

<前回>アジアのキリスト教の諸問題—解放と土着**(1) 東アジアとキリスト教(概観)**

1. キリスト教は、日本を含む東アジアにおいては、これまで西洋の宗教(洋教)と考えられてきた。この理解は、果たして正しいだろうか。
3. アジアの諸地域とキリスト教の多様性
西アジア/中央アジア/南アジア/東南アジア/東アジア
4. アジア・キリスト教の共通性
 - ・近代初頭における第一の大規模な伝播(第一の波、キリシタン)と、19世紀以降の第二の大規模な伝播(第二の波、黒船・明治維新)
 - ・近代化の過程とキリスト教布教との関連、権力と権威
5. 近代化の過程においてアジア・キリスト教が果たした二面的な意味
列強のアジア支配の正当化/近代化への貢献(教育、医療、人権など)
7. 欧米の近代キリスト教の諸問題がアジアのキリスト教にも反映している。
教派的多元性・教派間の対立、世俗主義の問題
8. エキュメニズム(教会一致運動)とアジアの宗教多元性

(2) アジア・キリスト教の課題とその構造

9. 「神の国」の実現と「教会」の設立、あるいは神の宣教と教会の宣教
両者は密接な関わりがあると考えられるが(神学的には)、しかし、同一ではない。
超越と内在 → 神の国の超越/神の国の内在/教会

↓

キリスト教的現実の二重性

10. 神の国・終末の「既に・未だ」
11. キリスト教的現実の機能・働き:「解放と土着」の二重性
罪(この世)からの解放と日常性への現実化(神の国は近づいた)
12. 批判と形成、理想と現実
合理性/超合理性(神の国/教会/日常)
批判/形成(解放と土着)
13. キリスト教的現実の二重機能
慣習的知恵と転倒的知恵(クロッサン)
イデオロギーとユートピア
14. リクルールのイデオロギー論:イデオロギーの三つの次元
 - ・現実の転倒としてのイデオロギー(マルクス)
 - ・正統化としてのイデオロギー(ウェーバー):正統化の主張と信仰
 - ・象徴的統合化、自己同一性としてのイデオロギー(ギアーツ)
15. 争点の一つ、民族/日常性。
・日本の場合。南原繁『国家と宗教——ヨーロッパ精神史の研究』岩波文庫(1942)。
「普遍/民族/個人」
田辺:普遍/種/個

(3) アイデンティティの問題として

16. 個人のアイデンティティにとっての民族の意味
 - ・家族と民族、社会的秩序の内面化
 - ・アイデンティティの複合性と物語による統合
17. アブラハム、モーセの場合。複合的な民族性におけるアイデンティティ

12. 韓国キリスト教と民衆神学**A. 韓国キリスト教****(1) 東アジア・キリスト教の多様性**

1. フィリピン:フィリピンは東アジアでも例外的にキリスト教が根付いている国で、い

わばカトリック教国とも言える状況にある。その特徴は、伝統的な宗教文化との柔軟な関係性にある。「マニラ市内を走るタクシーやジープ改造バスのジープニーの運転手は、車の中にマリヤ像や聖画を飾りつけたりしている。日本における交通安全の祈願のように、縁起をかつぐお守りやお札に相通ずるものがある。また、家の中に祭壇に祭ったキリスト像や聖人の像に並べて、人の形をしたアニトと呼ぶ精霊の偶像が祭ってある」。(日本超教派基督教協会編『アジアとキリスト教』星雲社、151頁)——フィリピンにおけるカトリック教会の在り方は、日本における仏教と神道との関係に似ている。阿満利磨は、日本の神仏習合を「救済の分業システム」「日常的なもの、身近なものを通して超越的なものに近づく宗教上のたくみな工夫」と解釈しているが(阿満利磨『宗教が甦るとき』毎日新聞社、63頁)、この重層構造は、東アジアの宗教文化において広範に確認できる——。この状態は、先に東アジアの宗教的伝統の重層構造と呼んだ枠組みの中で複数の宗教が相互に補完しながら共存する在り方と言えるであろう。フィリピンのキリスト教はこの重層構造に適合することによって土着化を行っているのである。

2. 韓国：韓国のキリスト教は第二次世界大戦後に急激な発展を示し、現在総人口の30%を超えるとも言われ、すでに仏教や儒教を凌ぐ勢力となっている。これに関しては、民族の苦難の歴史をキリスト教会が共有し、民族の精神的なよりどころとなったという事実が指摘されねばならないが、とくに韓国で成立した諸教派においては、フィリピンの場合と同様に、伝統的な宗教文化とのさまざまな融合が見られる——この点は韓国において生まれた教派(統一教会などのキリスト教系の新宗教を含めて)において、とくに明瞭に確認できる。韓国キリスト教は、様々な理由から多くの教派に分裂しているが、その中にはシャーマニズム、道教、仏教などの伝統的諸宗教の要素を大きく取り入れているものが見られる——。

3. 中国：中国のキリスト教会は共産党政権(とくに文化大革命期)のもとで大きな苦難を経験したが、1970年以降の政府の教会に対する態度の軟化によって、活動を再開するようになった。推計では、現在、7000万人から一億人程度信徒の存在が考えられている(7%~10%)。現在の中国キリスト教の特徴は、共産党政権の弾圧下で成立した「家の教会」(地下教会)と三自愛教会の二つのキリスト教会の存在である——中国の「家の教会」については、レイモンド・フン編『中国の家の教会』(新教出版社)、丁光訓ほか『中国のキリスト者はかく信ず』(リ)を参照——。これは中国における新しいキリスト教の可能性を示すものである。

4. 日本：中国の場合と同様に、日本のキリスト教会も大きな壁に直面している(総人口の1%程度の低迷)。江戸幕府の鎖国政策に遡る上からの宣教活動に対する様々な圧力は、明治以降も天皇制国家形成の政策によって継続され、キリスト教は日本の近代化に対する一定の影響(教育、医療、福祉など)を及ぼしてはいるものの、結局日本の宗教的状況への積極的関与には成功していない。

5. 台湾：台湾は、高地人、台湾人(12世紀以降の中国大陸からの移民)、中国人(国民党政府の移転に伴う移住者)の三者からなる複雑な社会構造を有しているが、それに対応してキリスト教会の宣教は複雑な政治状況の中で進められている。しかし、宣教活動は着実に進み、現在人口の10%ほどの信仰者が存在する。

6. 東アジアのキリスト教の現状はきわめて多様である。しかし、これらの国々の中でもとくに地理的に隣接し宗教的伝統においてもきわめて類似性の強い韓国と日本におけるキリスト教の状況の著しい相違は印象的である。中国・台湾はキリスト教の浸透に関して、韓国と日本の中間的な状況にあると言えよう。

(2) 韓国のキリスト教と近代化

「王朝が亡びる一九一〇年頃のプロテスタント教会は、芽ばえてやっと二十数年という幼いものであった。しかし朝鮮キリスト教の性格は、すでにこの初期に形成されていたと見られる」(柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会、1987年、51頁)。

・「ハンデルの宗教」 「ブフソフェ（復興会）の宗教」 「民族主義の宗教」

10. 民族宗教としてのキリスト教

「韓国教会は迫害のなかで成長してきた教会といえます」（李、1987、98）。この殉教とともに成長した韓国教会。日本の植民地支配による韓国民衆の苦難の歴史に重ね合わされる。1903（～1908）年の韓国最初のリバイバル運動（信仰覚醒運動）は聖書研究と祈禱を中心としていたが、それは1905年の韓国保護条約から1910年の日韓併合と総督府の設置という歴史的状況の中で展開された。1913年の三・一独立運動にはその中心的な担い手として多くのキリスト教徒が参加していた。

「キリスト教は朝鮮では民俗宗教のような特徴を持ち、民族の自由、独立の推進力となった」（土肥、1980、317）。日本の植民地体制への抵抗運動に積極的に参与しそこで苦難を共にすることによって、朝鮮民衆の教会に対する「共同体意識（民族共同体意識）」が生み出され、民族の宗教として認知されるに至ったのである。

「教会だけは韓国語で讃美歌を歌い、韓国語で説教をし、韓国語で祈る事が出来ました。教会は説教ばかりでなく民族意識を啓発し、愛国心を鼓吹しました。光明なき時代の光であり、生きた言葉、生命でした。教会は愛国団体になったのです」（李、1987、99）。

↓

こうした民族精神との密接な関わりは、第二次世界大戦後の民主化の過程で教会が大きな役割を担ったことでさらに深められ、現在の韓国キリスト教の基盤となっている。

11. 東アジアのキリスト教の抱える問題点：東アジアの伝統的宗教文化とキリスト教との異質性。

しかし、ある宗教が別の伝統を有する文化圏に根づきうるかという問いに対して重要なことは、異質であるか同質であるかではなく、その宗教がその文化圏における新しい社会システムの形成に対してどんな寄与を行い得たかにある。

「韓国の民族主義の攻撃目標が日本であっただけに、韓国のキリスト教はナショナリズムに迎合するという姿勢をもって発展してきた」。「キリスト教が、独立と開化を求める人々の革命的なイデオロギーとして採用されようとしたのである。……韓国の教会は、そのナショナリズムによって民衆の間に広まって行った」（池、1970、90,186）。

12. 韓国教会における敬虔主義的傾向

・李大栄：韓国教会成長の特徴として、家族的連帯関係に基礎をおいた韓国社会において「韓国教会は家庭集会として始まった」、「韓国教会は聖書を学ぶのに熱心です。信徒は聖書を精読して、その聖書のみ言通りに生活しようと努めました」、「韓国教会は、初期の教会から早朝祈禱会をする教会として知られています」、個人伝道に熱心で「受けた救援の喜びを、他の人々にも伝えなければならないという使命感に燃えている」などの点を挙げている（李、1987、101）。

↓

こうした特徴については、これらが先に見た日本のキリスト教における都市型宗教という性格とは対照的なものである。

家族共同体を基礎にし、聖書と祈禱を中心とした生活の確立という特徴は、一見すると素朴な信仰形態に見えるかもしれないが、それは知的な側面に偏重した信仰よりもはるかに持続性と波及性に富むものなのである。

13. 「韓国教会は、一八九〇年頃から一九三〇年頃まで、国民的な開化運動の中心であった。政治的行動においても中心的な役割を果たした。しかし、日本の統治によって国家や社会との関係を断ち切られ、精神的にも従属を強いられるや、信仰と教会を維持する道はほとんど敬虔主義的なものであったと言わざるをえない」（池、1970、164）、「敬虔主義的な信仰は、意識的にしろ無意識にしろ、そのような逆境において自己を維持するために取られた信仰形態であるという意味をもつ」（ibid.、163）。

日本キリスト教と対比される敬虔主義的傾向もまた、近代化が日本の植民地化という負の状況下で行われざるを得なかったという韓国の歴史的運命と密接に関わっている。

(3) 日韓のキリスト教比較に向けて

14. 日本のキリスト教と韓国のキリスト教とは、共に一九世紀の近代化という歴史的文脈に規定され、天皇制ファシズムと日本の民族主義とによって苦しめられたという点で、同質の経験を有している。しかし、日本の明治政府の近代化政策を肯定しつつもその意味根拠とはなり得なかった日本のキリスト教と、日本の植民地政策に抗しつつ民族の精神性の拠り所となり、近代化の意味根拠としての機能を果たし得た韓国のキリスト教との相違、この近代化の運命へのコミットメントの相違が、現在の両国におけるキリスト教会の著しい違いを生み出している。

15. 民族主義との関わりという点で、日本と韓国のキリスト教は著しい対照をなしているが、この相違を超えてさらに注目すべきことは、結局両国のキリスト教が民族主義と自らの関係性の理解を十分に深めていないという点である。それは、民族主義あるいは伝統的文化との徹底的な対決の欠如となって現れている。

・韓国：歴史的運命がキリスト教と民族主義との密接な結びつきを要求し、キリスト教の民族主義との同化あるいは伝統文化との融合という傾向を生み出した。これがこの数十年の韓国キリスト教会の発展の基盤となっていることは先に指摘した通りである。その点で、韓国のキリスト教会はフィリピンのキリスト教と類似している。しかし、ここに、民族主義に対して有効な批判を行うことの困難さが生じる。

・日本では伝統的な宗教文化との相違を強調することによって、伝統との対決を回避する傾向が見られる。とくに、第二次世界大戦以降のキリスト教会は、戦前の反省あるいは反動から、民族主義や伝統文化への強い反感によって規定されてきたように思われる。伝統文化との距離は場合によっては伝統批判を可能にするかもしれないが、宗教文化や民族主義への責任あるコミットメントなしの異質性の強調は、結局無責任な表面的な批判に終わる。

B. 民衆神学

(1) 民衆神学の意義

「一九七五年五月に私は初めて韓国に来て、ソウルの韓国神学校で安炳茂教授と知り合った。私は都市産業伝道協議会（東京）のための「民衆の闘いにおける希望」に関する講演を準備していた」、「しかし、私たちがキリストの教会と民衆についてよく考えてみる気持にさせられたのは、新約聖書学者安炳茂の「マルコによる福音書におけるイエスと貧しい民」に関する、ハイデルベルク大学学位論文によってであった。」（モルトマン『神学的思考の諸経験』新教出版社、308-309頁）

「先立つ「黄色人種の神学」のように、民衆の神学は文化的・土着的に形成された神学ではなく、韓国において苦しんでいる民衆の文脈的神学であり、それゆえイエスによって祝福された全世界の神の国の民にとって開かれている。人権と公民権のための闘いと結びつけられ、キリスト者たちを「教会の民」から「民衆の信仰共同体」にする限りにおいて、民衆の神学は、韓国における最初の政治神学でもある。」(312)

(2) 発端あるいは文脈

1884：朝鮮最初のプロテスタント教会設立（松川）、李樹延訳「ヨハネ福音書」「使徒行伝」刊行（横浜）

1894：東学革命、日清戦争

1905：日韓協約（保護条約）で外交権喪失

1906：日韓総督府設置（伊藤博文）

1910：日韓併合、「100万人救霊運動」

1919：三・一独立運動

1935：神社参拝問題始まる

1937：日中戦争

1939：神社参拝強要
 1941：太平洋戦争
 1945：日本降伏により解放
 1948：大韓民国成立
 1950：六・二五動乱（朝鮮戦争）
 1961：朴正熙少将による五・一六クーデター
 1965：日韓条約締結
 1972：非常戒厳令宣布、維新憲法発布。
 1973：金大中事件
 1974：大統領緊急措置法宣布
 1976：「民主救国宣言」を発表
 1979：朴正熙大統領暗殺、維新体制の終わり。肅軍クーデター
 1980：光州民主化運動
 1987：大韓航空機爆破事件
 1988：盧泰愚大統領、ソウルオリンピック

「軍事独裁政権」「このような韓国的な背景の下で台頭した神学が「民衆神学」である。もちろんこれは、当時世界の神学界において流行していた政治的、社会的、経済的な差別に抗議する「疎外された者の観点から見る神学」、すなわち「解放の神学」、「黒人の神学」、「フェミニスト神学」などのパラダイムと軌を一にするものであり、相互に影響を与え合ったことは明らかである。しかし、「民衆神学」は韓国的な状況という独自の背景を前提にしなければ、想定し難い独自の目標と方式をもつ神学体系である。したがって「民衆神学」は、時代状況から離れては、その神学理論と実践目標について議論することができないという徹底した状況神学なのである。」（徐正敏『韓国キリスト教史概論——その出会いと葛藤』かんよう出版、2012年、93-94頁）

・「民衆の神学は、一九七〇年代の韓国の民衆の自由を求める闘いの中で形を形成してきたことは事実である」（李仁夏・木田献一監修、キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館、1984年、1頁）、「しかし、その根は決して浅いところにはない」、「韓国教会の一〇〇年に及ぶ歴史を読めば読む程に、信仰理解は伝統的に保守的でありながら、宣教の当初から日帝の植民地支配の抑圧からの解放の希求と闘いの歴史的な脈の中で福音のメッセージを聞いてきたことがわかる。」（李仁夏、2）

「「民衆の神学」は韓国のキリスト者を中心とする民主化闘争から生まれてきた神学である。そのことは、一九七六年三月一日に出された「民主救国宣言」の署名者たちが、同時に「民衆の神学」の中心的指導者であることに端的に示されている。」（木田献一、2）

（3）韓国民衆史の中で

・「韓国における民衆と神学——アジア神学協議会についての伝記的報告」（徐洸善）

「徐南同はその「二つの物語の合流」についての論文において、現在の民衆の神学は、現在に対して歴史のパラダイムを提供している、以前の歴史の続きなのだ論じている」

「（一九一九年の）三・一独立運動」「（一九六〇年の）四・一九（学生）革命」「今日の韓国人が、自らの主体性をはっきりさせるとき、東学運動—独立運動—三・一運動—四・一九革命という系譜を自分たちの民衆運動の系譜として述べること」（李仁夏・木田献一監修、キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館、1984年、30頁）

「彼が試みているのは、まず最初にその文学、感情、演劇等に現われている民衆の社会的伝記を読み、そこから民衆の歴史の動態を描き出すことである。」（32）

「徐が観察しているように、「儒教の厳しい女性差別強要のもとでは、女性の存在は恨そのものである」、「恨は韓国女性の伝記や物語、小説、詩、劇等に避けがたく現われてくる、心理・社会的用語である」（33）

「民衆の外国勢力によって束縛されてきたことを自覚しながら、しかも民族独立の感情を押さえなければならぬ時に、恨の感情は心理的・政治的怒り、挫折感、憤りの次元へと高まっていく。恨は個人的心理の次元と共に社会的・政治的次元における自覚である。」(34)

「抑圧された民衆の集合的恨の堆積から産み出されうる積極的要素」(35)

「徐は彼の論文において、恨を描いている韓国の仮面劇について、生への目的を粘り強く探求している民衆劇として言及している」(35-36)

・「七〇年代の韓国の民衆史の事件の「現場」に帰って、そこに両足をしっかりと立ち、「民衆神学とは何か」を熟考しなければならない。そうせずしては、七〇年代の韓国民衆史の心臓部に根ざしたキリスト教神学の一株の青い木である「民衆神学」の生命性を、しっかりと把握することはできない。」(朴聖煥『民衆神学の形成と展開——一九七〇年代を中心に』新教出版社、1997年、6頁)

「民衆神学の根を探ってみると」「更に探ってみると遠くは五千年の民族文化の遺産に土壌に根付いており、近くは一〇〇年余年の韓国のキリスト教の民族・民衆的伝統の血脈野中に着実に根を下ろしていることがわかる。」(27)

(4) 聖書の文脈で

・「「民衆を発見するまで」と『ガリラヤのイエス』で、安炳茂は、かれが西欧の学問的神学を脱して、ついにテキストの背後の「イエスの民衆」を探しだすまでの長い道程を述べている。その概略を記してみる」(106)

「《一生を通しての私の関心は、「神学」ではなく「歴史のイエス」だった。この言葉は、イエスに執着するのはアカデミックな関心からではなく、イエスの生きざまをたずね求め、そこに参与したいという目的からであったという意味だ。・・・編集史的研究で致命的なことは、福音書編者たちの「神学」は発見したが、「歴史のイエス」については、むしろ一層遠ざかる結果に陥ったという事実だ。とにかく、西欧神学の領域で「イエス」を追求していた私の努力の結果は「歴史のイエス」に対する「不可知論」に至るだけであった。・・・朴正熙軍事独裁政権下で、多くの悲劇的事件が起きた。苦難に満ちた民衆の絶叫は、教会と神学のゲッターの中に安住していた牧会者たちと神学者たちの耳にまで聞こえてきた。・・・われわれは、なんら神学的整理をなしえないままに、民衆の現場に引き込まれていった。民衆との提携は、自動的に苦難をともなった。苦難の現場でわれわれの「問い」が変わり、その位置から思いがけず、福音書に描かれた「受難のイエス」に出会うことになった。・・・ガリラヤのイエスと民衆は、互いに区別されない「イエス民衆」として一つであって、イエス民衆と韓国民衆が互いに血が通う関係となる体験をした。われわれはついに「歴史のイエス」と、われわれの現場で出会ったのだ!》(106-108)

「神学の「問い」が変わる。これは「民衆の目で」見るということと同じである。すなわち、視座が変わるのである。その問いが聖書の中に解答を求め、聖書の「民衆」(オクロス)を発見するようになり、そのオクロスの現実と今日の民衆の現実が共鳴を起し、伝統的な答えとはまったく異なる「答え」を得るようになった。この場合、「問い」は民衆の問いであり、「答え」も民衆の答えである。」(108)

・「問いと答え」の思考構造、神学思想の解釈学的構造。

「福音書のなかでイエスは、ただ「イエス民衆」としてのみ存在する。だから「イエス民衆」はイエスの別の名前だ。ここで、西洋神学の「イエス」と「民衆」という「主客図式」は立場を失う。」(107)

「徐南同教授が『罪とは支配者の言語であり、民衆にあってはそれがハンだ』と言ったが、これは実に鋭い認識だと思います。徐南同は次に、われわれすべてを解放する「メシア」は苦難を受けている民衆のうめきの声、すなわち「ハン」の声に乗って来られる、

と言う。われわれの時代の苦難を受けている隣人、特にわれわれが「構造的悪」とヨブもののために苦しみを受けている隣人の絶叫においてキリストに出会うことができないとすれば、われわれは他のどこにおいてもキリストに出会うことはできない、と徐南同は断言する。彼はこれを指して「苦難を受ける民衆のメシア性」または「ハンの贖罪的性格」と言う。」(212-213) マタイ 25.40 !

(5) 二つの物語の合流＝二つの地平の交差

「二つの物語（聖書および教会史の民衆伝統と韓国歴史の民衆伝統）は合流した。民衆神学者たち、とくに徐南同と安炳茂の信仰と人格の中から激烈で劇的な「合流」が起こった。」(111)

「キリスト教の民衆伝統と韓国の民衆伝統との合流」、「韓国の民衆神学の課題は、基督教の民衆伝統と韓国の民衆伝統が、現在韓国教会の＜神の宣教＞活動において合流していることを証言することである。現在目の前に展開している事実と出来事を、＜神の歴史介入＞、聖霊の歴史、出エジプトの出来事とであると知ってそれに参与し、それを神学的に解釈する仕事である」(李仁夏・木田献一監修、キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館、1984年、307頁)

「金芝河の民衆神学」『張日譚』の構想メモ」(308)

「韓国で二つの物語が合流した一つの模範的事例として金芝河の「張一譚」の物語を取り上げている徐南同は、その神学的意味をこのように述べている。「張一譚」の会報の福音は神学の土着化を決定的な課題とする。金芝河はイエスの物語である福音書と民衆の恨の物語であるパンソリを結合しようとするものである。そうして韓国的、民衆の神学を形成してみようとする。パンソリの辞説である「張一譚」の物語は、イエスの話の記録である「ヨハネ福音書」の進行と似ている。」(250)

「《メシが天であります
天を独りで支えられないように
メシは互いに分かちくらうもの
メシが天であります
空の星をともにみるように
メシはみんなが分かちくらうもの
メシが口にはいるとき
天がわが身に迎え奉り
メシがてんであります
ああ、メシは
みんなが分かちくらうもの》」(248)

合流は融合か？

(6) 民衆の神学と日韓の交流

日本の聖書学研究の分野では、民衆の神学との交流が見られる。

- ・木田献一
- ・荒井献『イエスとその時代』岩波新書、1974年。
「あとがき」「地下にある韓国のキリスト者学生諸氏から私のもとに送られてきたメッセージ」
- ・大貫隆「マルコの民衆神学——安炳茂氏との対話」(富坂キリスト教センター編『民衆が時代を拓く 民衆神学をめぐる日韓の対話』新教出版社、143-211頁)

↓

マルコとパウロ、民衆伝承とケリュグマという論点

(7) 民衆神学のその後、民衆神学は終わったのか

- ・民衆とは誰か？ 実体論的規定ではなく→関係論的に。 cf. 「隣人とはだれか」
- ・状況的文脈的神学は、その状況の変化によって、本質的な壁に直面する。90年代以降の韓国社会のどこに民衆が存在するか。

しかし、状況的神学が「神学」として存立するには、それが状況に還元されない超越的意味の次元を具体化することが必要だったのではなかったのか。実は、民衆は新しい文脈のどこにでも存在する。神学は新たな合流を求めている。

- ・解放と土着化とは、一つのプロセス（民衆運動の系譜）の二つの契機ではなかったか。

↓

普遍と特殊の関連性を問い直す作業が必要である。

<参考文献>

1. 池明観『アジア宗教と福音の論理』新教出版社、1970年。
2. 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980年。
3. 河部利夫「アジア共同体への展望とキリスト教の役割」（日本超教派基督教協会編『アジアとキリスト教』星雲社、1987年）。
4. 李大栄「宣教百年を迎える韓国教会の現状と未来」（日本超教派基督教協会編『アジアとキリスト教』星雲社、1987年）。
5. Myung Keun Choi, *Changes in Korean Society between 1884--1910 as a Result of the Introduction of Christianity*, Peter Lang, 1997.
6. 澤正彦「第三節 韓国」（日本基督教団出版局編『アジア・キリスト教の歴史』1991年）
7. Werner Ustorf, Toshiko Murayama (eds.), *Identity and Marginality. Rethinking Christianity in North East Asia*, Peter Lang, 2000.
8. 富坂キリスト教センター編『鼓動する東アジアのキリスト教——宣教と神学の展望』新教出版社、2001年。
9. 宮嶋博史ほか編『植民地近代の視座——朝鮮と日本』岩波書店、2004年。
10. 徐正敏『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局、2009年。
『韓国キリスト教史概論——その出会いと葛藤』かんよう出版、2012年。
11. 洪伊杓「韓国プロテスタント・キリスト教史の叙述方法論的考察——諸史観の比較分析と研究方法を中心に」（現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第11号、2013年、77-93頁）
12. 森本あんり『アジア神学講義 グローバル化するコンテクストの神学』創文社、2004年。
13. 柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会、1987年。
14. 李仁夏・木田献一監修、キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館、1984年。
15. CCA 都市農村宣教部編、キリスト教アジア資料センター訳
『民衆の神学をめざして』新教出版社、1983年。
(Urban Rural Mission Christian Conference of Asia, *Towards A Theology of People*, Hong-Kong, 1977.)
16. 富坂キリスト教センター編『民衆が時代を拓く——民衆神学をめぐる日韓の対話』新教出版社、1990年。
17. 安柄茂『民衆神学を語る』新教出版社、1992年。
18. 朴聖煥『民衆神学の形成と展開——一九七〇年代を中心に』新教出版社、1997年。
19. モルトマン『神学的思考の諸経験』（組織神学叢書6）新教出版社。
第三章「解放の神学の鏡像」第四節「支配階級にとっての民衆の神学」（308-330頁）
20. 芦名定道『東アジア・キリスト教の現在』三恵社、2018年。