

# 韓国民衆神学の現況と聖書解釈の問題

方 俊 植

## 1. はじめに

1970年代の韓国の社会状況を背景に形成され、1970年代から80年代にかけて韓国の民主化運動や人権運動に大きな影響を及ぼした「民衆神学」は、一時は韓国を代表する神学として注目を集めた<sup>1</sup>。そして、その民衆神学が標榜した斬新な内容から、韓国のキリスト教はもちろんドイツや日本においても話題になった。民衆神学の大きな特徴としては、歴史の主体として民衆を捉え、社会の貧困層など、抑圧され、疎外された階層こそが歴史の担い手であることを明らかにすることによって、「苦難」の過程における民衆こそが歴史的主体であることを明確に示したことと、それに相応しい聖書解釈を行ったことである<sup>2</sup>。

こうした民衆神学の主張の背景には、西洋の伝統的な神学に対する強い批判が内在している。その批判とは、西洋の伝統的な神学が観念的かつ学問的な研究に傾いているから、現実的な生の問題に直面している一般の人々にとってはあまりにも理想的であるということである<sup>3</sup>。すなわち、民衆神学こそが、生活

1 大貫隆は韓国の民衆神学に関して、「1970年代に韓国の民主化闘争の歴史的コンテクストの中から生まれた多面的、複合的な運動である」と述べている。『福音書研究と文化社会学』、岩波書店、1991年、324頁。

2 徐南同著、金忠一訳『民衆神学の探究』、新教出版社、1989年、198頁。

韓国の民衆神学を代表する人物である徐南同(ソ・ナムドン)によると、「韓国の民衆神学とは、韓国史における民衆伝統と聖書的な民衆伝統を、相互に照らし合わせながら見ようとするものである」という。

3 チェ・スウィル、『イエス、民衆、民族—安 炳茂博士古稀記念論文集』、韓国神学研究所、1993年、591頁。

の現場を中心とする神学であり、民衆とともに実践を重視する神学であることを標榜するのである。

しかし、民衆神学は韓国の民主化とともに、その影響力を失い、今日においては過去の遺産のように扱われている。民衆神学の衰退を一言で纏めることは難しいものの、一般的に、韓国では「民衆」と言われる対象の存在が不明確になったことが原因であると言われている。

このような状況の中、今日における世界経済の情勢を考えると、被支配層の立場でその人々のための神学であった「民衆神学」の精神が必要であって、「民衆神学」を新たに考察することは有効であると思われる。なぜなら、世界経済のグローバル化は、より利益を生み出し経済成長を促進させることによって、豊かな生活環境をもたらすように見えるものの、一部の地域における富の集中、国や地域による不均等な発展など、失業率の増加はもちろん、新たな格差社会を生み出しているからである。すなわち、世界経済はグローバル化によって、より不安定な局面に陥っているのである。

本稿では、民衆神学が生み出された背景と、民衆神学の聖書解釈の内容を概観した上、民衆神学における聖書解釈の問題を取り上げ、今日における民衆神学の状況と課題をグローバル時代という問題を念頭におき新たな観点からの分析を試みる。

## 2. 民衆神学の背景と民衆

韓国における民衆神学を本格的に議論する前に、その民衆神学が形成された背景と社会における「民衆」の位置づけは重要な問題であろう。前述したように、

---

徐南同(ソ・ナントン)は西洋の神学について、次のように述べている。「西洋神学は、生活とは関係のないアカデミズムへの虜になって、二元論的であり、現実における総体的な認識と実践を指向しない。… … 西洋の教義神学は支配者の神学として、既存の社会理念を正当化する機能を果たすということである。」しかし、問題点は、民衆神学が批判を行う西洋神学というのが、具体的に何を指示するのかについては不明確である。引用の訳は筆者により。

韓国の民衆神学の形成と1970年代の韓国社会の諸事情とは密接な関わりがある。すなわち、民衆神学を理解するためには、1970から80年代かけて、韓国社会の全般的な事情を把握する必要がある。まず、注目すべき点は1961年5月軍事政府の樹立とともに始まった「経済開発5カ年計画」である。その「経済開発5カ年計画」によって1970年代は韓国が高度経済成長を成し遂げる真最中であった。このような状況の中、1972年から開始された第3次経済開発5カ年計画の基本精神とその中身には、当時の韓国社会の状況がよく反映されている。なぜなら、3次経済開発の基本精神は「調和された成長・安定・均衡」であったが、それは、これまで経済成長によって得られた富が、農業、漁業を中心とした低所得層や都心の労働者などにはうまく分配されなかったことを意味するからである。

したがって、3次経済開発においては成長を優先するより、国民全体の生活水準向上とともに所得の均等な分配に重点がおかれている<sup>4</sup>。注目すべき点は、天然の資源が少ない韓国において高度な経済成長を支えたのは、農村などから都心に移住してきた労働者であったということである。朴聖俊（パク・ソンジュン）は、労働者の問題に関して、次のように述べている。

「…農村から根こぎとなって大都市に移住して来て、町周辺の無許可のバラック村に生活しながら、零細企業の劣悪な労働環境の中で低賃金で酷使され、病気になるって死んでいく底辺民衆の実情は、世間にあらわにならぬまま、隠されていた<sup>5</sup>。」

こうした状況のなか、ソウルの清溪川（チョンゲチョン）の平和市場で裁断工として働いていた全泰堯（チョン・テイイル）が、「労働基準法」などの厳守

4 同書、431頁、ベン・ヒョンユンの論文によると、第2次経済開発の期間においては、年10%以上の経済成長を達成したが、3次経済開発においては年平均成長率の目標を8%位下向に調節したのである。しかし、こうした経済政策にも関わらず3次経済開発の期間中にも10.9%という高い経済成長率を達成した。

5 朴聖俊著、『民衆神学の形成と展開——1970年代を中心として——』、新教出版社、1997年、212頁。

を訴え焚身自殺する事件が起きた。この全泰壺の事件は当時の韓国社会に大きな波紋を呼び、労働問題に対して考える切掛けになったのである<sup>6</sup>。すなわち、全泰壺の義なる死によって、学生、労働者、宗教家などを中心とする民衆の運動が、当時の政治の状況と重なって独裁政権に反対する民主化運動に発展したのである。そして、こうした社会の状況のなかで、被支配階級である「民衆」を代弁するために「民衆神学」は生まれたのである。もちろん、研究者によっては、民衆神学の根を五千年にわたる歴史や、韓国キリスト教における民族・民衆的伝統から求める場合もある<sup>7</sup>。確かに、韓国の歴史を振り替えてみると、

韓国開発研究院からの資料によると、60年代の人口移動は、農村から都市への移動が57%以上で、全体人口移動の半分以上を示している。〈表Ⅲ-4〉は、韓国開発研究院の研究調査報告第76-01巻から抜粋したものである。

〈表 Ⅲ-4〉 農村・都市間 人口移動(1965~70)

(단위 : 千名)

轉出地 \ 轉入地	(1) 都 市	(2) 農 村	(3) = (1)+(2) 轉 出 者	(4) 非 移 住 者	(5) = (3)+(4) 1965年人口 <sup>1)</sup>
(1) 都 市	669.9 (21.00)	377.8 (11.84)	1,047.7 (32.85)	8,766.9	9,814.6
(2) 農 村	1,844.5 (57.84)	297.1 (9.32)	2,141.6 (67.15)	15,163.0	17,304.6
(3) 轉 入 者	2,514.4 (78.84)	674.9 (21.16)	3,189.3		
(4) 非 移 住 者	8,766.9	15,163.0		23,929.9	
(5) 1970년 人口 (5歲이상人口)	11,281.3	15,837.9			27,119.2

註 : 1) 1965.10.1 現在 人口中 1970.10.1 現在 5歲이상 生存人口數

이 表에 나타난 1965年 農村人口는 1966年 인구「센서스」결과에 生殘率을 적용하여 調整한 農村人口에 비해 60萬이상이 적다. 따라서 「1965~70年」 5年間의 「農村→都市」의 移動人口推計에 많은 누락이 있는 것으로 해석된다.

6 同書、二十五頁。朴聖俊は、全泰壺の義なる死に対して次ぎのように論じている。「全泰壺の義なる死は、現実の桎梏の下に抑えつけられて人間らしい生を奪われていた民衆たち、特に若い労働者たちに非常に衝撃を与え、瀕死状態であった韓国の労働運動に新しい活力を吹き込んだ。」

7 同書、217頁。

民衆による運動や行動—民衆の概念が問題になるかもしれないが一などの痕跡を見つけることは容易である。そして、今日の民衆神学の展開において民族の伝統や文化の影響を無視することもできないのであろう。

しかし、明確なのは、1970年代の社会状況が民衆神学の展開に大きな起点になったということである。では、「民衆神学」における民衆とはいかなる集団なのか。たとえば、徐南同は支配階層から人々の権利や民族の主体性を取り戻そうとした勢力を「民衆」と定義するのである。要するに、徐南同における「民衆」とは、単なる支配階級に対する被支配階級を意味するのではなく、歴史の主体として、あるいは主人として歴史を発展させる者が「民衆」である<sup>8</sup>。その反面、安炳茂（アン・ビョンム）は「民衆」を定義することに関して否定的である。安炳茂は次のように述べている。

「私は民衆を一言で語ることを拒否している。西洋の学問はすべてを概念化し把握している。私は違う。民衆を説明すると概念になる。そして、概念が成立するとその概念は実体とかけ離れた概念になってしまうのである。その次は生きている実体ではなく、死んだ概念と戦わなければならないのであろう<sup>9</sup>。」

「民衆」に関して、一言で語ることを拒否している安炳茂であるが、彼がマルコ福音書における「オクロス」に注目し、「オクロス」論を展開することから、安炳茂における民衆のイメージは「マルコ福音書」におけるオクロスに近いことが推測できるのである。

### 3. 民衆神学とその聖書的な根拠

これまで、民衆神学の形成の背景と「民衆」の概念について考察を行った。

---

<sup>8</sup> 同書、324頁。徐南同は、いく人かの民衆神学者たちは、民衆の概念をルカによる福音書の一四章の一四節以下で求めていると指摘する。

<sup>9</sup> 安炳茂著、『民衆神学物語』、韓国神学研究所、1990年、p.27頁。

民衆神学の特徴は、前述したように「民衆の目」もしくは「民衆の立場」から聖書を解釈することであった。安柄茂とともに、民衆神学の第1世代ある徐南同は、「聖書の典拠」という言葉を用いて、聖書における歴史観や歴史的な事件にその焦点を置く。

「たとえ聖書の内容が膨大であるとしても、その中には中心的な核心思想があるのである。そして、このような核心思想は、生命体の核と同じように、重要な役割を果たすものである。そして、聖書の最大の特徴は、それが歴史的な記録であることを極めて強調したい<sup>10</sup>。」

このような徐南同の試みは、一部の神学者たちの批判—民衆神学は聖書のある部分だけを強調し、利用しているのではないかという批判—に対する応答でもある。注目すべき点は、徐南同は旧約の執筆の時期から聖書の歴史の具体的な出発を「事件」に求めることである。そしてその根拠として、聖書の中で「最も初めに書かれたのは、士師記第5章に出てくるデボラとアビノアムの子バラクの歌であって、これはイスラエルがカナン侵攻に成功し、そして一番初めに歌ったものである<sup>11</sup>」と指摘している。

「アダム、アブラハム、ノアの物語は、以前にあったものであったことが、後に神学的に解明されている。このような具体的、歴史的な事件を出発点とした信仰によって、天地の創造や世界歴史の終末が、神学的に解釈されるのである。このような、歴史的な事件とは、神が実在なさる歴史的啓示 (revelation) であり、啓示の特色とは歴史的な事件なのである<sup>12</sup>。」

したがって、徐南同は聖書を字義どおりに解釈することや、聖書自体を啓示

---

10 徐南同著、金忠一訳『民衆神学の探究』、新教出版社、1989年、327頁。

11 同書、329頁。

12 同書、329頁。

として捉えることには否定的である。なぜなら、彼にとって聖書は歴史的な事件を記述した書にすぎないからである。また、徐南同はイエスの死を、ゼーロータイのような政治活動と誤認され、政治犯として十字架刑に処された政治事件として捉える。そして、その後教会がイエスの死における十字架刑から刑の部分脱落させて、宗教の領域へと昇華させたと見なすのである。確認すべき点は、徐南同が伝統的なキリスト教の三位一体論を拒否するのでないことである<sup>13</sup>。

では、徐南同の主張は何を意味するのか。徐南同によると、イエスが貧しい人々とともに彼らの病を治癒しながら、御言葉として教えた宣教内容は「神の国」の到来であった。そして、「神の国」というのは、「政治的概念であるが、明らかに政権の問題と異なるのである<sup>14</sup>。」ということである。すなわち、イエスの十字架もまた、統治する政治に対して奉仕活動として対立するのであって、それは政権次元の問題ではなく、政治の問題であり、政治方式の問題なのである。したがって、徐南同の民衆神学が目指すものは、政権をめぐる対決や、民族、階級の対立ではなく、暴力に対する非暴力、支配に対する奉仕の対立である。

その反面、安炳茂は民衆神学における聖書の要点を「解放」におく。特にルカによる福音書4章の18節、「捕えられた人に解放を、そして、圧迫されている人を自由にし」という箇所注目する。そして、19節の「神の恵みの年をつけるためである」という箇所から解放の年という解釈を導くのである。特に、安炳茂が目目しているのが、マルコによる福音書の1章の1節の「神の子イエス・キリストの福音の初め」と14節「ヨハネが捕らえられた後、イエスはガリラヤへ行き、神の福音を宣べ伝えた」である。

安炳茂は、1970年代の韓国の政治的な状況や事件が、聖書を読む新たな力をくれたことを述べているのである。また、ヨハネを逮捕した支配者の領域に入っ

---

13 たとえば、イム・テスウは徐南同がフローラのヨアヒムの聖霊論を受け入れることから徐南同は三位一体論を拒否してないと指摘する。また、徐南同は、自分が展開する「民衆神学」の前提を、聖書は社会経済史的解釈されるべきであることと、聖霊論的な解釈の立場であると述べている。『民衆神学の探究』、233頁。

イム・テスウ著、『民衆神学』、大韓基督教書会、2002年、92頁。

14 徐南同著、金忠一訳『民衆神学の探究』、新教出版社、1989年、341頁。

て「神の国は近づいた」と宣言したことは宣教報告であって、それはイエスが民衆に向けた、民衆と共にした宣言であると見なす。すなわち、安炳茂にとって、福音書は、「キリスト論」の展開にその目的があるのではなく、イエスの民衆運動事件を報道することが福音書の目的である。

つまり、イエスと民衆は、共に事件を起こす仲間に他ならない。このような、安炳茂の解釈は西洋神学とは異なるものであって、さまざまな反響を巻き起こした。明確なのは、安炳茂は聖書が支配される側から、力のない弱い人の立場から解釈されるべきであると主張する点である。

#### 4. 安炳茂と民衆メシア論

安炳茂による「民衆メシア論」は民衆神学を代表する議論として知られているが、その内容から大きな非難の対象になっている。そしてそれは、「民衆メシア論」が聖書的、あるいは神学的に受け入れ難いということを示している。

本章では、民衆神学の研究者でありながら、安炳茂の「民衆メシア論」を批判的に捉えているイム・テスウの議論を紹介することによって、「民衆メシア論」が抱えている問題点や展望などについて検討を行う。

では、「民衆メシア論」とはいかなる内容であるのか。安炳茂は「民衆メシア論」について次のように述べている。

「苦難をうける民衆が、世界のために苦難を受けると考えると、復讐の悪循環の切断を開始することができるのである。こうした結果、究極的なく神の国>。メシアの統治が成り立つ。これらの意味において、苦難を受ける民衆がメシアである<sup>15)</sup>。」

以上のように、安炳茂が「民衆メシア」論を展開する背景には、西洋キリス

---

15 同書、96頁。



ト教に対する批判がある<sup>16</sup>。安炳茂はブルトマンの議論を引用し、イエス自身は神の国について説教を行ったにもかかわらず、教会はイエスがキリストであると説教することによって、イエスの説教の内容を変容させたことを非難する。さらに、十字架を贖罪の事件として見るのはギリシア・ローマの影響が一すべてがギリシア・ローマの影響であるとは言い切れないが一あったと見なした上、罪を犯したら必ず罰を受けるという法的、祭儀的な思考でキリスト論を捉える必要はないというのが、安炳茂の主張である<sup>17</sup>。

そして、ユダヤ伝統のメシア思想によって、イエスはユダヤ伝統のメシア像に合わせられたと見るのである。こうした西洋の伝統的なキリスト論を非難しながら、安炳茂が「民衆メシア」論の聖書的な根拠として提示したのが、ヨハネによる福音書1章29節、マタイの福音書25章31-46節、ヘブライ人への手紙13章12-13節である。

注目すべき点は、ヨハネによる福音書1章29節の「見よ、世の罪を取り除く神の子羊だ」を巡っての安炳茂とモルトマンの議論である。安炳茂が「神の子羊」というのは、イエスが民衆であることを示したと主張することに対して、モルトマンは、民衆もイエス・キリストの救いの対象であって、イエスと民衆を一致させることに疑問を抱く<sup>18</sup>。

では、なぜ安炳茂は民衆をイエスとして捉えたのか。確かに、安炳茂は70年代の韓国の社会的な状況を背景に聖書の解釈を行う。安炳茂は尋ねる。「なぜ『見よ、世の罪を取り除く神の子羊だ』という言葉が、今日、韓国の地で苦しんでいる人々に向かって語ってはいけないのか<sup>19</sup>。」つまり、「世の罪を取り除く」というのは、宗教的な罪ではなく、政治・経済的な矛盾を意味するのである。そして、この政治・経済的な矛盾という重荷はすべての人々が担うべきであるが、代わりにその重荷を担って苦しむのが民衆である。つまり、その民衆こそが「世

16 同書、20頁。安炳茂は、ドイツの留学の時、ブルトマンの影響を受けたことを認めるものの、「史的イエス」に関しては、明確にブルトマンとは違う立場であると主張する。

17 同書、88頁の内容を筆者が整理。

18 同書、32頁。

19 同書、33頁。

の罪を取り除く神の子羊」なのである。

しかし、イム・テェスウによると、ここで二つの問いを提起することができる。「一つは、ここで言う罪が、政治・経済の罪だけであるのか。そして、子羊が確かに民衆なのかである<sup>20</sup>。」イム・テェスウは、民衆（労働者や農民）が、自分たちの努力に対して社会から正当な代価を得られないまま仕事をするのは、民衆が世の中の重荷を背負っているからであって、イエスだけが歴史の担い手ではなく、民衆も歴史の担い手として認識することは民衆神学の大きな成果であるが、聖書での罪は個人の罪と神に対する罪（ヨハネ、9章41節、15章22節）であると指摘する。そして、「子羊」は民衆ではなくイエスを示す言葉として理解することが妥当であるという。その理由は、「子羊」という表現は「子羊がもっている旧約聖書の祭儀的な背景と、聖書の文脈上、イエスを示している<sup>21</sup>」と見なすからである。さらに、イム・テェスウはブルトマンの解釈を用いて、「世の罪を取り除く神の子羊だ」の意味は、救いを持ってくるという意味で、「イエスはメシアであって、その理由は世の中の罪を除去するからである<sup>22</sup>」という主張を支持する。

また、安炳茂は、マタイの福音書25章31-46節とヘブライ人への手紙13章12-13節を用いて、「民衆キリスト論—苦難を受けている人々のなかでキリストは現存する—」を論じる。

「メシア的な火山脈がナザレのイエスのところで活火山になった。キリストの事件は、ナザレのイエスにおいてただ一度起きたことではなく、・・・歴史の中で継続的に起きているのである<sup>23</sup>。」

安炳茂は、ヨハネの福音書におけるキリストの霊を念頭に置きつつ、聖霊を

20 イム・テェスウ著、『民衆神学』、大韓基督教書会、2002年、75頁。

21 同書、76頁。

22 同書、77頁。

23 同書、104頁。

現存するキリストとして考えることを慎重に提示する。もし、「聖霊をキリストの超自然的な形態における現存とするならば、… …キリストがはっきりわれわれの日常生活のなかで現存している。そして、キリストの事件がわれわれの周辺で起きているということである<sup>24</sup>。」そして、マタイの福音書25章を例にキリストは人々のなかで現存すると主張するのである。しかし、イム・テスウはこうした安炳茂の見解に否定的である。その理由は、マタイの福音書25章は、民衆がキリストであるという意味ではなく、キリストに接した時の態度と同じ態度で民衆に接しなさいという意味であると解釈するからである<sup>25</sup>。

ヘブライ人への手紙13章12-13節に関しても、安炳茂は門の外に捨てられ、疎外されたところにキリストは現存すると主張する反面、イム・テスウは民衆がメシアではなく、門の外には復活したキリストが現存すると指摘しながら、安炳茂の主張—民衆メシア論—を裏付ける聖書の箇所はないと主張する<sup>26</sup>。

つまり、イム・テスウは民衆はメシアではなくイエスがメシアであると結論付けるのである。こうしたイム・テスウによる「民衆メシア論」の批判は、「聖書学」の立場から行われている。「聖書学」の立場においては「民衆メシア論」は受け入れ難い議論であることは肯定できるが、民衆神学の大きな特徴とは、「民衆の目」もしくは「民衆の立場」から聖書を解釈することであると思われる。したがって、既存の聖書学の議論を乗り越えることにその意義があるのではないか。イエスが民衆であるということは、イエスは民衆の一人である、イエスは民衆とともに生き、イエスは民衆の立場で行動するという意味で受け入れるべきである。つまり、安炳茂のイエスが民衆であるということは、神の救いにおける現実の主體的な担い手であるということの意味するものであろう。

---

24 同書、105頁。

25 イム・テスウ著、『民衆神学』、大韓基督教書会、2002年、80頁。

26 同書、108頁。

## 5. 結びにかえて—批判的实在論の観点からみた聖書理解—

こうした、民衆神学の聖書理解を展開するときに参照すべきと思われるのが「批判的实在論」であり、「批判的实在論<sup>27</sup>」の観点からの聖書を理解することによって、民衆神学における聖書解釈の問題を明確することが可能であると思われる。詳細は今後の課題となるが、たとえば、批判的实在論は、「神の国・メシア」という实在が、社会的現実において現実化すると議論を可能にし、聖書記述については、こうした神の国の实在性に即した解釈が必要であるということになる。

これまで、民衆神学の一世代である、安炳茂の議論を中心に韓国の民衆神学を概観した。安炳茂は、同じ民衆神学の第一世代である徐南同と民主社会の建設のため政治運動に参加したことによって、職を失い、投獄された。彼らは韓国が激しく変動する時期に、革新的な神学を主張したことは確かである。イム・テェスウは彼らを次のように評価している。

「彼らは、支配者中心の神学から民衆中心の神学に大きく方向を転換した。……安炳茂と徐南同は、西欧中心の神学から韓国的な神学、韓国神学者の自主的な神学を宣言した革命的な神学者であった<sup>28</sup>。」

そして、今回は詳しく論じることができなかったものの、民衆神学における

27 批判的な实在論に関しては、ロイ・バスカー(Roy Bhskar)の議論が役に立つと思われる。バスカーの主張の特徴は、社会科学の哲学探究にとっての根本問題に関してこれまでの主な回答である、実証主義と解釈学両方を否定する。すなわち、バスカーは社会科学において、事実命題に関する価値判断の問題が無批判的に、二分法の形で受け入れられることに関して否定的な立場である。そして、社会科学はそのものが「批判」を含むということを主張するのである。さらに、すべての社会構造は、社会の関係に依存するかあるいは、社会関係を前提に成り立つと見なす。もちろん、社会の関係とは人々の活動によって再生産されるとともに変化も生じる。バスカーにとって、社会関係そのものは社会の構造物に他ならない。「实在論」はその社会関係やその構造を理解することを可能にするとバスカーは指摘する。

ロイ・バスカー(Roy Bhskar)著、式部 誠訳、『自然主義の可能性—現代社会科学批判—』晃洋書房、2006年や、Roy Bhskar、*Reclaiming Reality*、Verso、1989を参照。

28 同書、一〇四頁。

聖書解釈の問題はさらなる検討が必要である。特に日本の聖書研究者との関連性や比較研究は、「批判的实在論」から聖書解釈を取り上げる問題とともに今後の課題として残しておきたい。

前述したように残念ながら、1980年代以後、韓国の社会的な変化とともに民衆神学の影響力が失われたように見える。しかし、「苦難をうける民衆」は消滅しておらず、彼らは常にわれわれのまわりに存在していると思われる。グローバル化とともに、様々な社会的な問題—産業の空洞化などによる失業の問題など—がおきている。今の時期こそ民衆のための「民衆神学」が必要ではないか。