

民衆神学と民衆教会の現在

——民衆神学理論の再解釈と再構築, 民衆教会の現状を中心に——

上別府 正信*

The Presence of Minjung Theology and the Minjung Church: Focusing on Reinterpretation and Reconstruction of Minjung Theological Theories and the Current Status of the Minjung Church

KAMIBEPPU Masanobu

Minjung theology is a practical theology of Korean Christianity established in the late 1970s, a Korean contextual theology that has been established in practice by presenting various social issues arising from the processes of industrialization and urbanization in Korean society since the 1960s as missionary tasks. In particular, it has worked as a theoretical prop of the democratization movement under the power of the military dictatorship. Furthermore, Minjung theology, or the Minjung church appearing as a place of practice advocating Minjung theology, came to be forgotten by a large number of people after accomplishing democratization. However, an enthusiasm for attempting to reconstruct Minjung theology prevails today. This paper outlines the establishment and development of Minjung theology and the Minjung church, as well as the trend of reconstruction of today's Minjung theology. In addition, it explores the status and possibilities for Minjung theology as well as its influence toward the Korean religion world, specifically toward Christianity in the Korean religious context.

キーワード: 民衆神学, 民衆教会, 安炳茂, 徐南同, 韓国キリスト教

Key Words: Minjung Theology, Minjung Church, Ahn Byung-mu, Suh Nam-dong, Korean Christianity

* 中央大学政策文化総合研究所客員研究員, ソウル女子大学校 人文大学 助教授

Visiting Research Fellow, The Institute of Policy and Cultural Studies, Chuo University; Assistant Professor, College of Humanities, Seoul Women's University

I はじめに

民衆神学とは、1970年代後半から形成された韓国キリスト教の実践神学のことで、解放神学がラテンアメリカの状況神学（文脈化神学 Contextual Theology）なら、民衆神学は韓国の状況神学として1960年代以後韓国社会の産業化と都市化過程で生じたさまざまな社会的問題を宣教課題として提起して実践の中で形成させた神学である。特に、軍事独裁政治下における民主化運動の理論的な支柱として作用した。また、民衆神学や民衆神学を標榜し、その実践の場として現れた民衆教会は民主化が達成された後は、多くの人から忘れられた存在となった。

しかし、近年、民衆神学の再構築を試みる機運が高まっている。本稿では、民衆神学、民衆教会の成立とその推移、そして近年の民衆神学の再構築の動きを概観することで、韓国の宗教状況の中における民衆神学と民衆教会の現状と可能性、また韓国宗教界、特にキリスト教界への影響を考察する。

II 民衆神学と民衆教会

1. 民衆神学・民衆教会の成立と現状

民衆神学とは、1970年代後半から形成された韓国キリスト教の実践神学のことで、解放神学がラテンアメリカの状況神学（文脈化神学 Contextual Theology）なら、民衆神学は韓国の状況神学として1960年代以後韓国社会の産業化と都市化過程で生じたさまざまな社会的問題を宣教課題として提起して実践の中で形成された神学である。また、民衆教会とは、民衆神学の実践の場として成立した教会のことである。民衆神学、民衆教会は、安炳茂と徐南同を中心とした神学研究とその実践の場として現われた成果であることから、安炳茂と徐南同は、民衆神学の父と考えられている。

民衆神学、民衆教会が対象としている‘民衆’について、徐南同は、次のように述べている。

民衆神学者は、民衆を両方から見ています。一つは、民衆は勤労者であれ農民であれ、肉体労働を通じて価値を直接生産している階層のことです。知識労働者は直接生産者ではありません。聖書に従えば、大地を耕したり生産する〈働き人〉こそ、神が契約を結んだ民衆だったのです。かと思えば、聖書にはもう一つの側面を持った民衆があります。それは、獄につながれた人々に代表されますが、盗人、殺人者、詐欺師、売春

婦などのような、社会の敗残者であります。イエスの時代において見るならば、障害者、病人、婦女子、孤児、娼婦、流れ者のような、社会の底辺の階層の人々です。この点が、一般の民衆論者の民衆理解とは違ってきます。

民衆神学者たちは、民衆を、物質的〈生産〉だけに関係づけるのではなく、さきほど列挙した、疎外された階層全般を指して言っています。マルクス経済学から見ると、レンペン（失業者）に該当する人々もこれに含まれますが、しかし、これは社会的偏見やタブーから生じた、見捨てられた部類という所に、その特徴があります。まさにこのような階層をも民衆の一部と見るのです¹⁾。

徐南同は、このように民衆を虐げられた社会の底辺の階層としつつ、マルクスの生産関係から見る分類を否定し、聖書の中に民衆の概念を求め²⁾。徐南同は、さらに、「民衆神学の焦点はまさにこのような疎外された階層であり、この階層が、聖書のメッセージの主要な対象であり、神の歴史の目標である」³⁾と述べる。

民衆神学者たちは、このような民衆に流れる「抑圧された者、弱い者が虐げられ、その権利が踏みにじられて無念の思いをしているとき、その訴えを開く者も、解き晴らす者もないときに生ずる、感情」⁴⁾、「天に訴えられる無念の声、まさに名もなき無告の民の声」⁵⁾である恨⁶⁾を分析し、それをキリスト教の神学と統合することにより民衆神学を形成しようと試みた。では、民衆神学はどのように形成されてきたのだろうか。そして、現在、どのような状況におかれているのであろうか。ここでは、民衆神学の成立時の韓国における神学状況から現在の民衆神学のおかれている状況までを概観する。次に、民衆神学を理論化した安炳茂と徐南同の神学理論と現在直面している問題点について検討を加える。

(1) 民衆神学の成立前の神学の状況

民衆神学の誕生前、韓国における神学の状況は1960年代になって土着化神学、世俗化神学、神の宣教の神学といった「初めて「神学」の名に値する新しい神学の潮流が登場」⁷⁾していた。

土着化神学は伝統の名の下に学問的な聖書研究の道を閉ざし、韓国の伝統宗教と文化を偶像崇拜として批判する根本主義神学とは別の道を開かせたという点で極めて重要な出来事であった。土着化神学の登場により、韓国の伝統文化と儒教、仏教、巫俗などの他の宗教伝統に対する対立的な態度をソフトランディングさせることを可能としたのである。これにより、韓国人の心の底に流れている基層文化などを探求しつつ韓国的な神学の形成の可能性を探るという作業を行ったのである。しかし、土着化神学は方法論的議論にとどまっており、実践的な課題にまでは到達できなかった。だが、「韓国キリスト教は韓国の

文化と宗教心性に根を下ろさなければならず、福音は韓国文化伝統と歴史理解の枠の中で解釈できるものではなくてはならないということを初めて目覚めさせ」た点で大きな貢献があったと考えられている⁸⁾。

60年代のもう一つの流れが、世俗化神学である。世俗化といっても‘宗教的な堕落’を意味するのではなく、韓国における急激な近代化と都市化によって引き起こされた様々な社会現実を目に向け、その中に積極的に参与（コミット）することによってキリストの教えを実践していこうとする動きであった。この主要な担い手はキリスト教学生運動を指導していた神学者であり、その中心人物は後に民衆神学を確立した徐南同であった⁹⁾。

また、土着化神学と世俗化神学の神学的思考を基礎として、韓国教会の宣教方法の基本方針となったのが1969年の「神の宣教」（Missio Dei）であった。神の宣教とは神自身が宣教の主体となり、神の創造による世界全体を救済していくことを求めるというものであった。これによって宣教がより積極的に民衆の方へと向くようになった。60年代に行われてきた土着化神学と世俗化神学の確立の努力をより実践的に民衆を救うものとして変化することが求められてきたのである¹⁰⁾。

そして70年代になると政治、経済、社会の問題に対して、韓国キリスト教会は積極的に参与するようになった。それは軍事独裁政権に対する批判、民衆化運動への支持、都市や農村などの貧困問題への対応などとして現われていった。特に1970年の^{チョン・テイル}全泰壹事件¹¹⁾は、韓国のキリスト教の潮流が民衆神学へと転換する大きな契機になった。

軍事独裁政権の維新体制下の1973年に発表された「韓国キリスト者信仰宣言」は、韓国教会の信仰告白と同時に民衆神学が具体的な形で現われてきたものと言え、民衆神学の出発点として記憶されるようになった。このように民衆神学は韓国社会の様々な問題に実践的に、積極的に参与していくことを目的としているため、精神的・心靈的救済よりは歴史的・政治的救済を志向しているものという性格が強いものとなった。

(2) 民衆教会の形成過程

民衆教会という名前で教会が建てられたのは1980年代に入ってからであるが、民衆教会的な性格を持っていた教会は、1970年の全泰壹焼身事件から受けた衝撃に始まった首都圏特殊宣教委員会（首都圏特殊地域宣教委員会）の活動の一環として、スラムの貧民街で都市の貧民に対する宣教活動を行っていた牧会者たちによって自然と生まれることになった。例えば、城南住民教会、東月教会、清溪川トウクバン（堤防）教会、サランバン（愛のへや）教会——すべて韓国キリスト教長老会所属——などは、貧民宣教を志向していた。また、1977年に始まったシンミョン教会は、特に労働者階層を対象として宣教に力を注いだ。しかし、当時はまだ民衆教会という概念は生まれていなかった¹²⁾。

実際に民衆教会として結成されたのは1980年代に入ってからであり、多分に安柄茂や徐南同などの民衆神学の影響を受けていた。実際、民衆教会を始めた牧師たちは安柄茂や徐南同から民衆神学の教育を受け牧会者となった人々が多くいた。それらの人々の特徴は、70年代の大学運動圏の出身者であり、社会科学的認識を持って宣教に臨んだということ、「労働者階級」を宣教の対象とする教会という概念で「民衆教会」を理解していたということ、民衆教会を単にキリスト教の宣教という次元のみで理解していたのではなく、全体の「民族民主運動」に奉仕する「教会運動」として理解していたことなどをあげることができる¹³⁾。

このように1970年代の産業宣教教会の宣教精神の上で小規模的に展開された貧民、労働者宣教運動が、1980年代になって本格的な民衆教会運動として現れたのである。1980年代に入って活発に展開された主要な動機は、1980年光州民衆抗争によって韓国社会全般に根付き始めた社会科学的な認識の影響があったこと。民主化運動の再構築が進むにつれ参加者にもアイデンティティの再構築が求められるようになったことなどがあげられる。アイデンティティの再構築は、民主化運動に身を投じていた若い神学者を中心に、これまで主に教会外で成り立っていたキリスト教運動（＝民主化運動）に対する反省に基づいて、キリスト教運動をする人々と教会大衆に分離されていたという問題点と向き合い、これを克服するために一部キリスト教活動家たちが民衆教会運動を展開するという潮流を生み出した。これによって、YMCAに入って方向を模索した人々、工場へと身を投じ働いた人々、基督青年学生運動と貧民運動に参加したキリスト教活動家たちが民衆教会運動に加わるようになったのであった。これらの教会運動が、民衆教会という名前で教会運動を展開したことは、民衆神学の影響によるものであった¹⁴⁾。

活発に活動を展開してきた民衆教会運動は、1985年4月29日に主要な民衆教会によって韓国民衆宣教協議会（1986年4月 韓国キリスト教長老会 民衆教会運動協議会、1997年には韓国キリスト教長老会 生命宣教連帯に改称）を結成し、民衆教会の基本理念と実践課題を決議した¹⁵⁾。

（3）民衆教会の発展期段階

民衆教会史を語る上で、1977年に労働者階層を対象として宣教に力を注いだシンミョン教会の牧師である盧昌植ノ・チャンシクによる民衆教会の発展段階の区分が有名である。任太秀イム・テスは、盧昌植の発展段階区分を援用しつつ次のように三段階で分けて次のように整理している¹⁶⁾。

第一期（草創期-1987）：この時期の民衆教会は地域労働運動の外郭的役割を果たした

時期と整理する。各地域の労働運動は主に労働者住居地域に位置していた民衆教会空間を利用して展開された。そこでは、労働活動家たちが民衆教会に集まってきて、民衆教会では労働者と地域住民のための様々なプログラムが運営されていた。このような労働運動の結果、多くの工場と労働現場に労組が結成され、1987年7、8月の労働者大闘争が可能となった。しかし、この時期の民衆教会は、労働運動を成功させることが、神の仕事であり、神の宣教と信じ、労働運動をする労働者たちにわざわざイエス・キリストに対する信仰を植えつけるための努力をしなかった。しかし、労働運動をするために条件活用的に教会に集まってきた知識人や労働者たちは彼らの目的が達成された後にはすぐに教会を去って行った。この時期の民衆教会は地域労働運動の活性化という成果をおさめたが、教会の内部的な充実と成長には失敗した時期であったと整理されている¹⁷⁾。

第二期（1988-1990年）：第二期は第一期で顕在化した問題を正確に把握してその問題点を解決するための方案を模索する時期として整理する。第一期は、運動性は強い一方、教会性は弱い時期であった。その結果、教会はますます弱体化し、結果的に運動さえ継続することが困難な状況に直面するようになった。このような結果に直面した民衆教会の牧師たちは持続的な運動のためには教会が堅実に維持されなければならないということ、つまり、運動性と教会性は併行されなければならないということを悟り、第一期になおざりであった教会性の回復に力を注ぐようになった。民衆教会は、その中心に神とイエス・キリストに対する信仰を置いて、その信仰から出た様々な実践活動をしなければならないということと教会が教人たちひとりひとりの一生の教育の場として全人格的な成長を促すことを求めていくという時期つまり運動性と教会性を併行する時期として特徴づけられる¹⁸⁾。

第三期（1991-現在まで）：第二期は第一期の過誤を改めるための方向模索の時期であるとすると、第三期は第二期に下した結論に基づいて実践するために具体的に努力する時期として整理する。つまり、第三期にはその間なおざりにした教会の内部的な充実と成長に一層の努力を傾注しながら、同時に民衆教会連帯活動など外部活動も併行する政策によって民衆教会運動を導いて行こうと努力する時期であり、教会の内部的な充実と成長のためのプログラムとして、第一期になおざりにした聖書の勉強、祈祷会など信仰プログラムの強化を図っていく時期として特徴づけられる¹⁹⁾。

このようにして成立した民衆教会は、キリスト教が持つ合法的性格によって地域の労働者や労働運動の活動家たちのシェルターとして機能した。しかし、信仰が語られることは

なかったという。この後、民主化が達成されていくにつれ、民衆教会に対する時代的要請、その役割は低下していった。残された民衆教会は教会性と運動性などの対立を引き起こしながらも存続し、現在では信仰と実践という問題を抱えながらも地域のセンターとしての機能を果たしている²⁰⁾。

しかし、民衆が苦しんでいた70年代にはじまった民衆神学につながる歴史的・政治的救済を志向している神学とその宣教は、80年代になり民衆神学として結実し、民衆の側に立ち積極的に社会の現場に参与していった。民衆の勝利という形で民主化が達成されるまでそれが社会に与えた影響と意義は非常に大きいものであったといえるだろう。

任太秀の調査によると、実際の民衆教会は、1992年には114教会、1994年には99教会であったという²¹⁾。しかし、その後、こうした民衆教会に対する調査で外部に公開されているものはなく、現在の実際の民衆教会の数など実態は把握することは困難である²²⁾。また、第三期の‘現在’は、1994年現在までであり、1994年以降については、近年の状況を加えて少し修正が必要である。

1990年代は民主化が達成され、一応、民主的なプロセスによって運営され、民主化運動時と比較できないほど政治的には安定した時代となった。その一方で、1997年にはアジア通貨危機を発端としたいわゆる‘IMF時代’になり、経済的・社会的にはまた別の争点が現れる時代となった。

変革の実現を求めた第三期であったが、その改革は1997年には直ぐに行き詰まりを見せた。1997年4月28日には、韓国キリスト教長老会 民衆教会運動協議会は、韓国キリスト教長老会 生命宣教連帯に名称を変更し、生命、環境、青少年、老人問題などの生命共同体運動と福祉分野宣教を強化することを決定し、民衆教会は大きな方向転換を行った。民主化闘争の最前線でその役割を果たしてきた民衆教会は、第二期、第三期の停滞から抜け出せず、民主化以降の90年代に拡散した保守化の潮流によって、社会的実践を持続することは困難な状況になっていた。このような状況から、前年の1996年から既に組織改編の議論が進んでいた。1997年4月17日に開かれた「21世紀の宣教をどのようにすべきか」というシンポジウムでは、盧昌植が臨時総会で配布した「汎教团的民衆’福祉宣教のための組織改革の提案」において“攻勢的な”福祉宣教を展開しなければならないと強調し、現状を、進歩的社會参加に対する教会内の忌避心理、福祉宣教に同意するが民衆教会参加をためらう教会、牧会者の最補充の破壊、靈性と専門性不足などを民衆教会運動の現実として分析していた。このような90年代以降の変化した社会状況の中で、民衆宣教の活力を与え市民参加を引き出すためには社会変革など重い主題だけでなく、軽い主題にも活動領域を拡大し、汎教团的な組織建設が急務であることを確認し、社会運動だけでなく、生命共同体運動と福祉宣教を強化していくという方向転換が図られたのである²³⁾。

したがって、第三期（1991-1997年）、第四期（1997-現在）として、第四期を生命共同体運動と福祉宣教を強化の時期と再整理する必要がある。また近年には、外国人労働者や障害者などへの宣教センターを創設するなど新たな社会的弱者への宣教も行うようになり、より宣教の多様化を進めている²⁴⁾。このため、さらに多様化・多元化、細分化の時代との整理も可能であろう。しかし、民衆教会の危機感は、依然として解消されていないというのが、現状と言えるだろう。

民衆神学の実践の場としての民衆教会、組織としての民衆教会を取り巻く現状は、90年以降、継続的に厳しい環境にある。また、神学としての民衆神学も同様に大きな変更を求められ、民衆神学者たちは、民衆神学の父と呼ばれる安柄茂と徐南同の神学理論に対しても修正、再解釈を試みている。

伝統的な神学からみる民衆神学の立場を端的に表現している文章に次のようなものがある。

神学者たちが神学的な伝統用語を駆使しながら討論するにもかかわらず、民衆神学は神学として見るには難しい点が多い。抑圧された者と貧しい者についての関心としてキリスト教徒の任務と行動方向を強調することは事実だが、それが扱う中心の事実が、聖書的な啓示と歴代教会の宣布の主題を唱え討論するキリスト教会の神学的理性の目で見ると、民衆神学は多くの矛盾を抱いている²⁵⁾。

安柄茂と徐南同を神学の革命家と言った。革命にはいつも過激さと無理がその副産物として伴う。安柄茂と徐南同の革命的な神学にも過激さと無理が伴った²⁶⁾。

次に民衆神学は、神学的にどのようなものであるかを安柄茂と徐南同の神学理論の主要な論点をみながら、その問題点——より正確に言えば、従来の神学との相違点——を探ることとする。

2. 民衆神学の神学理論とその問題点

民衆神学の論点の中で伝統的なキリスト教的な解釈と異なる主要な点は、①イエス観、②民衆観、③聖書観に現れている²⁷⁾。民衆神学の父と称される安柄茂と徐南同のそれぞれ神学における神学的特徴について確認してみることにする。

(1) 安柄茂の神学的特徴

安柄茂のイエス観 安柄茂は、「イエスが、すなわち、民衆だ」と述べ、イエスが超越

的な意味のメシア（救世主）、神の息子²⁸⁾、贖罪の主²⁹⁾ではないと主張する。

安柄茂は、次のように述べている。

（西洋の人々は）「イエスは誰か？」と「誰か？」とだけ聞く。だから、イエスも「こんな人格だ」という回答を得て、そこに安住している。しかし、私は、それは違うと考えています。「イエスは一つの事件だ！」、「神も一つの事件だ！」。私はこれを悟ったのです。イエスを人格としてみることは誤りだ。間違っているのだ！この悟りが私の神学的な転換点でした。‘事件’であり、なぜ‘人格’なのか？二千年前にパレスチナのガラリアにいたイエス個人に何の意味があるのか？事件が重要でしょう！この悟りが遅まきながら、私に訪れたのです。‘事件としてのイエス’、これが契機となって、私の歴史的なイエスを追及する民衆神学へとつながったのです³⁰⁾。

さらに、安柄茂は神—イエス—聖霊（父と子と聖霊の三位一体）を人格（persona）として把握することを否定し、イエスを人格としてみることは誤りであると主張し、キリストは人格ではなくただ一つの民衆の事件であると主張する。

私は、イエスを民衆の事件、集団的事件として見ています。この事件（イエスの事件）は決して二千年前の一過性の完結されたものではなく、今も教会の中だけでなく、歴史全般で継続して起こっているものなのです。このように見るとき、事件の神学は非常に自然に民衆の神学へとつながるのです。ドイツの神学者モルトマンは、「イエスが、すなわち、民衆だ」という私の主張に反対しながら、討論をしてきたのですが、それは、彼がイエスを‘人格’と見ているからそうであり、事件と見れば、何も問題になるものはないのです。イエスは事件です。イエスの事件は歴史の流れとともに民衆の事件として今も続いておきているのです。これは、さながら火山脈が流れながら、継続して爆発しているようなものなのです。つまり、イエスは民衆の事件の巨大な火山脈なのだ！³¹⁾

このように、イエスの事件も、多くの民衆の事件の中の一つに過ぎないと述べ、違いがあるとすれば、イエスの民衆の事件は他の民衆の事件より大きいという点で異なるだけであるとす。これは、イエスの事件の特殊性、聖性を否定し、「イエスが、すなわち、民衆」であること、つまり、イエスが超越的な意味のメシア、神的存在としてのイエスを否定し、キリストも苦難を受けた民衆の一人とみなすことに他ならなかった。

安柄茂の民衆観 安柄茂は、キリストはメシアではないと述べ、キリスト教の伝統的な

神学体系に対して大きな転換を試みた。安炳茂は、「キリスト論を支配する、また一つの重要な思想はユダヤの伝統のメシア思想である。イエスの生をみてイエスがメシアというのではなく、既にあったメシア像にイエスを合わせた」と指摘し、「その時代、様々なメシアを表象するものがあつたが、そのどれもがイエスの生涯に合わなかった」と述べる。そしてメシアは油を塗られたものという意味であるが、それがヘブライ語のキリストという言葉に換わり、次第に理想的な統治をする為政者を意味するようになり、それが、キリストがイエスの固有名詞として定着したこと指摘して、「もしメシア像がそのまま残っていたなら、今のようなキリスト論は成立しなかった」と述べ、イエスがキリスト＝メシア＝救済者であることを否定するのであつた³²⁾。

また、安炳茂は、「私は民衆が民衆の事件の中で自ら救済すると思います。…(中略)…意味が曖昧な救済と言う言葉代りに解放と言う言葉を使ったら、民衆の解放は民衆自ら行うのです。」³³⁾と述べ、「信じる者は救われる」というキリストの救済論を否定し、民衆自らが自らを救うという民衆の自主救済論、自力救済論を唱える。

安炳茂の聖書観 安炳茂は聖書66巻の正典性を認めない。安炳茂は、「新旧約聖書66巻、それだけが、真理なのか？それだけが、真理の基準なのか？まず内容をさしおいて外面的な権威問題だけでも、歴史批判学的な分析を試みれば権威がすべて崩れてしまうでしょう？次に内的な権威が問題になるのですが、聖書66巻の正典性は教権を認めるときは成立するが、私は教権を認めないためにカノンということ自体を認めません。カノンはそれが真理であるためにカノンになったのではなくて、教権によって限界が与えられて66巻だけがカノンになったのです。カノンが現在の形態に決定されるまでは長い過程を経た」³⁴⁾と述べて、教権を認めず、聖書の正典性も認めないと主張した。

(2) 徐南同の神学的特徴

徐南同の民衆神学の論点の中で伝統的なキリスト教的な解釈と異なる主要な点も、安炳茂と同様に、①イエス観、②民衆観、③聖書観に現れている。安炳茂と神学と同一線上にあるが、異なる点もある。

ここでは、徐南同の民衆に対する見解を確認してみる。

徐南同のイエス観 徐南同の民衆観も、安炳茂の民衆神学におけるイエス観と同様にイエスを民衆と見る。

徐南同は、「イエスは民衆的であつたのであり(民衆のための者ではなく)、まさに民衆の人格化、民衆の象徴である」³⁵⁾、「イエス自身一人の大工であり、…(中略)…イエス

は貧しいため、教育も受けられなかった。ともあれ、イエスは民衆の一人であったと思います³⁶⁾とイエスを民衆とみなしている。その一方で、安柄茂とは異なり、イエスをイエス・キリスト、メシア、贖罪主という用語を使い説明しており、「イエス＝キリスト、メシア、贖罪主」という構図を維持し、三位一体についてもそれを認めている³⁷⁾。

徐南同の民衆観 徐南同は「民衆がメシアである」³⁸⁾と主張する。

メシアは苦難の隣人の化身として、われわれに接近するのである。このような意味において、民衆はメシアである。われわれがメシアに会うということは、このような隣人の痛みを私が意識するというか、そうすることによって、新しい時代の扉が開くようになっているのであり、そのような意味において、今苦難に遭っている人が、新しい歴史、新しい社会を建設する主役になるということである³⁹⁾。

民衆がメシアである。しかしそれらは何らかの英雄的な力を持ってなされることではない。彼等の苦痛を通じて、彼等の苦痛が訴えるものが契機となって、今よりも義の社会を建設する契機になるのである。このような意味において、彼らが新しい歴史を開くであろう、苦難のメシアであるということである⁴⁰⁾。

徐南同は、「民衆がメシア」ということ、そしてその民衆が、新たな歴史、新たな社会を建設する主役になると主張する。徐南同は彼の神学において、その中心においた民衆を韓国史における主体であったという。そしてその民衆は、西欧の市民が果たしてきたものと同じ役割を果たしたとする。徐南同によると、西欧社会では王や貴族による抑圧からの脱出はブルジョア社会の出現からで、その主体は市民階級であるブルジョアがなしていたが、第三世界では資本主義社会を経ずに封建社会から現代社会へと飛んだために市民社会が形成されなかった。この市民社会の過程を経ない韓国ではその主体が民衆となったということである⁴¹⁾。

任太秀は、徐南同の「民衆がメシアである」は、「イエスがメシアである」という意味とは別のメシアであるとし、存在論的な意味でのイエスと民衆の‘同一化’するのではなく、‘同一視’したものであると解釈している。そして、徐南同自身も、イエスと民衆を区分するために、「民衆がメシア」という語よりは、民衆の「メシア的性格」、「メシア的機能」、「メシア的役割」、「メシア役」、「メシア性」という語を多用していることから民衆＝メシアとはみなしていないとしている⁴²⁾。つまり、徐南同はイエスによる救済というキリスト教の伝統的神学である救済論を否定していない。徐南同の民衆観は、イエスによる救済と

民衆が自らメシアとしてとして新しい時代を開いていくという概念が共存している、いわば、「神人協力救済論」と呼べるものであった⁴³⁾。

徐南同の聖書観 徐南同は安炳茂と異なり、聖書の正典性を否認しない。しかし、徐南同は聖書を‘典拠’ (point of reference)、あるいは、‘参考書’と表現し、伝統的な神学とは異なり、絶対的啓示、神学の規範 (norm) としての聖書のみを神学の規範とするのではなく、聖書の他に教会史、社会経済史、文学史、さらには韓国の社会・文化・経済の展開過程において見られる民衆の伝統など多岐に広げて神学に取り入れるのである⁴⁴⁾。このことを徐南同は、「二つの伝統の合流」、あるいは「二つの物語の合流」と呼んだ。

韓国の民衆神学は、新旧約聖書の民衆伝統と、韓国史における民衆の伝統が合流するようになってから、その姿を現わしたのであった。キリスト教が韓国に入って来からの土着化作業は、二つの伝統の合流によって初めて成されたと言えよう。… (中略) … 70年代に入って、聖書的伝統、すなわち民衆解放の伝統と韓国の民衆伝統——歴史的に継承された政治・経済・文化・芸術——、それも、支配者の伝統ではない、被支配者の民衆伝統が合流するようになった。韓国教会の社会宣教活動において、この二つの伝統は合流を見たのである⁴⁵⁾。

このように徐南同は、キリスト教の民衆解放の伝統と韓国の民衆伝統が韓国教会の宣教活動において合流することによって民衆神学が具体的な形で現れてきたと考えるのであった⁴⁶⁾。

(3) 民衆神学の再構築

民主化が成し遂げられると、民衆神学、そしてその実践の場である民衆教会も急速にその影響力を失っていった。それに伴い、民衆神学の父と称される安炳茂と徐南同が構築してきた民衆神学理論も再構築が求められるようになった。その再構築は、民衆神学の継承者たちの間でも、批判的な検証も含めて行われている。

民衆神学者の一人、任太秀は、安炳茂が、民衆がメシアという根拠として提示している「ヨハネによる福音書」(1:29)、「マタイによる福音書」(25:31-46)、「ヘブライ人への手紙」(13:12-13)について神学的に詳細に分析し、民衆がメシアという事実を確認することができなとし、むしろ聖書的にはイエスがメシアという事実を発見するだけであると述べる。そして、民衆がメシアという主張を裏付けるに値する他の聖書の句節に関しても、安炳茂の他の文でも聖書のどの句節が、民衆がメシアであるという確証を与えるの

かということに対して明確に述べているところを見つけないと述べ、安炳茂の民衆がメシアだという神学的解釈に対して疑問を呈している⁴⁷⁾。そして、安炳茂の意図を、民衆が歴史の主体、主人であることを言おうとしたためであり、“救済が民衆を通じてやって来る”と言う事実を言わんがためと理解すべきで、これはその間、制度教会が超越的なイエス・キリストを信じることで、救済を受けることができるという、いわゆる以信得義の思想に対する誤った認識を直すためであると分析する⁴⁸⁾。

また、安炳茂はイエスが救済する主体で民衆が救済を受ける客体になるという図式を拒否している。安炳茂は非民衆もイエスを信じて救済されるのではなく、民衆解放のための民衆運動に参加することを通して救済されるという徹底的な‘行い’による救済論、つまり、民衆自力救済論を主張している。これに対して、任太秀は、安炳茂の救済論は、徹底的に人間が行動で参加するようになった救済論と分析し、このような安炳茂の人間の行うことを強調する神学は“信じれば救われる”と言う宗教改革伝統に安易に従う既存教会に大きな警鐘になっていると指摘する。その一方で、安炳茂の民衆メシア論と民衆自力救済論は、安炳茂はイエスの贖罪を信じないという点とイエスを排除して民衆が救済の主体になるという点で伝統的なキリスト教神学と大きな差となっており、これを是とすることはできないと述べている⁴⁹⁾。

その上で、任太秀は、徐南同の救済論では、イエスの霊的な聖霊の能力に頼る垂直的次元と、人間の行いを強調する水平的次元が排除されないまま均衡を成しており、このような神人協力救済論は、“信じる者は救われる”という既存教会の行いの欠如という短所を補完するだけでなく、安炳茂が述べた信仰の次元の欠如の短所も補完することができるとして、安炳茂の“民衆自力救済”より、徐南同の“神人協力救済論”がより妥当な民衆神学の救済論であると結論づける⁵⁰⁾。

さらに、徐南同が教会史や民衆伝統を典拠として神学を研究しなければならないと主張し、聖書を民衆伝統とともに典拠、参考書と呼んだが、徐南同は聖書を洪吉童伝や西便制と等しいものとは考えていなかったと述べ、徐南同の意図を、その間の神学があまり聖書伝統にのみ縛られて、過去から現在までの歴史に現われた民衆伝統などに対してあまりに関心であったことへの警鐘という意味であったと述べて、徐南同の聖書観に理解を示し、安炳茂の教権を認めず、聖書の正典性も認めないとする聖書観より正しい解釈であると優位性を置いている⁵¹⁾。

また、安炳茂の弟子の金明洙も安炳茂の民衆神学における聖書観に対して別のアプローチで新たな聖書観を構築しようと試みている。民衆神学の礎石を築いた安炳茂は韓国社会の民衆事件を神学的に証言する典拠として、「マルコによる福音書」を選んだ。安炳茂は、「マルコによる福音書」が伝えるオクロス（民衆、群集）の話に今日の韓国民衆の姿を投

影し、同時に今日の韓国民衆が経験する苦難の現実から「マルコによる福音書」に登場するイエス民衆（オクロス）の受難を見て、「マルコによる福音書」が伝える受難事件を媒介としてイエスの民衆と今日の民衆の間に接点を模索した。これに対して、金明洙は、民衆神学の典拠として「マルコによる福音書」が伝えるキリストの話（story of Jesus）より、イエスの言葉資料（sayings of Jesus）が初期のキリスト教の本質に近いものであるとの認識に基づき、「マルコによる福音書」ではなく Q 資料⁵²⁾を選択し、新たな民衆神学の構築を試みている⁵³⁾。

また、「非常に保守的な信仰人なので私の生涯死ぬ日まで無条件に信じ、無条件に祈り、無条件に褒め称えて、無条件に伝道すればそれこそ最上の貴い生だと思っていた完全なウルトラパワー級の保守キリスト教徒であった」⁵⁴⁾ チヨン・ガンギル 鄭剛喆は、民衆神学に出会い大きな衝撃を受けたと言う。鄭剛喆は、民衆神学に問題が内在していると感じながらも、この地の神は貧しい者から優先的に活動する民衆の神であり、福音書のイエスは明らかに富める者より貧しき者たちとともに行動した民衆のイエスの行動自体だけは少なくとも否認したくとも否認することができないものであったと言う。そして、歴史的なイエスの行動を今日の生の中に再現しようとした民衆神学は聖書の現場を超えて今日の我々社会に起こる多様な民衆事件の現場に対して目を逸らさないようにと鄭剛喆を導いたと告白する⁵⁵⁾。こうして、鄭剛喆は、「人間の理性を犠牲にさせる信頼という美名の下にキリスト教の主流の神学的伝統にあたる超越的有神論を盲目的に受け入れることもできなかった」⁵⁶⁾として、民衆神学に内在する問題点と限界を保守的な信仰の長所と民衆神学的信仰の長所を一つに結びつける、つまり、二千年間の伝統がある既存キリスト教の神学と民衆神学をホワイトヘッドの哲学の新しい形而上学によって再構築しようと試みるようになったと言う⁵⁷⁾。

鄭剛喆は、安炳茂が民衆の生きている躍動性のため民衆を概念化すること自体に反対したが、「民衆神学で民衆が分からなかったらどうして民衆神学が分かるというのか」、「民衆神学の中心は民衆であり、すべての争点は民衆による事件に溯及されているのに、民衆神学で民衆を除いたら何も残らないことは自明なことだ」として、「民衆に対する概念化作業はそのものが間違っただけではなく民衆をどのように概念化するのがもっと重要なカギである」と主張する⁵⁸⁾。そして、民衆神学の民衆が歴史の主体であるという点に関しても、「民衆が歴史の主体ということは非常に深刻な錯覚で幻想に過ぎない」とし、民衆が歴史の主体というのは、既に主体を想定すること自体が、客体的対象を前提することになり、民衆神学が主客図式の二元論を排除しながらも、民衆論においては主役図式に陥っていると指摘する。さらに、安炳茂が聖書を見る時、事件を強調しながらイエスの事件はイエスと民衆の間のあって主—客は存在しないという認識は正しいが、民衆を論ず

る時はいつも民衆を主体と把握する点は誤りであると指摘する⁵⁹⁾。このような立場から、民衆神学は民衆歴史主体論を何らの批判なしに前提としており、ホワイトヘッドの言うところの「抽象を具体とおき違える錯誤 (the fallacy of mis-Placed concreteness)」に陥っていると批判し、「民衆史観だけが絶対と言い張ることは、むしろわれわれが見る歴史を固定的で画一的な視角で把握することであり、結局、非実体を実体として、抽象的な概念を具体的な事実として見做す愚を犯すことになる」と民衆が歴史の主体という発想より、ホワイトヘッドの有機体哲学的な、すべての人間と自然と共に相互に有機的に関連していく有機体的歴史観として見るべきであると主張するのである⁶⁰⁾。

鄭剛侑自身は、彼の主張は、民衆神学者には受け入れがたいものかもしれないと感じながらも、民衆神学がホワイトヘッドのパラダイムを受け入れることで、理論と現実の間に効率的な規範を構築できるとの確信を持っていると述べ、民衆神学の再構築をホワイトヘッドの哲学を取り入れることで成し遂げようとした。

ここに取り上げた民衆神学の再解釈、再構築の論理以外にも、近年、海外の神学者などとの交流を通して、民衆神学を新たな枠組みから捉え直す試みが行われている⁶¹⁾。

Ⅲ おわりに

これまで、民衆神学の実践の場としての民衆教会の形成過程と発展段階、そして、現状、そして、民衆神学の父と称される安炳茂と徐南同の神学的特徴を中心に、民衆神学の主要な神学理論とその問題点についてその論点を明らかにし、さらに近年の民衆神学における新たな神学理論の提出による民衆神学の再定義、再構築の動きについて事例をあげて、民衆神学の現状を理論と実践の両面から立体的に明らかにしようと試みた。

民衆教会は、1970年の全泰壹焼身事件から受けた衝撃に始まった首都圏特殊宣教委員会の活動の一環として、スラムの貧民街で都市の貧民に対する宣教活動を行っていた牧会者たちによって自然と生まれ、1980年代に入ってから民衆教会として具体的な形をもって現れてきた。しかし、その主体となっていた層は、70年代の大学運動圏の出身者であり、社会科学的認識を持って宣教に臨んだ層であり、「労働者階級」を宣教の対象とする教会という概念で「民衆教会」を理解していた層であり、民衆教会を単にキリスト教の宣教という次元のみで理解していたのではなく、全体の「民族民主運動」に奉仕する「教会運動」として理解していた層であった。

最貧層を救うという目的においては、一定の歴史的な評価を得た民衆教会であったが、その主体が運動圏といういわゆる左翼系の人材に偏重していたため、民主化達成後には多くの人材の流出を招くとともに、民主化達成後には、その左翼的なイメージと宣教方針が

時代にそぐわないものとなり民衆教会はその求心性を失った。1997年には、民衆教会は、宣教方針の大転換が計られ、生命、環境、青少年、老人問題などの生命共同体運動と福祉分野宣教を強化することを決定した。しかし、それも左翼系の運動圏の運営方針と重なるものであり、政治色の強いデモなどへの参与など、依然として左翼系の運動圏が宗教的な隠れ蓑として利用しているのではないかと、純粋なキリスト教の宗教的な宣教ではないのではないかと疑問視されているというジレンマから脱却できていないというのが現実のようである。

また、神学の新たな潮流、状況神学として注目を浴びた民衆神学自体も、民衆神学の論理を打ち立て、民衆神学の父と称される安炳茂と徐南同の提唱した神学理論にも再解釈、再構築の機運が高まっている。民衆神学の基礎理論となっている安炳茂と徐南同の神学理論は、伝統的なキリスト教の神学理論から見れば、かなり革新的な神学理論であり、既存の神学理論と相容れないところも多く、安炳茂においては教権を認めないといった態度をとっていたため既存の教会の一部からは異端視される状況も生むことになった。実際に、教会に人材を供給する主要な養成機関である神学大学において、民衆神学をすること自体を多くの神学大学で禁止しているという状況も生まれている⁶²⁾。

こうした状況下から、安炳茂と徐南同の神学理論を再解釈し、伝統的なキリスト教の神学理論と融和を試みたり、新たな概念を使用することで民衆神学理論を再構築しようという動きなどが現われた。その一方で、「民衆神学を研究する人々が、竹齋西南同牧師記念事業会や安炳茂記念事業会に別れており、同じ民衆神学の中でもお互いに考えを異にして疎通もない」⁶³⁾ と言うように民衆神学の理論の再構築においても環境的に制約、あるいは限界が存在しているのが現状と言える。

このような現状にある民衆神学、民衆教会が、韓国の宗教状況、特に韓国のキリスト教においていかなる意味をもつのであろうかということについて最後に考察しておきたい。

これまで見てきたように、民衆神学の神学的理論も、その実践の場としての民衆教会も70-80年代にかけて韓国の宗教状況、特にキリスト教勢力と韓国社会に及ぼした思想的・社会的な影響は誰も否認することのできない事実である。しかし、民主化が成し遂げられ、ある程度、成熟した市民社会に入ってきた今日の韓国社会において、民衆神学、民衆教会のいずれも、大きな魅力のあるものではなくなってきているという現実から目を背けることはできないであろう。この点に関しては、民衆神学、民衆教会を担う人々も強く認識していることは、これまで見てきた通りである。その一方で、民衆神学、民衆教会の存在は、現在でも韓国のキリスト教の教会やそれを取り巻く様々な環境・状況における矛盾に対するアンチテーゼとして、ある一定の役割を果たしていると言えるであろう。

つまり、民衆神学、民衆教会は、韓国のキリスト教の教会のもつ、ある種の権威的な教

権、様々な既得権益に対する批判勢力としての役割を担う可能性、そして、伝統的な神学理論に対する改革勢力としての役割を担う可能性を持ち続けているという意味で、韓国における宗教の多様性に富んだ多元的な発展を担う重要なピースとしての役割を果たしていると評価することが可能ではないかと考える。

今後も民衆神学、民衆教会が、その存在の価値を示し、多くの人々に受け入れられるためには、社会的運動、政治的運動、生命、環境、青少年、老人問題などの生命共同体運動と福祉分野宣教を実践するにあたり、それが左翼系の運動圏の思想に基づくものではなく、客観的な事実と認識に基づく実践であることが求められるであろうし、また、宗教的な信仰心による実践であることが求められることになるであろう。さらには、神学理論の再解釈・再構築、民衆教会の数や信徒数の維持・拡大と言った次元を超えて、韓国の宗教状況の中において、主要な宗教勢力とは異なる視点を提示して、韓国の宗教状況に新たなクオリティを付与し、韓国の宗教的な多様性・多元性をより豊かにしていくといった意識をもった上での行動が必要となっていくのではないかと考える。

注

- 1) 徐南同 金忠一訳 1989『民衆神学の探求』東京：新教出版社：p.250を参照。
- 2) 徐南同によると民衆を神学の第一の主題として関心を寄せる直接的な契機となったのは民衆詩人の金芝河の存在を知ようになったためであると述べ、4.19革命（1960年）を民衆が歴史の主体となり、韓国史を新たな時代に突入させた画期的な事件として認識させてくれたのが金芝河の文学と彼の政治的行動であったとし、「それほど彼（金芝河）は、私に訴えるものをもっていた」と金芝河から大きな影響を受けたと述べている。徐南同 金忠一訳 1989：p.246を参照。また徐南同は、百姓（ベクソン）とは服従と隷属を意味するものであり、民衆とは自分の主権を取り戻そうとする意識を持っているものとして、民衆を伝統的な被差別階級を意味する百姓と同一視することを否定する。徐南同 金忠一訳 1989：pp.247-248を参照。さらに、ブルジョア社会では、〈人間的〉というのは、知識と教養を持っているものであるが、〈民衆的〉というのは、それとは異なり、純朴で純真なものをもっているものたちであるとしている。徐南同 金忠一訳 1989：p.248を参照。また、徐南同は、知識人は民衆には含まれてないことを指摘する。徐南同 金忠一訳 1989：pp.252-253。マルクス主義的なプロレタリアートとの概念とも異なり、労働者階層だけでなく、農民階層も含めたもっと広い階層も含めたものとしながらも、単純にそのようなマルクス主義的な搾取・被搾取性といった観点、つまり生産関係から見る階層の分類方法を否定している。徐南同 金忠一訳 1989：pp.249-250を参照。また、安炳茂は、民衆を説明すると概念化され、概念がいったん成立すれば、その概念は実体と遊離してしまうので、民衆を一言で語ることを拒否すると述べている。しかし、その一方で、民衆は‘自己超越’を行う能力をもっているものとして理解していると述べ高い評価を与えている。安炳茂 1988『民衆神学이야기』서울：韓國神學研究所：p.27を参照。
- 3) 徐南同 金忠一訳 1989：p.251.
- 4) 徐南同 金忠一訳 1989：p.58.
- 5) 徐南同 金忠一訳 1989：p.58.
- 6) ‘恨’の詳細については、上別府正信 2008『韓国のアイデンティティ論としての恨：恨の言説

- の形成過程を中心に』中央大学 総合政策研究科 博士論文を参照のこと。
- 7) 朴聖煥 1997 『民衆神学の形成と展開』 東京：新教出版社：p.37.
 - 8) 朴聖煥 1997：p.38 を参照.
 - 9) 朴聖煥 1997：p.38 を参照.
 - 10) 朴聖煥 1997：pp.39-40 を参照.
 - 11) ソウル平和市場の縫製工場の職工として働いていた全泰壹が、1970年11月13日に労働法が勤労者に対して正しく適用され、労働者が正当な権利をうることができるよう注意を喚起すべく、『勤労基準法』を胸に抱いて焼身自殺を遂げた事件。全泰壹のこの強烈な死は、新聞、雑誌、放送などの言論機関、学生、宗教界など社会的に影響をもつ多くの人々の関心を呼んだ。また、全泰壹が教会青年であったこともあり、25日に行われた新旧教合同での全泰壹追悼礼拝において、追悼の辞を述べた金在俊牧師は、「…われわれクリスチャンは、ここに全泰壹の死を哀悼するために集まったのではなく、韓国キリスト教の怠惰と偽善を哀悼するために集まった」（朴聖煥 1997：p.25）と語るほど韓国のキリスト教界にも影響を与えた。また、本稿、Ⅱ章 2. (2) で取り扱う、徐南同の「二つの伝統（物語）の合流」は、この全泰壹事件の全泰壹のキリスト教と労働運動の中に現われていると述べており、全泰壹事件は、民衆神学の形成において非常に大きな意味をもつ事件であった。上別府正信 2008：pp.249-274 を参照.
 - 12) 임태수 2002 『제 2 종교개혁을 지향하는 민중신학』 서울：대한디독교회 p.139, 朴聖煥 1997：p.324 を参照.
 - 13) 임태수 2002：p.139, 朴聖煥 1997：p.324 を参照.
 - 14) 임태수 2002：p.140 を参照.
 - 15) 임태수 2002：pp.140-141, 한겨레 1997 「민중교회 ‘방향전환’」 『한겨레』 1997.05.02 15면 생활/문화 기사 (뉴스) を参照. 民衆教会の基本理念として主要なものは、①民衆宣教運動は労働者、貧民、農民宣教運動である。②民衆宣教運動は民衆神学に基づいた実践運動である。③民衆運動は社会運動から大衆路線に合流するといったものであり、実践課題として主要なものは、①労働教会を数多く開拓する。②キリスト教運動の他の勢力と連帯する。③社会運動の他の勢力と連帯するといったものであった.
 - 16) 임태수 2002：p.141 を参照.
 - 17) 임태수 2002：pp.141-142 を参照.
 - 18) 임태수 2002：p.142 を参照. なお、任太秀は、運動性と教会性は併行については、この道だけが民衆教会が生き残る道であるということには多くの人々が同意していたとしながらも、激しい議論を経て決定されたものであること、一部には運動性と教会性は併行に反対する者もあったと述べていることから、民衆教会の雰囲気は、基本的に政治活動などの運動性の強い性格を帯びていたことがわかる.
 - 19) 임태수 2002：pp.142-143 を参照. 盧昌植は第三期を、第二期と第三期を時期的に区分する基準は、客観的な理由というよりは主観的要因に基づくものと述べている。これは、第一期の問題を反省し新しい民衆教会のあり方を打ち立て、新たに第二期が始められたにもかかわらず、教会の態度は相変わらず脆弱で改善されていない理由は何であるかという自問と、このような停滞感にもかかわらず、再度、それに取り組もうとする覚悟を決める意味で二期と三期を区分したものであると言う.
 - 20) 朴聖煥 1997：pp.325-329 を参照. 民衆教会は教会の主たる役割を地域労働運動への支援だと規定していたため、労働相談、労働者教育、労働者のための文化・教養などのプログラムを運営していた。しかし、プログラムには参加しても、礼拝に参加する人は少なかったという。つまり、信仰にはつながっていなかったと言える。（朴聖煥 1997：p.326）また、教会がシェル

ターとして機能するという事は、活動家の隠れ家になってしまうことでもある。運動圏出身の牧会者が多かったため、当初の意図とは異なり、キリスト教信仰とは関係ない方向へ流れる可能性をいつも孕んでいたとも言えるだろう。

- 21) 임태수 2002 : p.143 を参照. 1994 年の統計によると, ソウルに 25 教会, ソウル近郊の京義道に 40 教会, その他地方に 34 教会であった. なお, 1992 年の統計は, 盧昌植によるもので, 全体の民衆教会は 7 教団, 114 教会, 15 支会, 400 名の信徒と集計されている. その中で, 首都圏に 9 支会, 79 教会が位置し, 地方には 5 支会 35 教会であり, 大部分が (大) 都市の工団隣接地域と貧民地域に位置している. 教団分布においては, キリスト教監理教 (メソジスト), キリスト教長老会, イエス教長老会の三教団に 95% 以上の教会が属しているとしている.
- 22) 民衆教会の看板を掲げながら民衆教会でない教会, 民衆教会の看板を掲げていないものの民衆教会である教会などがあり, 牧師の移動によっても教会の性格が変化してしまうことがあるため, 外部からの実態把握が困難である. また, 上部の教団が, 民衆神学系, あるいは民衆教会の実態を調査し公表することがない (より正確に言えば, 調査する必要がない) ため, 民衆神学の実態は, 民衆神学者のネットワークによってのみ把握が可能なのが実情であり, それを外部に公開している資料が 1994 年以降のものは発見できない.
- 23) 한겨레 1997 「민중교회 '방향전환」 『한겨레』 1997.05.02 15 면 생활 / 문화 기사 (뉴스) を参照.
- 24) チョン・サンシ (アンミン教会牧師) は, 1970 年代を民衆啓示事件を通じて民衆が呻き苦しむ現場に立ち連帯する教会, 1980 年代を爆発的に起きる民衆運動と連帯して共に闘争し運動する教会, 1990 年代を経済的危機とアイデンティティの危機の中, 変化する時代とともに変化し, 多様な専門性を持つ教会, 2000 年代を地域児童センター, 移住労働者宣教センター, 基地村 (主に基地周辺で売春業に従事している女性たちのための) 宣教センター, 障害者宣教センターなど民衆の生の中心で宣教する共同体としての教会と区分している. 에큐메니안 2013 “민중교회 운동은 교회의 본질 회복운동” 한신대신대원 〈민중신학과 교회〉 세미나— ‘민중교회와 생명선교’ 〈<http://www.ecumenian.com/news/articleView.html?idxno=10164>〉 (Accessed 8 Nov. 2013). 基地村の性売買に対する民衆神学的な分析は, 배근주 2013 「민중신학과 세계 평화 만들기」 김진호 · 김영석 엮음 『21 세기 민중신학』 서울 : 삼인 pp.290-298 にて言及されている.
- 25) 全景淵 1984 「민중신학의 평가」 『한국 민중신학의 조명』 서울 : 대화출판사 p.53.
- 26) 임태수 2002 : p.105.
- 27) 임태수 2002 : pp.108-115 を参照.
- 28) 「神の子」と言っても必ずイエスが自身にだけのみ作用するものではなく, 真の人間全体をそのようにみる」安炳茂 1988 : p.97.
- 29) 安炳茂 1988 : pp.88-89.
- 30) 安炳茂 1988 : pp.25-26.
- 31) 安炳茂 1988 : p.26.
- 32) 安炳茂 1988 : pp.89-90.
- 33) 安炳茂 1988 : pp.125-126.
- 34) 安炳茂 1988 : p.73.
- 35) 徐南同 金忠一訳 1989 『民衆神学の探求』東京 : 新教出版社 : p.68.
- 36) 徐南同 金忠一訳 1989 : pp.268-269.
- 37) 임태수 2002 : pp.90-98 を参照.
- 38) 徐南同 金忠一訳 1989 : p.308.
- 39) 徐南同 金忠一訳 1989 : p.307.

- 40) 徐南同 金忠一訳 1989 : p.308.
- 41) 徐南同 金忠一訳 1989 : pp.247-248 を参照.
- 42) 임태수 2002 : pp.98-100 を参照.
- 43) 임태수 2002 : p.111 を参照.
- 44) 徐南同 金忠一訳 1989 : pp.260-261 を参照.
- 45) 徐南同 金忠一訳 1989 : pp.315-316. 「二つの物語の合流」は 徐南同 金忠一訳 1989 : pp.59-115 などと言及している.
- 46) 徐南同は、労働運動を正しく導くべく自ら焼身自殺を遂げた教会青年であった全泰壹の死は、キリスト教の信仰と労働運動が一体となって合流したものであり、詩人金芝河のカトリック信仰と創作活動にもこのような合流が現われたと述べ、具体的な二人の人物の生活において、「二つの伝統の合流」が現れたとこの神学者ではない二人を高く評価している。そして、神学者がこの合流を神学的に整理したところから、民衆神学という言葉が出現し、70年代の中頃から、その様相と活動を具体的に現わすようになったとしている。徐南同 金忠一訳 1989 : pp.315-316 を参照.
- 47) 임태수 2002 : pp.85-86 を参照.
- 48) 임태수 2002 : p.110 を参照.
- 49) 임태수 2002 : pp.110-111 を参照.
- 50) 임태수 2002 : p.111 を参照.
- 51) 임태수 2002 : pp.114-115 を参照.
- 52) Q 資料(福音)は「マタイによる福音書」と「ルカ福音書」の両方に重複されて出るイエスの話だけ集めた福音で、奇蹟を行って復活したイエスの活動ではなく、生前のイエスの実像に近い話のみを集めたイエスの言葉資料で、現存していない仮説上の資料.
- 53) 김명수 2009 『큐복음서의 민중신학』 서울 : 통나무 pp.26-28 を参照. 徐南同も Q 資料についてその重要性を指摘している。徐南同 金忠一訳 1989 : p.269 を参照.
- 54) 정강길 2004 『화이트헤드와 새로운 민중신학』 서울 : 한국기독교연구소 pp.39-40.
- 55) 정강길 2004 : pp.40-41 を参照.
- 56) 정강길 2004 : p.37.
- 57) 정강길 2004 : pp.40-41 を参照.
- 58) 정강길 2004 : pp.87-88 を参照.
- 59) 정강길 2004 : p.89 を参照.
- 60) 정강길 2004 : p.94 を参照.
- 61) 김진호 김영석 편저 2013 『21 세기 민중신학 세계 신학자들 안병무를 말하다』 서울 : 삼인などがその代表的な研究結果.
- 62) 권진관 2012 『민중신학 에세이』 서울 : 동연 p.81 を参照.
- 63) 권진관 2012 : p.80.