

## 韓国民衆神学の歴史と現在

崔 亨黙／李 相勁（訳）

### 1. 民衆神学について

世界的「市民権」を持って通用する韓国固有の概念として、「キムチ」と「オンドル」をあげることができるだろう。特異な点は、「民衆」という言葉もその中に入っていることである。それは全面的に「民衆神学」（Minjung theology）のおかげである。世界神学界で「民衆」は翻訳されないまま、韓国固有の概念としてそのまま通用する。それはその概念が韓国固有の歴史とその特性を含んでおり、他の概念で翻訳されるよりそのまま使われることが韓国固有の歴史的脈絡で形成された民衆神学の特性をよくあらわすことから受け入れられたと思われる。実際、世界的次元で韓国キリスト教に対しては二つの点が注目されている。一つは短い宣教の歴史にもかかわらず急成長した点であり、もう一つは韓国のキリスト者が民主化と人権のための闘争に積極的にかわり、自身の固有な神学を形成した点である。世界神学界で民衆神学は韓国固有の神学だけでなく、韓国キリスト教を代表する神学として評価されている。

また、民衆神学は韓国の学界でも単にキリスト教理論としてではなく、現代の韓国社会に成就した自生的理論の中の一つとして評価されている。十数年前、『教授新聞』で近代学問100年の間に考案されたさまざまな理論の中の20個を挙げたことがあるが、民衆神学もその目録に掲載された。<sup>(1)</sup> それは民衆神学固有の理論的成就に対する評価を含蓄して

いるといえる。だが、それは民衆神学独特の成就というよりも、韓国近代化過程で形成され、すでにさまざまな学界で共有された民衆意識に対して、どの分野よりも真剣に深く研究してきた民衆神学の理論的成就に対する適切な評価を含んでいるといえるだろう。

民衆神学が韓国の民衆運動における証言で形成されたというのはよく知られた事実である。その民衆神学が一つの明確な神学的傾向として形成されて、広く知られるようになったことには一連の過程がある。民衆神学の萌芽は1973年「韓国キリスト者宣言」で明確に示され始めた。それは経済開発が本格化される中、次第に権威主義に走り、ついに維新体制を確立して正常な憲政を中断した朴正熙（パク・チョンヒ）政権に対する韓国キリスト教の全面的な抵抗宣言で、以前から展開してきた韓国キリスト者の社会的実践の根拠を神学的に明確にした。ここでイエスが「圧迫されている人々」「貧しい人々」「弱い人々」「蔑視されている人々」と共におられたように、韓国のキリスト者もその人々と運命を共にしなければならないと告白したことは、明らかに民衆神学の萌芽としての性格を持っている。1975年2月徐南同（ソ・ナムドン）の『イエス・教会史・韓国教会』<sup>(2)</sup>にてその立場が明確となり、そして同年4月安炳茂（アン・ビョンム）の『民族・民衆・教会』<sup>(3)</sup>にて、次第に神学的に整えられ始めた。「民衆神学」が一つの概念として初めて登場することになったのはやはり同年4月徐南同の『「民衆の神学」について』<sup>(4)</sup>からであった。そしてその問題意識を共有した人々の中で合意した概念として、「民衆神学」という言葉が使われ、1979年韓国で開かれたアジアキリスト教協議会（CCA）神学協議会においてその概念が国際的に通用し始めたのもこの頃からである。

しかし実際の民衆神学が形成されたのはそれに先立つこと1960年代末から1970年代初めの韓国の政治社会的背景においてであった。1970年11月13日に韓国社会に衝撃を与えた一つの事件があった。平和市

場労働者全泰堯(チョン・テイル)の焼身事件であった。その事件は、1960年代以来経済開発の実質的主役であったにもかかわらず、その正当な代価を保障されることなく周辺勢力に転落した「民衆」の問題を全面的に提起した事件であった。

民衆神学は民衆事件の証言により形成された。ここで民衆神学の形成に主導的役割を担った人々が自ら「民衆経験」をすることになったという点を看過してはならない。民衆神学の形成に主導的役割を担った人々の大多数は学校を解職されたり、監獄に閉じ込められたりといった経験をした。民衆事件を目撃して自ら進んで民衆経験をすることになった神学者が、民衆の観点で新しく神学的省察を試みたのがすなわち民衆神学となった。

## 2. 民衆事件の証言として民衆神学

民衆神学の特異性は民衆を神学する観点を出発点にして、そこから歴史を再解釈する一方、神学自体を再構成したことにある。そのような神学的観点が韓国の歴史においてどのような意味を持つのかを明確に理解するために、韓国近現代史で「民衆」が持つ意義について先に調べる必要があるだろう。

### 1) 1970年代韓国社会の脈絡で本格的に概念化された「民衆」

「民衆」は1970年代韓国社会で独裁政権に対する抵抗運動が発展する中でその主体を意味する重要な概念として使われ始めた。一連の社会的抵抗運動が「民衆運動」と呼ばれると同時に「民衆」に対する認識は経済学、社会学、歴史学、文学、宗教および神学などの領域で世界を認識する見解と方法を含蓄する重要な概念に位置付けられるようになった。ここで「民衆」は、政治・経済・社会的矛盾関係の中で抑圧と収奪を受

けて、同時にその抑圧と収奪を克服するために抵抗する主体として認識された。<sup>(5)</sup>

このような「民衆」の概念が1970年代に新たに浮かび上がった理由は、韓国的近代化が本格化する時代的脈絡と重なるためであった。資本主義的産業化の経済開発が加速化する中で「民衆」はその経済開発を可能にする実質的主役であったにもかかわらず、経済開発のための動員の対象とみなされただけで正当な権利の主体として認められなかった現実、民衆の抵抗を触発した。結局そのような抵抗の主体として歴然と登場した民衆の実体を認識する中で、民衆の概念は韓国社会を眺める視点と方法を含蓄する重要な概念として位置付けられるようになった。

## 2) 韓国近現代史での「民衆」の登場

「民衆」は1970年代韓国社会の脈絡ではじめて発見されたのではなかった。遡ってみれば朝鮮の封建体制解体期、すなわち近代的秩序が胎動する時期にその起源を置いている。

朝鮮の封建体制の下で支配層と区別される対象を称する言葉で最も広く通用する概念は、「人民」であった。この時「人民」は統治者の庇護を受けなければならない「赤子」を意味していた。<sup>(6)</sup> 朝鮮の統治理念の一つで「民本」思想があるが、それは権利の主体として人民を統治体制の基本としなければならないという意味ではなかった。人民はあくまでも統治の客体とみなされ、君主の為政の核心として「愛民」「為民」「畏民」は赤子としての人民を庇護しなければならないという性理学的世界観の表現にすぎなかった。このような世界観によって後押しされた封建体制の中で人民は状況を把握して各自生業に従事した。

その反面、「民衆」は統治の客体から統治の主体として意識の転換を成し遂げた新しい人民として登場する。「民衆」の誕生はすなわち近代の誕生を知らせるということであった。17世紀以来徐々に進行した封

建体制の解体過程のさまざまな契機を通して、人民は主体として自覚をするようになり、19世紀民乱の時代において「民衆」という新しい名前で登場した。例えば1894年3月東学農民軍の檄文は蹶起の主体を「民衆」と呼称している。

自生的近代化の道が挫折して外勢の侵入と共に韓国社会が国際的な資本主義秩序に編入される頃、「民衆」に対する意識はさらに明らかな形態で登場した。申采浩(シン・チェホ)の「朝鮮革命宣言」(1923)で「民衆」は「人民」と明確に区別された意味で使われている。「人民」が国家統治の客体として認識されたのに対し、「民衆」は自らのために立ち上がる主体として認識されている。また、主体としての民衆の自覚、すなわち社会的矛盾に対する自覚的認識を意味する「民衆意識」に対する認識も明確にあらわれている。

1970年代以後、新たに浮かび上がった「民衆」は、解放と朝鮮戦争以後断絶した民衆運動の復元とその脈絡を同じくしている。この時、「民衆」の意義は基本的に近代の胎動と共に登場した新しい主体としての「民衆」に対する認識の延長線に置かれることになった。その結果、韓国社会で民衆は一次的に封建体制の矛盾に対する抵抗から始まって植民支配勢力に対する抵抗の過程で、そして本格的な産業化と民主化の過程で自分の役割を明確に示した勢力として認識された。

### 3) なぜ「民衆」か？

西欧の歴史において典型的な近代化の過程で、資本制の形成と共にブルジョア市民階級と同時にそれに対立する労働者階級が形成された。ここで「市民」は封建体制に抵抗する新しい主体として登場し、「労働者階級」はその市民が主導する資本制的秩序の下で、資本の束縛から抜け出そうとする主体として認識されてきた。韓国社会もまた資本制社会を形成するほどブルジョア市民階級と労働者階級の形成という典型的な社会

階級関係の構成を備えていた点では例外ではない。

それにもかかわらず、韓国社会で「市民階級」または「労働者階級」の代わりに「民衆」が歴史の主体として浮上ったことは、近代資本主義形成の複合的性格と同時に韓国近代化の歴史的特殊性から始まる。まず資本主義形成の複合性は、封建体制に代わる資本制的秩序が純粹な形態で全一的に社会を支配する形態で形成されたことではなく、既存の秩序が一定部分温存される中で、複合的社会形態（社会構成体）を構成して具現されてきた性格をいう。ここで支配勢力と被支配勢力の構成もまた、その複合的性格を反映するほかない。韓国社会は自生的近代化の道が遮断されたまま外勢によって強制的に国際的な資本制秩序に編入される歴史的過程を経て、政治的に外勢の支配が終焉した以後にも相当部分その影響を受ける複合的な経路をたどることになった。韓国の近代化はブルジョア的市民階級主導による典型的な資本制確立を通じた過程とは全く違う過程を経て成し遂げられた。民衆はこのような過程で形成された非常に複合的な社会的勢力としての性格を持っている。このような事情は民衆の構成が局面により非常に流動的で躍動的な性格にならざるをえないことを示唆する。

#### 4) 民衆事件の証言として民衆神学

民衆神学は韓国近現代史で登場したまさにその民衆を神学の出発点にしている。安炳茂と共にまた他の民衆神学の「定礎者」である徐南同はいわゆる歴史の主体として民衆の意義をこのように集約した。すなわち民衆は「生活価値を生産して世界を変革させて歴史を推進してきた実質的主体であり、支配権力から疎外・抑圧されて賤民・罪人として転落した」が、「歴史の発展によって自分の外化物である権力を元のところに戻して神の公義の回復を主体的に導いて、それによって救いを成就するようになった」ということである。<sup>(7)</sup>

安炳茂はまたこれと差異がない民衆認識を共有している。ところで安炳茂が民衆の主体性をいうところで特異な点は「民衆事件」の意味を強調するという点である。安炳茂は「事件」の概念を実存主義神学者ブルトマンから借りてきた。ブルトマンにとって「事件 (Ereignis)」はイエスの十字架事件を通じてあらわれた神的救いの事件として、一度きりの事件に終止せず時間と空間を超越した普遍的性格を持つことであった。ブルトマンにとってその事件の意味は信仰を通して実存的体験の性格を持つことであった。<sup>(8)</sup> しかし安炳茂はその事件の意味を歴史的地平で再解釈した。安炳茂は特に民衆イエスが起こした事件に注目した。<sup>(9)</sup> 安炳茂はイエスを個人的人格として把握するのを拒否して集団の人格を代表すると理解した。したがって「民衆イエス」はイエス自身が民衆を代表するという点を意味し、同時にいつも民衆と自身を同一視する中で共にいるということの意味する。ここでイエスと民衆は分離しない。一方は主体になって、一方は客体になる関係ではない。渾然一体として主体を形成する。安炳茂は渾然一体としてその主体が起こした事件の中で歴史的イエスの真の姿を探す。その事件は二千年前ガリラヤ歴史的現場で起きたただ一度きりの事件で終わらない。それはあたかも「火山脈が噴出」するように、絶えず歴史の中で再現される。安炳茂が全泰壺事件をためらいなくイエス事件であると語ったことはそのような脈絡からである。

安炳茂はまさにその民衆事件を証言することが民衆神学の核心的課題であると明らかにした。イエスと民衆は解放事件の中で一つになる。安炳茂が事件の意味を強調する時、一番重要な焦点は民衆の自己超越の性格であった。安炳茂は多くの歴史的イベントの中で民衆が自己超越をするのをみると力説した。例えば全泰壺事件の場合、「自分の苦痛の問題を自分個人に限定させないで労働者全体の問題に昇華させたところで民衆的メシア像があらわれる」とみた。<sup>(10)</sup> それは全泰壺がすなわちメシアとい

うことを意味するのではない。全泰壺事件の中に民衆のメシア的力能が現存するという意味である。このような意味で安炳茂が強調したイエスと民衆の同一視は世間に誤解されているようにいわゆる存在論的同一視とは異なっている。それは徹底して事件の地平の中での同一視を意味する。

民衆事件に対する安炳茂のこのような理解は有史以来、現在に至るまで相変らず威力を発揮する多くの政治的メシアニズムに対する深い省察を含んでいる。金容福(キム・ヨンボク)は「政治的メシアニズム」と「メシア的政治」を区別して、民衆の中で民衆を主体化する「メシア的政治」の模範としてイエスの道を強調し、<sup>(11)</sup> 安炳茂の民衆事件論は真の主体として民衆の役割に対する根本的省察としての性格を持っているとしている。安炳茂の民衆事件論の展望でみる時、民衆は単に救いの対象でなく事件の中で自分超越を経験する中で、自ら救いに参加する。安炳茂においては、歴史的イエスはまさにその民衆事件の最も明らかな一つの典拠であった。

安炳茂の民衆事件に対する洞察は、聖書でイエスの周辺に登場する「オクロス(oklos)」に対する理解を基盤としている。それは当代の時代的問題意識と正面から対決した聖書学者として安炳茂の際立った貢献の一つである。マルコによる福音書の用例によって把握したオクロスは特定の集団への帰属性を持つことができなかつた多様な人々として、あえて個別化しようとするならば「病人」「飢えた人」「徴税人」「罪人」「娼婦」などで具体化される人々であった。その人々が通常「罪人」と呼ばれたという事実が示したように、その人々は既存の体制から排除された人々であった。イエスはその人々を無条件に包容して、神の国の主体であると宣言した。イエスは既存の通念によって「何かの価値」を強要する方式ではなく、その人々の「要請に応じて」その人々と「一致の立場」に立つことによって、そのようにした。<sup>(12)</sup> 安炳茂はその一致の中で起



きる「事件」に注目し、その事件はあたかも「火山脈が噴出」するように歴史の中で再現されるとみたのである。

安炳茂が聖書のオクロスに注目して、それを今日の民衆を理解する上で一つの凡例にしているのは、民衆神学の民衆論が今日における世界的現実の中でも重要な意味を持つことができるということを示す重要な成就に該当する。その民衆論は、今日の世界で排除されて、さらには忘れ去られているが、それで新しい世界の主役になることができる主体たちを示唆している。

### 3. 民衆神学世代論と民衆神学のさまざまな傾向

#### 1) 民衆神学世代論

民衆神学の歴史とその類型を理解する方法としての「世代論」は、厳密に言えば「神学者たち」ではなく「神学の傾向」を分類することで、民衆神学の連続性と「差別性」を分別することができる方便である。一般的に1970年代の反独裁民主化運動の状況で展開した民衆神学を第1世代、1980年代変革的民衆運動の状況で展開した民衆神学を第2世代、1990年代以後民衆神学を第3世代とされている。

第1世代民衆神学は、1960・70年代、突進的近代化過程で疎外された民衆の発見で触発された。1970年全泰壺事件の衝撃と共にキリスト教神学は自分の視座を新しく設定する。「民衆事件」を証言しようとする神学は、韓国の近代化に対する根本的な省察と共にその事件を証言するには適合しない以前のキリスト教と神学伝統に対しても批判的に省察した。西欧的合理性に基づいた支配的談論に対する抵抗としての当時の民衆神学は「預言者」的洞察に近かった。それは民衆神学者たちが自ら表現するように「証言の神学」であり「反神学」「脱神学」であった。

1980年光州（クァンジュ）民衆抗争と共に第2世代民衆神学が展開さ

れる。1980年代は韓国的近代化の代案として反資本主義的戦略とアメリカに対する新しい認識と共に、民族解放戦略が全面に浮上し、急進的な学生運動の爆発的成長および労働者階級運動の形成と共に代案的理念としてマルクス主義の受容が本格化された。この時期の民衆神学は民衆運動との連帯を重要な課題に設定して、その連帯のための代案的理論の摸索に重点を置いた。政治経済学的認識と神学的認識を結合した「物の神学」が形成されたことはその結果であった。マルクス主義政治経済学に接近した第2世代民衆神学は第1世代民衆神学の多様な可能性を狭めたようにもみえるが、これは当代の尖鋭な問題意識による真剣な試みであった。

現実社会主義体制の没落と地球化（グローバル化）で特徴付けられた1990年代以後、その歴史的地平は第3世代民衆神学を胎動させた背景になる。国家ないしは民族を中心にする近代的境界化が解体されていく中で、より多様で精巧な支配の様式を具現している地球化の現実新しい解放戦略を求めている。第3世代民衆神学は、そのような現実に対応して政治経済学的認識を補完する認識の枠組みで文化政治学的認識を受容する。あわせて巨大談論と微視談論の統合を追求して、権力の多様な支配の様式に注目して民衆神学の権力解体的特性を強調した。

以上のように脱西欧神学企画として「反神学」ないしは「脱神学」の系譜を形成している世代別民衆神学は韓国社会の危機に対する「介入言語」として神学の性格を明確にしている。

## 2) 最近民衆神学のさまざまな傾向

しかしその世代別区分法で包括されない多様な民衆神学「傾向」もある。例えば世代別区分の範疇に入っていないが反神学の系譜で分類できる民衆女性神学および民衆宗教神学などがある。「民衆の中の民衆」と呼ばれる女性の視点を強調する女性民衆神学は、家父長的テキストとし

ての聖書の再構成まで主張する急進性を帯びている。民衆宗教神学はよく「土着化神学」と呼ばれた神学の伝統で、急進化された一つの流れとして宗教間対話の根拠を民衆解放事件に置いている。大体の宗教間対話の神学モデルが宣教論的次元に留まって事実上オリエンタリズムの限界を持つ反面、民衆宗教神学は創造的韓国神学として民衆神学と傾向を共にしているといえる。

このような「反神学」の系譜と大別される他の民衆神学の傾向で「神学的再構成」の試みもある。反神学の系譜につながる民衆神学と異なり「神学的再構成」の試みは神学の場として教会を強調すると共に伝統的神学との対話を重視する。このような「神学的再構成」の試みは、西欧神学との「差別化戦略」を取る傾向と同一化の戦略を取る傾向に分かれる。「差別化戦略」は、事実上西欧神学の主な教義を前提にしながらも韓国の伝統で再発見された価値などの意味を「再照明」しようとする方式で、同一化の戦略は西欧神学の教義に照らして民衆神学を純化しようとする方式であらわれている。

また一方で今日、民衆神学のさまざまな流れの中の一つで「訓詁学的」民衆神学もある。大体第1世代民衆神学の陳述をそのまま取ってきて今日の議論を評価しようとする傾向をいう。訓詁学が古文に対する解釈を志向するという点で、過去の陳述をそのまま引用することを好む傾向は「訓詁学的民衆神学」というよりは「民衆神学根本主義」とみるほうがより適切かもしれない。

- \* 反神学または、脱神学系譜—世代別民衆神学: 第1世代, 第2世代, 第3世代  
(民衆) 女性神学 / 民衆宗教神学
- \* 神学的再構成の試み———西欧神学との「差別化戦略」  
西欧神学との同一化戦略
- \* 「訓詁学的」民衆神学または「民衆神学根本主義」

系譜学的にみても、その他のさまざまな傾向でみても、もう民衆神学は単一な色調を持った神学ではない。それにもかかわらず、民衆神学は現在進行形の神学として固有の特性を持っている。その特性は「民衆事件」を神学的省察の出発点にしていることである。

#### 4. 今日の歴史的地平における民衆神学の意義と展望

民衆神学者安炳茂は韓国で神学することを幸せに感じると語った。<sup>(13)</sup> その理由は、現場で神学をしているという事実からであった。安炳茂は、西欧の神学が現場から欠如しているのに対して、民衆神学は生き生きとした民衆の生活現場を基盤としていることに誇りを持っていた。<sup>(14)</sup> 安炳茂が語った通り民衆神学は民衆事件を証言する神学であり、安炳茂が民衆事件を認識して神学を広げたその期間は韓国の民衆運動が形成されて活発に繰り広げられていた時期だったことを勘案すれば十分に共感することができる。

ところで1980年代に安炳茂が西欧神学に対して感じた問題の状況は、今日の韓国民衆神学にも適用されるかもしれない。民衆運動が過去の様相とは異なり、しばらく民衆運動と直結した民衆神学的省察が活発になされないようにみえてきた。その点で1970～1980年代の民衆神学が持っていた活力が弱まったことは事実である。

しかしその状況が民衆神学の問題意識と神学的方法が持つ意義そのものを否定しているのではない。民衆神学が民衆「事件」を証言することとする時、その強調点は民衆が自分の限界を超越して主体として運動を形成していくことにある。ところで民衆神学は民衆「事件」以前に明確に存在する民衆「実在」に対する認識を看過していない。民衆の実在とは多様な形態で経験している民衆の苦難の生活の現実を意味する。

今日、現実にはもはや苦難の民衆の問題はなくなったのだろうか？ 地

球化された世界経済は非常に多層的な差別的位階秩序を伴っている。人々の経済的状态と生活の質はより一層公平になったのではなく、より一層深刻な格差を生むことになった。全世界的に不安定な労働が日常化されて、それに沿う労働階級の周辺化現象が顕著になっている。同時に非常に多様な差別化現象が深刻化されている。差別化された社会の中で苦痛を受けている人々は非常に多様な名前を持っている。その人々は「民衆」という単一な名前よりは、各社会ごとにそれぞれ違った非常に多様な名前と呼ばれている。

そのような人々の苦しい人生が実在する限り、民衆神学の問題意識とその神学の方法が持つ意義は消えない。かえって地球化された今日の世界現実の中でその問題意識はより一層求められているといえる。

## 注

- (1) 교수신문 편, 『오늘의 우리 이론 어디로 가는가 - 현대 한국의 자생이론 20』, 서울: 생각의나무, 2003.  
教授新聞編, 『今日のわたしたちの理論どこへ行くのか-現代韓国の自生理論 20』, ソウル:センガクウィナム, 2003.
- (2) 《기독교사상》1975년 2월호에 처음 발표된 이 글은 나중에 서남동, 『민중신학의 탐구』, 서울: 한길사, 1983, 11~27 쪽에 수록되었다.  
『基督教思想』1975年2月号に初めて発表されたこの論文は後に徐南同, 『民衆神学の探求』, ソウル:한길사, 1983, 11~27頁に収録された。
- (3) 《기독교사상》1975년 4월호에 처음 발표된 이 글은 나중에 NCC 신학연구원 회 편, 『민중과 한국신학』, 서울: 한국신학연구소, 1982, 17~26 쪽에 수록되었다.  
『基督教思想』1975年4月号に初めて発表されたこの論文は後にNCC 神学研究委員会編, 『民衆と韓国神学』, ソウル:韓国神学研究所, 1982, 17~26頁に収録された。
- (4) 《기독교사상》1975년 4월호에 처음 발표된 이 글은 나중에 서남동, 앞의 책, 29~35 쪽에 수록되었다.

- 『基督教思想』1975年4月号に初めて発表されたこの論文は後に徐南同, 上掲書, 29~35頁に収録された。
- (5) 정창렬, “백성의식·평민의식·민중의식”, 한국신학연구소 편, 『한국민중론』, 서울: 한국신학연구소, 1984, 157~158쪽 참조.  
 チョン・チャンリョル, 「民意識·平民意識·民衆意識」, 韓国神学研究所編, 『韓国民衆論』, ソウル: 韓国神学研究所, 1984, 157~158頁参照。
- (6) 송호근, 『인민의 탄생 - 공론장의 구조변동』, 서울: 민음사, 2011 참조.  
 ソン・ホグン, 『人民の誕生 - 公論の場の構造変動』, ソウル: 민음사, 2011参照。
- (7) 서남동, 앞의 책, 46쪽.  
 徐南同, 上掲書, 46頁。
- (8) R. Bultmann, Kerygma und Mythos, Bd. I, Hamburg, 1967, p. 67; 김명수, 『안병무의 신학사상』 서울: 한울, 2011, 139쪽 참조.  
 R. Bultmann, Kerygma und Mythos, Bd. I, Hamburg, 1967, p. 67; 김·미ヨンス, 『安炳茂의 신학思想』 서울: 한울, 2011, 139頁参照。
- (9) 이하 민중사건의 의미에 대해서는 안병무가 곳곳에서 이야기하고 있지만, 특별히 그 의미를 집약한 것으로는 안병무, 『민중신학 이야기』 서울: 한국신학연구소, 1987, 86~128 참조.  
 以下民衆事件の意味については安炳茂がさまざまな場所で話しているが, 特にその意味を集約したことは安炳茂, 『民衆神学を語る』 서울: 韓国神学研究所, 1987, 86~128頁参照。
- (10) 안병무, 앞의 책, 116쪽.  
 安炳茂, 上掲書, 116頁。
- (11) 김용복, 『한국 민중과 기독교』, 서울: 형성사, 1981, 109~123쪽.  
 金容福, 『韓国民衆とキリスト教』, 서울: 히온손사, 1981, 109~123頁。
- (12) 안병무, “예수와 오클로스”, NCC 신학연구위원회 편, 앞의 책, 86~103쪽.  
 안병무는 여기서 ‘오클로스’에 대비되는 개념이 ‘라오스 (laos)’라고 지적하고 있다.  
 安炳茂, 『イエスとオクロス』, NCC神学研究委員会編, 上掲書, 86~103頁。安炳茂はここで「オクロス」に対比される概念が「ラオス (laos)」と指摘している。

- (13) 안병무, 『민중신학 이야기』, 28 쪽.  
安炳茂, 『民衆神学を語る』, 28頁。
- (14) 안병무, 앞의 책, 71 쪽.  
安炳茂, 上掲書, 71頁。