

하려면 이런 문제에 답하는 데 있어 두 가지가 함께 지적되어야 할 것 같다. 첫째는 궁극적으로 각 개인은 자기 자신의 계몽에 대해 책임을 스스로 져야 한다는 것이 불교의 가장 중심적인 생각이라는 것이다. 두번째는 비폭력이라는 원칙을 새로이 해석 적용하는 것과 관련이 있다. 즉 비폭력 원칙은 각 개인의 자율성을 존중해야 한다는 것으로 해석될 수 있다. 이는 결국 인간사에서 강제력을 최소한으로 사용할 것을 요구한다. 이런 것을 전제로 할 때 우리는 현명한 소수가 명령한 강요된 질서라는 정치, 즉 지난 오랜 시간 동안 다양한 군사통치의 형식과 국면들을 지탱해 주었던 배경에서 멀리 떠나게 된다. 또한 이렇게 민주주의를 강력하게 지지하는 기반을 갖게 되면 우리는 인간 권리를 입법화할 수 있는 강력한 근거를 갖게 된다. 이것이 수락과 같은 사상가들이 이해하는 방식이다.

우리는 여기에서 인권과 민주적 발전을 옹호하는 정책으로 수렴되는 입장을 발견할 수 있다. 물론 정당화 방식이 서양과 다르다는 것은 명백하다. 즉 이 입장은 존경할 만한 것을 정당화할 때 인간 존엄의 원리에 근거하고 있지 않다. 그 대신 존경에 대한 명령은 기본적으로 비폭력이라는 가치를 근거로 하고 있다. (물론 이 비폭력이라는 가치는 다른 결과, 즉 생태학적으로 책임있는 발달을 해야 한다는 것 그리고 성장에 어떤 제한을 둘 필요가 있다는 등의 결과도 가져온다.) 서양에서는 우리들의 도덕적 신념들과는 무관하게 심지어는 이 신념들과 잠재적으로 갈등관계에 서는 방식으로 권리 그 자체만을 요구하는 경향도 있다. 하지만 동양, 특히 여기서 검토하고 있는 타이에서는 그렇게 요구되지 않는다.

흥미롭게도 이런 불교식의 사고를 토대로 우리는 인권과 민주적 발전을 서로 연결시키는 대안적인 방식을 찾을 수 있다. 서구의 틀로 보았을 때, 인권과 민주적 발전은 인간 존엄을 위한 공통의 필요조건이다. 그리고 동시에 그것은 자유의 두 가지 측면이다. 따라서 인권과 민주적 발전을 서로 조화로운 것으로 생각한다. 반면에 타이의 개혁과 불교에서는 이들이 좀 다른 종류의 관련성을 맺는다. 그들은 민중 중심적이면서 생태학적인 면을 충분히 고려한 발달을 해야 한다고 믿는다. 따라서 그들은 국가와 대규모 사업으로 인해 나타나는 침해를 막고 자신의 토지와 숲을 보전하

려는 마을 공동체들과의 강력한 동맹을 지지한다. 이로 인해 그들은 타이에서 민주화의 중요한 내용들이라고 여기는 것, 즉 탈중심화 그리고 특히 자연자원에 대해 지역공동체가 통제권을 다시 갖는 것으로 나아간다. 이런 연대의 형성은 민주화 과제들을 성취해 나가는 NGO 공동체의 중요 부분이다. 결국 좀 다른 길을 통해 비슷한 목적을 달성했던 것이다.

또 다른 차이가 드러난다. 서구에서 권리를 성취해 나가는 정치는 종종 성냄, 분노, 역사적 과실에 대한 처벌 등으로 얼룩졌다. 이런 현상이 생기는 것은 서구 정치의 중심 가치인 정의(正義)의 목록을 정당화하는 논리 때문이다. 이와는 달리 불교도의 관점은 그 자체로 새로운 형태의 폭력을 일으키는 근원인 성냄의 정치에 대해 주의할 것을 주장한다.

여기서의 나의 목적은 이들 접근들간에 어떤 판단을 하려는 것이 아니다. 오히려 점차로 인권과 민주주의 실천이 세계적 합의를 이루어 가는 상황 속에서 이런 차이들을 서로를 이해하기 위한 자료로 활용하여 상호 유리한 합의에 도달하게 하려는 것이다.

사실 우리는 여기에서, 법률에 그것들이 어떻게 수용되었든, 행위규범의 수준에서는 수렴이 이루어지고 있음을 확인할 수 있다. 그러나 서구의 관찰자에게는 불교사회의 전체적인 철학적 기초, 그 준거점, 그리고 수사학적 기초들은 그리 친숙하지 않다. 서구에서는 휴머니즘이 점진적으로 진보함으로써 민주주의와 인권을 촉진했다. 이 때의 휴머니즘은 인간이 우주의 여타의 것들과 어떻게 구별되는지, 그리고 다른 것들에 비해 인간이 얼마나 더 높은 지위와 존엄함을 갖는지를 강조한다. 이런 생각은 기독교와 고대의 사상에 기원을 두고 있다. 하지만, 오늘날의 휴머니즘은 이 기원으로부터 시작하여 베버가 말한바 세계의 각성, 즉 의미있는 질서로서의 우주관을 거부함으로써 촉진되었다. 인간이라는 존재는 기계론적 우주관에 비추어 볼 때 더욱 두드러진 특징을 갖는다. 파스칼에게 인간이란 단순히 갈대이다. 하지만 이 때의 인간은 생각하는 갈대이기에 그것을 위협하려는 것보다도 훨씬 더 의미있는 것이다. 칸트도 이와 비슷한 견해를 제3비판에서 표명하고 있다.⁸⁾ 그리고 그는 우주의 다른 구성물들과 비교했을 때 인간 존엄이란 오직 인간만이 갖는 비교할 수 없는 큰 가치

라고 정의했다.⁹⁾

휴머니즘에 근거한 인권의 원칙에서는 인간 행위자가 비교할 수 없을 정도로 중요하다. 인간을 중심으로 하여 모든 것을 생각하며, 인간의 자유와 자기통제는 극대화시켜야 할 주요한 가치라고 생각한다. 결국 서구 정신사에서 인권옹호는 확실히 인간 행위자에 대한 찬미와 관계된다. 인간은 적어도 다른 것과 비교해서 정당하게 이 모든 존경과 배려를 받을 만한 가치가 있기 때문에 인간의 권리는 옹호되어야 한다. 그러나 내가 지금까지 기술해 온 불교철학은 꽤 다른 입장, 즉 비폭력(*ahimsa*)에 대한 요구로부터 시작한다. 그럼에도 불구하고 이것을 기초로 서구와 같은 규범을 형성하는 것 같다. 서구의 전체적인 철학적 정서, 인간 존엄의 찬미, 최고의 가치로서 자유에 대한 강조, 용맹스럽다고 인정을 받은 오래된 비행(非行)들 등, 피델리오(Fidelio)를 훌륭한 공연이라고 평가하도록 하는 것들이 이 대안적 상황에서는 제 위상을 찾지 못할 것 같다. 영웅주의 모델 또한 그러하다. 비폭력 영웅들은 강력한 혁명가 즉 리엔치(Cola di Rienzi)나 가리발디(Garibaldi)가 아니다. 철학·모델들과 마찬가지로 전체적인 수사학도 그 기반을 잃는다.

이로써 우리는 인권에 관한 비강제적인 세계 합의가 어떤 모습을 띠는 것인지를 알 수 있다. 규범에 대한 합의는 이루어질 것이다. 그러나 이런 규범들을 우리의 신념의 대상으로 만드는 준거점, 수사학적 어구, 인간의 수월성에 대한 생각에 대해서는 차이나 낯선 느낌을 여전히 갖게 된다. 우리가 모든 것을 공유하는 사람과의 합의만을 인정한다면, 합의는 결코 이루어지지 않을 것이다. 그리고 합의는 강제로 이루어질 것이다.

이것은 합의가 시작되는 초기 상황이다. 이 상황은 인권에 대한 일부 측면만이 합의에 도달한 그런 상황이다. 이 상황 이후에는 가다머의 표현대로 '지평의 융합'을 향해 움직이면서 상호 학습의 과정이 계속된다. 그리고 그런 융합이 이루어지는 정도에 따라 타자의 도덕적 세계는 점점 덜 낯선 것이 된다. 이렇게 되면 점점 차용도 늘게 되고 새로운 혼합형태를 창조하게 된다.

결국 이런 차용을 통한 혼합은 이미 비폭력의 철학, 즉 간디 철학에서

발생했다. 비폭력 저항이라는 간디의 실천은 서구, 즉 마틴 루터 킹 지도하의 미국 시민권 운동에서 차용·적용되었다. 이 외에도 그것은 정치적 실천을 위한 세계의 보고(寶庫)가 되어 1988년의 마닐라, 1989년의 프라하에서 다시금 실천을 촉진시켰다.

이런 사례를 통해 우리는 다른 측면에서 일반화를 도출할 수 있다. 서구에서는 인권이 역사적 성취물임을 인식하고 있다. 그들은 인간 존중이라는 규범을 과거보다도 좀더 근본적이고 절박한 것으로 정의한다. 그들은 원칙적으로 좀더 많은 자유를 원하고 폭력이나 자의적인 대우, 차별·억압 등으로부터 안전할 것을 제안한다. 이것을 다르게 해석해 보면 이런 과정은 과거 특권계급에 부여된 예외적인 대우를 모든 사람에게 확장하는 것과 관련된다. 이런 사실을 통해 우리는 권리 발전을 이룬 많은 역사적 사건들은 그 시대의 엘리트 특권층이 누렸던 것을 다른 계층으로 확장하는 과정에 있음을 알 수 있다.

이런 측면에서 보면 내가 기술한 개혁 불교의 흐름과 서구의 흐름은 묘한 수렴을 이루고 있다. 또한 개혁 불교는 이런 권리의 확장을 대다수 일반 신도들의 요구보다도 더 긴급한 것으로 인식하고 있다. 개혁 불교의 실천은, 역사상 다른 유사한 경우와 마찬가지로, 소수 엘리트에 의해 이루어졌다. 그러나 민주주의와 인권을 발달시키는 데 있어 개혁 불교는 지금까지 소수의 실천이었던 것을 확장한다. 그래서 소수의 실천을 사회에 보편적으로 침투하도록 제안하고 있다. 여기에는 전통적으로 소수의 실천이었던 것을 보편화하려는 인식이 있다.

철학적 배경이 서로 다름에도 불구하고, 인권 실천과 관련된 중요한 기준을 이처럼 보편화하는 것은 타당한 운동이라고 할 수 있을 것 같다. 그리고 이런 실천들이 다른 문화적·철학적·종교적 세계 내에서 재창조되는 것 같다. 이런 종류의 운동이 반복적으로 계속될 것이라는 점에서 우리는 세계적인 합의가 가능하리라는 희망을 갖는다.

[주]

- 1) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia Univ. Press, 1993), Lecture IV.
- 2) UNESCO, *Human Rights: Comment and Interpretation* 서문 (London: Allan Wingate, 1949), pp. 10~11, Addullahi A. An-Na'im, "Towards a Cross-Cultural Approach," pp. 28~29에서 재인용.
- 3) 여기에서 우리는 로크가 '양도할 수 없는 권리'라는 표현을 쓰면서 권리 행사자의 선택에 제한을 가하는 한정적 허용사를 써야 했던 이유를 알 수 있다. 로크 이전의 자연권 논의에서는 양도 불가능성이라는 개념이 필요가 없었다. 왜냐하면 그 때 자연권은 권리 행사자에게 속한 것이 아니었기 때문이었다.
- 4) Stanley Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge Univ. Press, 1976) 를 보라.
- 5) Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (Princeton University Press, 1988), chs. 6 & 7.
- 6) Saneh Chamarik, *Democracy and Development: A Cultural Perspective* (Bangkok: Local Development Institute, 1993), p. 137.
- 7) "Innerweltliche Askese"; Talcott Parsons (trans.), *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* 을 보라.
- 8) *Kritik der Urteilskraft*, First Part, Second Book, sections pp. 28~29.
- 9) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin Academy edition, IV 434 (reprinted Berlin: Walter de Gruyter, 1968).

불교 전통과 인권의 제문제,

연 기 영

1. 머리말

불교의 창시자인 고타마 싯다르타는 기원전 6세기경 북인도지방의 군주국이었던 사카국의 왕자로 태어났다. 그런데 그가 왕자로서의 부귀와 권세를 버리고 성문을 박차고 출가한 이유는 무엇인가? 일반적으로 불교를 조금 아는 사람들은 "생로병사(生老病死)의 고통을 보고 출가했다"든지, "윤회의 고통을 벗어나기 위해 출가했다"든지, 또는 "죽지 않는 영생의 길을 찾기 위해 출가했다"고 이야기한다. 그리고 그 경전적 근거로서 <사문유관>(四門遊觀)을 든다. 그러나 이러한 <사문유관>의 의미를 죽음으로

연기영(延基榮): 동국대학교 법과대학 교수·한국노동교육원 객원교수(현), 동국대학교 법과대학 및 동대학원 졸업, 독일 괴팅겐대학교 법과대학에서 박사학위 취득. 주요 논저로는 <법학개론>(공저), <민법학원론>, <21세기의 도전과 전략> 등이 있음.

대표되는 인간의 실존적 고통을 인식하게 된 동기로 파악한다면 싯다르타의 출가를 지극히 개인적·관념적·현실도피적인 행위로 전락시키고 마는 오류를 범하게 된다. 싯다르타 태자가 본 생로병사는 카필라성 안의 단순한 자연현상이 아니라 성문 밖에서 나타나는 바로 당시의 인도사회의 피지배 노예대중의 삶의 모습이었다.¹⁾ 이렇게 민중들의 고통과 비참한 생활상을 통해 그 당시 인도사회에 숨겨지고 가려진 인권탄압의 실상을 배우게 된 것이다.

싯다르타는 과거의 사치와 환락을 거부하고 민중들과 고통을 함께하기 위해 인간해방을 구현하는 길을 찾아 나섰던 것이다. 그 당시 인도사회는 농경사회이고 바라문 지배사회였기 때문에, 불가촉천민²⁾을 비롯한 피지배계급이 당하는 천대·학대와 억압·착취 등의 고통은 이루 말할 수 없었다. 당시의 인도는 철저한 카스트 제도에 의해 움직이는 신분사회였다.

붓다는 이러한 중생들의 고통을 보고 스스로 이를 타파하고 인간해방을 선언하게 된 것이다. 싯다르타는 출가 후 6년 간의 고행 끝에 부다가야 보리수 밑에서 깨달음을 얻었는데 그 때부터 불교가 시작된 것이다. 깨달음의 내용은 바로 생명존중에 바탕을 둔 연기와 중도의 사상이었다. 오늘날 그의 사상을 새겨보면 싯다르타야말로 자유와 평등에 바탕을 둔 인권운동의 창시자라고 하지 않을 수 없다.

그러나 불교가 생성되던 고대사회에서는 민주주의적 사고와 제도가 존재하지 않았고, 전제정권이 지배하던 당시의 정치적 상황 아래에서는 오늘날 우리가 추구하는 민주제도와 인권보장의 사상을 구현하려는 직접적인 노력을 찾아보기 어렵다. 다만 불교사상과 교리에 나타난 인간존중, 생명존중의 사고나 발상을 보면서 민주주의의 맹아를 발견할 수 있는데, 이는 오늘날의 인권운동에도 큰 의미를 던져주고 있다.³⁾

여기서 우리는 불교사상이나 불교문화전통이 인권문제에 어떠한 역할과 기능을 담당했는가를 논의하는 데 고대나 중세의 시대를 염두에 두지 않는다. 이 글에서는 서구의 시민혁명을 기점으로 확립된 근대 시민사회 이후의 인권문제를 불교의 교리사상적인 측면과 실천운동적 측면에서 살펴보고자 한다.

2540여 년의 역사를 가진 불교는 아시아 대부분의 지역에 전파되어 오랜 전통을 이어 오면서 때로는 국가권력과 기득세력의 편에 서서 어용화의 길을 걸기도 하고, 때로는 대립과 갈등의 구조 속에서 민중의 아픔을 함께 나누기도 하였다. 각 나라의 국가체제나 문화전통에 따라 전통종교로서의 불교의 역할은 긍정적 측면과 부정적 측면에서 동시에 파악될 수 있다. 이 글에서는 아시아 주요 국가들의, 불교사상에 바탕을 둔 인권문제와 인권운동을 소개하면서 우리나라의 현황과 과제를 살펴보기로 한다.

2. 인권사상·인권운동을 위한 불교의 문제 제기

우선 본격적인 논의에 앞서 불교의 가르침이 오늘날 인권문제에 어떠한 의미를 던져주고 있는가를 생각해 보자. 두루 아는 바와 같이 인도를 지배한 힌두교는 지배세력인 브라만계급이 지도하는 카스트라는 신분제도를 합법화시켰다. 고대 및 중세사회에서 종교의 위상은 종교의 자유나 정교분리의 원칙이 나라의 기본법으로 정해져 있는 오늘날의 종교의 위상과는 달랐다. 종교와 국가권력이 같은 편에 서서 정치, 경제, 사회, 문화 전반을 지배한 것이다. 그런데 붓다는 카스트라는 계급제도에 반기를 들고 모든 인간을 비롯한 중생이 평등함을 선언하였다. 이러한 인간해방의 선언이야말로 정신혁명과 사회변혁의 가르침이었다. 이는 그 당시 신권주의의 유지를 위해 영구지배논리로서 확립된 신분제 사회에 대한 엄청난 도전이었다.

붓다는 연기적 인식에 의해 유일신의 권위에 근거한 불변의 존재를 타파하였고, 세계의 변화 가능성을 보여주었다. 중도의 실천을 통해 창조적인 삶을 달성할 수 있다고 가르쳤다. 인간의 고통과 사회적 모순을 자각한 싯다르타 왕자는 기득권과 신분제도에 기초한 지배 이데올로기를 거부하고 민중 속으로 다가간 것이다. 착취와 탄압을 일삼은 지배계급이나 고통을 굴레로 받아들이는 하층민 모두에게 잘못된 계급적 가치관을 타파하고 진정한 자유와 평등의 사회를 실현하는 주체로 나설 것을 역설하였다.

이 점에서 불교의 근본사상에는 인간의 존엄성과 인간의 자유·평등에 바탕을 둔 인권문제에 깊은 자각이 있음을 알 수 있다. 불교는 다른 종교와 같이 초역사적인 측면이 있음에도 불구하고, 지극히 현실적으로 역사와 사회 속에서 인간의 삶의 문제를 직접 해결하려는 처방을 내리고 있는 것이다.

3. 아시아에서 실천불교의 생성과 인권운동

오늘날 아시아 불교의 현실은 사회적·정치적 현안에 대한 활발한 참여를 강조하고 있다. 이는 참선이나 출세간적이고 목조적인 자기수행의 종교로 인식되어 온 전통적인 불교가 크게 변화되어 가고 있음을 의미하는 것이다. 인권사상과 인권운동의 관점에서 이러한 실천불교의 생성과 확산은 대단히 중요한 의미를 갖는다. 최근에 티베트의 달라이라마와 미얀마의 아웅산 수지에게 노벨 평화상이 수여된 것은 결코 우연이 아니다. 베트남에서는 불교도들이 전쟁의 비극을 종결짓는 대안으로 '제3의 길'을 월남과 월맹 양측에 제시하면서 적극적인 정치참여를 부르짖었다. 오늘날 스리랑카의 대다수 승려들은 마을 개량사업을 위해 주민들과 함께 작업을 하고 있다. 인도에서는 간디의 비폭력·불복종 운동과 함께 암베드카르의 '신불교운동', 즉 불가촉천민의 해방운동이 세계적인 주목을 받고 있다.⁴⁾

1963년에 사이공 거리에서 분신 자살하는 틱광득(Thich Quang Duc) 스님의 모습이 전세계에 방송되었을 때 전쟁에 대한 고통과 저항의 메시지가 전세계 사람들의 가슴속으로 전달되었다. 그 당시 광득과 다른 36명의 승려 그리고 한 명의 여신도가 자살을 감행했는데, 이러한 죽음의 불교적 의미는 무엇인가? 인권탄압이 극심했던 디엠 정권을 붕괴시키는데 기여했던 젊은 불교지도자 틱낫한(Thich Nhat Hanh)은 노벨평화상을 받은 마틴 루터 킹(Martin Luther King, Jr.)에게 보내는 편지에서 그 해답을 밝혔다.

1963년에 있었던 베트남 승려들의 분신 사건은 서구 기독교인들의 선악관념으로는 다소 이해하기 힘들 것입니다. 당시 언론은 '자살'이라고 했지만 그렇지 않습니다. 그것은 저항이 아닙니다. 그들의 목적은 단지 압제자들에게 경고를 가함으로써 그들의 마음을 움직이게 하고 당시 베트남 사람들이 겪고 있던 고통에 대하여 세계인들의 관심을 불러일으키려는 데 있었습니다.⁵⁾

흑인의 인권을 위해 투쟁하다 순교한 킹 목사는 이러한 베트남 불교인들의 평화의 목소리를 듣고 틱낫한을 노벨상 후보로 추천하기도 하였다.

앞에서 언급한 달라이라마는 1959년 중국이 티베트를 침공한 이후의 조직적인 억압과 인권탄압에 대항하여 화해와 광복을 향해 지칠 줄 모르고 노력하고 있다. 실천불교의 전형적인 모습이라고 할 수 있다. 그는 노벨평화상 수상 연설에서 다음과 같이 밝히고 있다.

저는 특별한 사람이 아닙니다. 그러므로 이 상은 부처님, 인도와 티베트의 성스러운 분들의 가르침에 따라 실천했던 이타주의, 자비심, 비폭력의 참된 가치가 인정된 것이라고 생각합니다. 전세계의 소외되고 박해받는 사람들, 자유와 세계평화를 위해 투쟁하고 있는 사람들을 대신해서 감사하는 마음으로 이 상을 받겠습니다. 또한 오늘날에도 찬란하게 빛나는 비폭력 변혁이라는 전통의 창시자인 마하트마 간디에게 이 상을 바치겠습니다.⁶⁾

두루 알려진 바와 같이 티베트는 지난 40여 년 간 중국의 지배를 받고 있다. 현재 25만 명 이상의 중국군이 티베트에 상주한다고 공식적으로 발표되고 있으나, 점령군이 50만 명이라는 견해도 있다. 티베트인들의 기본적인 인권이 거의 박탈되고 있는 상황이다. 생존권, 거주 이전의 자유, 언론·신앙의 자유 등이 침해되고 있다. 600만이 넘는 티베트인 중에서 100여만 명이 중국의 식민지배에 의한 탄압으로 희생되었다고 한다. 뿐만 아니라 많은 승원과 사원 등 불교 문화유산이 파괴되었다. 달라이 라마는 1987년 티베트와 중국의 대화를 강조하면서 티베트에 평화와 인권을 회복

하기 위한 다섯 가지 항목을 제안하였다: 가마나와 아마토 지방을 포함한 동티베트 그리고 티베트 전역을 '아함사 지역'(비폭력의 성지)으로 할 것; 중국인의 이주정책을 폐지할 것; 티베트인의 인권과 민주적 의사를 존중할 것; 티베트의 자연환경을 보호하고 파괴된 부분을 복구할 것; 티베트가 장래에 가져야 할 위상과 티베트인과 중국인의 관계에 대하여 대화를 시작할 것 등이다. 그는 불교의 사상과 이념에 입각하여 티베트 공원을 인간과 자연이 조화를 이루며 살 수 있는 평화와 비폭력의 성지로 만들자고 호소하였던 것이다.

한편 아웅산 수지의 불교적인 비폭력 저항은 또 다른 인상을 심어주고 있다. 미얀마에서는 1988년 3월부터 반정부 학생데모가 시작되었고, 이것이 폭력사태로 번지면서 그 해 7, 8월까지 많은 희생자를 냈다. 그 당시 미얀마 사회주의계획당은 임시 당대회를 열고 내원 의장과 산유 대통령을 사임시키고 세인르윈 의장을 선출하여 폭력정치를 시작하였다. 그 해 8월 12일 세인르윈의 17일 간의 폭력정치가 끝나고 군부가 적극 개입할 무렵 아웅산 수지가 대정부 공개서한을 보냈다. 복수정당제에 의한 선거를 실시하기 위해 신망있는 인사들로 자문위원회를 설치하라고 요구하였다. 또한 정부와 시위 참가자들이 다 같이 폭력을 삼갈 것과 체포된 자들을 모두 석방할 것을 강조하였다. 그러나 계엄령이 선포되고 총동맹파업이 일어난 직후 아웅산 수지는 뉴웨다곤 파고다 외곽에 모여든 수만명의 대중 앞에서 연설하였다. 그녀는 비폭력과 기본적 인권의 회복 그리고 복수정당제를 바탕으로 한 민주주의를 호소하여 대중들의 열렬한 지지를 받았다. 그녀는 아버지 아웅산과 간디의 사상을 계승한 것으로 세계언론에 보도되었다.⁷⁾ 결국 그녀는 군사정권에 의해 가택 연금된 상태에서 치러진 1989년의 선거에서 국가지도자로 선출되었고 비폭력 저항을 통해 불교사상을 실천에 옮겼다는 평가를 받게 되었다.

간디는 비폭력 불복종 운동을 전개하여 영국 제국주의에 대항하였다. 불교사상에 입각한 '아함사 정신'을 강조하면서 노예근성과 백인에 대한 열등감, 공포심에서 벗어나는 투쟁을 전개하였다. 이 투쟁에서 간디는 스와라지(자치)와 스와대시(국산품 애용)의 두 가지 목표를 세우고 진리 파

악의 실천인 비폭력·불복종 대중운동을 이끌었다. 아힘사는 생명존중의 진리이고 생명의 존엄성을 일깨워주는 불교의 자비사상이다. 폭력은 죄악이고 생명에 대한 반역이라고 보는 것이다.⁸⁾ 이러한 간디의 사상을 불교의 사회적 실천운동에 결합시키면서 '신불교운동'을 전개한 사람이 바로 암베드카르이다. 그는 스스로가 불가촉천민이었는데, 서구에서 법률을 배우고 기독교의 자유·평등사상에 존경심을 가지고 있었다.⁹⁾ 그러나 불교를 대신할 만한 어떤 종교도 존재하지 않는다는 확신을 가지게 되었다.

1947년 인도의 독립과 함께 암베드카르는 네루 정권의 최초 법무장관으로서 헌법초안위원장을 맡게 되었다. 이 헌법은 불가촉천민을 비롯한 모든 피지배 민중의 해방을 선언하였고, 모든 인간은 법 앞에 평등하다고 규정하였다. 그는 실질적인 민중해방운동의 지도원리로서 불교사상을 수용하였다.

암베드카르는 1948년 라크슈이 나라수(P. Lakshmi Narasu)의 대표작인 《불교의 근본》(*The Essence of Buddhism*)을 다시 간행하면서 서문에서 인도인들의 애국심을 불교적 신념에서 찾아야 한다고 지적하였다.¹⁰⁾ 1950년에 《대각》지에 현대인의 윤리적·합리적 요구를 만족시킬 수 있는 것은 불교밖에 없다고 썼다. 그 후 그의 역저인 《붓다와 그의 가르침》¹¹⁾에서 불교의 교리와 사상을 체계적으로 해설하면서 정치, 사회개혁의 불교정신에 관해서도 언급하였다. 그는 불가촉천민의 아들로 태어나 지도자가 되어 서구에서 신학문을 연구하여 학위를 받고 인권운동을 주도한 사상가이며 실천 불교운동가였다. 신문, 사회봉사단체, 대학을 만들고 불가촉천민을 대표하는 정당을 만들어 불교사상에 입각한 인권운동을 전개하였다. 그의 이러한 신불교운동은 서양 출신의 탁월한 불교인 상가락시타(Sangharakshita) 스님에 의해 담마 혁명¹²⁾으로 계승·발전되고 있다.

상가락시타 스님은 영국 사람으로 불교에 귀의하여 20여 년 동안 아시아에서 불교를 공부하고 수행한 후, 서구불교종단우호회(The Friend of the Western Buddhist Order; FWBO)를 창설한 학인 승려였다. 그는 TBMSG¹³⁾라는 불교해방운동기구를 통해 담마연구교실과 수련원을 늘려나갔다. TBMSG는 "인도의 불가촉천민 불교인의 종교적·사회적 요구에

부흥하기 위해서" 창설되었다. 14) 상카락시타는 암베드카르와의 교류를 통해 많은 영향을 받았고, 다르마의 사회적 실천을 이루기 위해 불가촉천민의 집단개중운동 등의 인권운동을 전개한 것이다.

또한 스리랑카의 사르보다야 슈라마다나 운동은 아시아에서 가장 규모가 큰 불교사회해방운동으로 주목받고 있다. 아리아라트네(A-T. Ariyaratne) 박사가 1958년 조그마한 마을에서 시작하여 현재 8,600여 마을로 확산되어 오늘에 이르고 있다. 이는 지역개발운동을 통해 빈곤과 부유를 거부하면서 참여민주주의의 정치를 추구한다. 따라서 기본적 인권이 보장되고 인간의 기본적 욕구가 충족되며, 환경친화적 실천을 통해 자연환경과 자원의 보호에 역점을 둔다. 아리아라트네는 간디의 비폭력 평화사상과 스리랑카 불교부흥운동의 창시자인 달마팔라(Anagarika Dharmapala)의 종교적 가르침에 영향을 받아 이 운동을 창안했다. 15) 개인과 사회가 깨달음을 이루어 균형있는 진보를 이룩하는 데 목표를 둔다. 자발적으로 시간, 자원, 사상, 에너지, 노동 등을 공유하면서 대중적인 지지 속에서 끊임없이 자립·자족의 불교공동체를 만들어 가는 운동이다. 지역운동이고 환경운동이며 빈곤추방운동이다. 평등사회 구현을 위한 인권운동이며, 자비와 평화에 바탕을 둔 불교운동이다. 이러한 비폭력을 통한 사회·경제·정치적 변혁을 추구하는 사르보다야 운동에 평생을 바친 아리아라트네 박사에게 1996년도 간디평화상이 수여되었다. 16)

한편 타이와 일본의 불교는 왕실불교·어용불교의 표본이며, 이로 인해 불교의 현실참여와 인권운동은 대단히 미흡할 수밖에 없었다. 이 두 나라는 아시아가 식민지화하는 과정에서 기적적으로 제외된 특이한 역사를 가지고 있다. 타이에서는 불교종단이 군대와 함께 왕권을 받드는 세력이다. 타이의 국가체제는 입헌군주제이나 군사정권이 지배하고 있으며, 인권탄압이 극심할 때에도 불교종단은 왕권을 비호하는 정신적 지배체제로서의 기능을 수행하고 있다. 민주화와 인권에 능동적으로 대처하려는 노력을 보이지 않고 있다. 그러나 인권투쟁에 극소수 불교인들이 참여하고 있다. 타이의 불교종단의 개혁가 가운데 붓다다사(Buddhadasa) 비구스님¹⁷⁾과 술락 시바락사(Sulak Sivaraksa)¹⁸⁾를 중심으로 한 실천불교인들

이 이들이다. 붓다다사 비구는 남방 불교의 역사상 가장 많은 책을 냈다는 평가를 받는다. 50여 권의 불교주석서와 사회평론을 남기고 있으며, 타이 차이나에서 수안 모크(해방의 정원) 세계불교선원을 설립하였다. 타이에서 실천불교의 교리사상적 지도자로 추앙받고 있으며, 그의 제자인 술락 시바락사는 인권운동가로서 활약하고 있다. 술락 시바락사는 국제 실천불교인 조직망(the International Network of Engaged Buddhists; INEB)을 설립하여 인권·평화·지역발전·환경문제 등에 관한 저술과 운동을 통해 불교적 대안을 제시하고 있다. 19)

일본도 타이처럼 불교가 생활화된 국가이다. 그러나 불교의 역할은 국민의 의례나 의식에 연결되어 있을 뿐이다. 일본의 불교는 왕권과 기존 정치권력과의 공존 속에서 기복종교의 모습을 보여주고 있을 뿐, 인권운동이나 평등적 사회복지운동에 크게 기여하고 있다고 볼 수는 없다. 다만 평신도가 주축이 된 창가학회(創價學會) 운동은 일본사회에 막대한 영향력을 행사하고 있다. 정치·경제·교육·문화 등 여러 영역에서 활발히 참여하고 있으며, 특히 공명당을 중심으로 정치에 깊숙이 파고들고 있다. 창가학회의 지도자인 이케다 다이다쿠는 인권·평화·환경문제 등에 많은 관심을 표명하고 있으나, 다른 나라들의 실천불교운동 또는 불교해방운동과는 본질적으로 다르다. 20)

4. 한국에서의 불교운동과 인권문제

1) 한국불교와 정치권력의 특수관계

불교가 이 땅에 공인된 지 1,600여 년이 지났다. 삼국유사의 기록에 의하면 불교가 왕실로부터 공인되기 전에도 탄압을 받으면서 몰래 땅굴을 파고 불법을 전했다고 하니 민중신앙으로서 불교의 전래는 더 오래된 것으로 짐작된다. 어쨌든 불교가 공인되자 지배권력을 강화하고 뒷받침하는데 불교가 이용될 수밖에 없었다. 이러한 한국불교의 권력적 예속성은 고

려시대에 들어서면서 더욱 확고해졌다. 정교일치의 원칙이 확립된 셈이다. 조선왕조의 건국과 함께 '억불숭유' 정책으로 불교와 정치의 갈등관계가 서서히 정립되었다. 일제의 식민지 불교정책은 이조 500년 간 국시로 밀려났던 산중 도피 불교를 더욱 수난으로 몰아넣는 결과를 초래하였다. 문호개방이라는 미명 아래 일본 불교의 문화침투 도구로 사용하여 파행적인 융화정책과 함께 친일화를 획책하였다. 본격적인 식민지 정치가 시작되면서 더욱 적극적인 불교의 예속화를 위해 불교의 인적·물적 기반을 총독이 관할하기 위한 제도적 장치인 사찰령을 제정·공포하기에 이르렀다.²¹⁾ 총독부의 관료주의적 종교정책에 의해 한국불교는 점점 어용화·왜색화되어 종교 본래의 사회적 기능을 마비시켰다. 그 당시에도 한용운 선사를 비롯한 불교혁신세력은 조선의 독립과 불교유신을 위하여 투쟁운동을 전개하였던 것은 다행스런 일이었다. 그러나 해방 후에도 불교계 내부의 자주적 역량의 부족과 독재정권의 탄압으로 말미암아 일제 잔재 청산을 중단 차원에서 쉽게 수행할 수 없었던 아쉬움이 있다.

2) 한국의 인권문제의 실상과 불교운동의 전개

반세기에 걸친 분단국가의 역사와 개발독재·군부독재의 정치적 상황 속에서 수많은 인권탄압이 있었다. 불교계는 오랫동안 수동적으로 정치권력의 규제를 받아 왔으나, 군사정권의 폭압성 앞에서 불교운동이 태동되기 시작했다. 일부 각성된 스님들과 청년 학생 불자들은 불교사상에 바탕을 두고 인권의식·민족의식·사회의식을 불교인들에게 고취시켜 불교실천운동을 전개해 나갔다. 특히 70년대 반외세 자주화, 반독재 민주화 운동에 일부 불교인들이 적극 동참하면서 인권운동적 차원에서 '민중불교운동'²²⁾이 본격화되기 시작하였다. 민중불교운동의 물꼬를 터 준 것은 다른 민중운동과 마찬가지로 학생운동세력이었다. 80년대에 들어와 80년 5월 광주민주항쟁, 87년 6월 시민항쟁, 같은 해 7·8·9월 노동자 대투쟁을 거치면서 불교계의 스님들과 청년불자들의 연대적 불교운동이 시작되었다. 그 결과 1985년 '민중불교운동연합'이 결성되고, 86년에는 '정토구현

전국승가회'가 발족하였다. 86년 9월 7일에는 '해인사 승려대회'가 대규모로 열려 불교자주화와 사회민주화를 천명하면서 인권탄압 중지 및 불교관계 악법 철폐를 요구하는 결의문을 채택하였다.²³⁾ 87년 6월 시민항쟁에는 정토구현전국승가회, 중앙승가대학, 동국대 석림화, 민중불교연합, 대학생불교연합 등이 적극적으로 동참하여 민주헌법 쟁취를 다짐하였다.

민중불교운동세력은 "억압과 착취로 고통에 가득 찬 이 사바세계를 행복과 평화, 참된 자유와 평등이 보장되는 불국토로 만드는 것"을 운동목표로 내세우고 있다. 80년대 중반까지 암울했던 인권상황을 극복하고 민주화와 통일이라는 우리 민족과 사회의 당면과제를 해결하기 위해 불교인이 주체적으로 실천운동에 앞장선 것이다.

3) 불교인권위원회의 탄생과 활동

우리 민족의 최대과제가 민주화와 통일이라고 할 때 자유·평등 인권의 보장이 가장 시급한 것으로 인식되었다. 따라서 불교계는 인권문제를 전담할 기구의 필요성이 제기되어 1990년 '불교인권위원회'를 창립하기에 이르렀다. 이 불교인권위원회는 "사회의식을 선도하고 인간의 존엄성을 구현하고자 헌신적으로 정진해 온 민족불교의 역사적 전통을 계승하고 오늘의 현실 속에서 긴급하게 요구되는 인권옹호와 민주주의 실현"을 목표로 내세웠다. 그 동안 불교인권위원회는 양심수의 석방운동, 정신대 할머니의 삶의 터전을 위한 '나눔의 집' 건립, 인권탄압의 도구인 각종 악법의 철폐운동, 인권보장을 위한 생명존중과 인간성 회복운동 등을 전개하고 있다.²⁴⁾

5. 맺는 말: 인권문제와 불교계의 과제

지금까지 민주주의 실현의 근본문제인 인권문제에 불교가 어떠한 메시지를 전해주며, 특히 동아시아 국가들의 열악한 인권환경 속에서 어떻게 대처해 왔는가, 그리고 우리의 민족종교로서 불교가 인권문제의 해결에 얼마나 기여하고 있는가를 개략적으로 서술해 보았다.

여기서 우리는 19세기 말엽부터 아시아 여러 나라에서 새롭게 일고 있는 실천불교·참여불교 운동은 정치·사회에 큰 변화를 가져다주고 있음을 알게 되었다. 인권운동도 이러한 진보적 불교운동의 부분운동이며, 특히 우리나라에서는 민중불교운동권에서 시작되어 불교시민운동으로 확산되어 가는 단계에 와 있다. 불교인권위원회의 역할과 활동이 크게 기대된다. 또한 1994년에 시작된 조계종의 개혁종단에서 추진하고 있는 '깨달음의 사회화운동'에 인권운동이 포함되어 있음은 불교계의 커다란 변화이다. "하늘 위 하늘 아래 오직 나만이 존귀하다. 세상의 온갖 고통을 내가 마땅히 편안하게 하니라"(天上天下 唯我獨尊 三界皆苦 吾當安之)라고 한 붓다의 탄생 일성은 그 자체가 바로 인권선언이었다. 계급·계층, 민족과 인종, 남녀노소의 온갖 차별의 벽을 허물고 소외된 사회의 모순을 부정하면서 인간의 존엄성을 밝힌 것이다.

지금 여기에 붓다가 나타난다면 우리에게 무엇을 가르칠까? 사람이 사람답게 존중하며 살아갈 수 있는 세상을 만들기 위해 억압받고 학대받으며, 괴로움을 당하는 동포형제들을 구제하는 일을 가르칠 것이다. 이것이 바로 불교인권운동이다. 이 글을 마무리하면서 인권문제와 불교계의 과제를 다시 한번 생각해 본다.

첫째, 불교의 인권사상을 교리사상적 측면과 실천운동적 측면에서 연구하고 이를 정립하는 것이 급선무이다. "일체의 모든 중생이 다 부처의 성품을 갖추고 있다"(一切衆生悉有佛性)는 생명관·환경관에 입각한 연기론적 세계관을 바탕으로 현대 인권문제를 해결하도록 지침을 마련하여야 한다. 오늘날 인류가 처한 인권문제는 환경파괴, 인종문제, 종교간의 갈

등, 인간소외, 가치관의 혼란, 생명경시 풍조에 이르기까지 다양하다. 이에 대한 해답을 불교가 줄 수 있다고 본다.

둘째, 한국 불교의 최대 종단인 대한불교 조계종이 주축이 되어 추진하고 있는 '깨달음의 사회화 운동'의 일환으로 인권운동을 보다 적극적으로 추진하고 저변을 확대해 나가길 기대한다. 소속 정당, 종파, 연고 등을 초월하여 인권보장을 위해 제반 인권정보·지식의 홍보, 인권 관계 상담 및 인권옹호 시민운동을 범불교적으로 조직화할 때임을 강조하고자 한다. 한국불교가 이제 자주적·민주적으로 입지를 세워 가면서 한국사회의 최대과제인 인권문제의 해결에 앞장서야 할 때이다. 그래야만 이 땅에 민주통일 정토를 앞당길 수 있다는 점을 새삼 인식하게 된다.

셋째, 불교계는 아힘사 정신에 입각한 비폭력 평화적 운동방법으로 인권운동을 확산시켜 나가야 한다. 앞에서 살펴본 것처럼, 아시아 각국의 불교운동 지도자들이 간디의 사상과 정신에 입각한 비폭력 원칙을 윤리강령으로 삼고 있는 것을 주시할 필요가 있다. 억압과 폭력구조로부터 인간과 사회를 해방시키는 인권운동이야말로 대자대비한 보살의 실천원리로서 비폭력 원칙을 고수하는 것이 매우 중요하다.

[주]

- 1) 최석호, 《인간 불다: 그 위대한 삶과 사상》(중앙불교교육원 출판부, 1990), p. 137 이하.
- 2) 천민계급은 바라문이나 왕족의 노예였고, 그 중에서 특히 일반인과 일체 접촉이 금지되어 있는 천민을 '불가촉천민'이라고 한다.
- 3) 한상범 교수는 아태평화재단에서 발표한 "아시아에서 민주주의는 가능한가: 불교사상과 민주주의"라는 논문에서 똑같은 문제제기를 하고 있다. 한상범, 《바보놀이 공화국: 한국사회의 노예구조》(법률행정연구원, 1996), p. 293 참조.
- 4) 실천불교 또는 참여불교를 불교해방운동적인 차원에서 분석·정리한 문헌으로

- 서는 Christopher S. Queen and Sallie B. King(eds.), *Engaged Buddhism : Buddhist Liberation Movements in Asia* (State University of New York Press, 1996)가 있다.
- 5) Thich Nhat Hanh, *Vietnam : Lotus in a Sea of Fire* (New York: Hill and Wang, 1967), p. 106.
 - 6) 김충현 · 김선정 공역, 《당신의 적이 당신의 스승입니다》(창승, 1995), p. 150.
 - 7) Aung San Suu Ky, *Freedom from Fear*, edited by Michael Aris (London and New York: Penguin Books, 1991), 김종무 역, 《공포로부터의 자유》(한국노동단, 1996), pp. 335~338 참조.
 - 8) 한상범, 앞의 책, p. 334.
 - 9) Christopher S. Queen and Sallie B. King(eds.), *op. cit.*, p. 52.
 - 10) P. Lakshmi Narasu, *The Essence of Buddhism* (Delhi: Bharatiya Publishing House, 1948), p. viii.
 - 11) B. R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, 3rd Ed. (Bombay: Siddharth Publications, 1984), 박희준 · 김기은 공역, 《붓다와 그 가르침》(민족사, 1994).
 - 12) 팔리어의 Dhamma는 산스크리트어로는 Dharma인데 붓다의 가르침과 교리를 의미한다. 상가락시타의 불교해방운동인 담마혁명운동에 관해서는 Christopher S. Queen and Sallie B. King(eds.), *op. cit.*, pp. 73~120에 실린 Alan Sponberg의 "TBMSG : A Dhamma Revolution in Contemporary India"라는 논문을 참조할 것.
 - 13) the Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana의 줄인 말. 이에 대한 소개로는 Alan Sponberg, "TBMSG : A Dhamma Revolution in Contemporary India, in Queen and King(eds.), *op. cit.*, pp. 73~120 참조.
 - 14) *Ibid.*, p. 78.
 - 15) George D. Bond, "A. T. Ariyaratne and the Sarvodaya Shramadana Movement in Srilanka," in Queen and King(eds.), *op. cit.*, p. 122.
 - 16) 지난 10월 31일 국제 기아 · 질병 · 문맹퇴치 민간기구인 한국 JIS 법인 설립으로 아리아라트네 박사가 한국을 방문하여 <깨달음과 불교의 사회참여>라는 주제로 조계사에서 강연회가 개최되었다. 자세한 내용은 행사자료집 《사르보다야 슈라마다나 운동》, 1993. 10. 31을 참조 바람.
 - 17) Santikara Bhikkhu, "Buddhadasa Bhikkhu : Life and Society Through the Natural Eyes of Voidness," in Queen and King(eds.), *op. cit.*, pp. 147~194.
 - 18) Donald K. Swearer, "Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society," in Queen and King(eds.), *op. cit.*, pp. 195~235.

- 19) Sulak, *Siam in Crisis*, 2nd rev. Ed. (Bangkok: Tai Inter-Religious Commission for Development, 1990) ; *A Social Engaged Buddhism* (Bangkok: Tai Inter-Religious Commission for Development, 1988) 등 참조.
- 20) Daniel A. Metraux, "The Soka Gakkai : Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society," in Queen and King(eds.), *op. cit.*, p. 393.
- 21) 정광호, "일제의 종교정책과 식민지 불교," 한종만 편, 《한국 근대 민중불교의 이념과 전개》(한길사, 1980), p. 272.
- 22) 민중불교라는 용어가 공식적으로 등장한 것은 1976년 여름 송광사에서 개최된 '대학생불교연합회' 대회장에서 전재성 씨가 "민중불교론"이라는 논문을 발표하면서부터이다. 이 논문은 《월간 대화》(1977. 10, pp. 108~135)에 수정·가필하여 게재되었다.
- 23) 해인사 대회에 관한 배경 및 평가에 대하여는 홍사성, "해인사 대회와 불교계의 민주화 운동," 《현대 한국을 뒤흔든 60년대 사건》(《신동아》, 1988년 1월호 별책부록), pp. 328~333 참조.
- 24) 자세한 활동내용은 불교인권위원회, 《활동보고서》(1994) 참조.

이슬람과 인권, 그리고 동아시아

찬드라 무자파

이 글은 세 부분으로 구성되어 있다. 첫번째 부분에서는 민주주의와 인권에 관한 몇몇 주요한 사상과 이슬람과의 관계를 탐색한다. 두번째 부분에서는 이슬람이 인간에 대해 권리 이상의 개념을 담고 있음을 보인다. 이러한 인간에 관한 폭넓은 시각은 현대 서구의 인권에 대한 사고와는 완전히 다른 것이다. 그리고 이 글의 세번째이자 마지막 부분에서는 인간에 대한 이슬람의 시각과 동아시아의 특정한 회교국에서의 현실을 연결시켜

찬드라 무자파(Chandra Muzaffar): 말레이시아대학 정책연구센터 연구원 및 Just World Trust(국제인권운동조직) 소장. 싱가포르대학 박사학위 취득. Human Rights Watch의 인권상 수상(1988). 주요 저서로는 *Human Rights and the New World Order*(1993), *Challenges & Choices in Malaysian Politics and Society*(1989), *Islamic Resurgence in Malaysia*(1987) 등이 있다. 여기에 실린 글은 그의 논문, "Islam, Human Rights & East Asia"를 서울대 대학원 법학과 박사과정 오정진이 우리말로 옮긴 것이다.

보고자 한다. 이상과 현실과의 간극의 이유가 고찰될 것이며 그러한 분석 위에서 어떤 결론이 도출될 것이다.

1

1) 법치주의

민주주의와 인권에 관한 몇몇 주요한 사고는 이슬람 사상과도 조화를 이룰 것이다. 민주 정체의 중추적인 원리인 법치주의는 이슬람 법학에서 핵심적인 것이다. 몇 세기 전에, 이슬람은 모든 결정과 명령, 그리고 모든 관공서의 절차는 법에 합치하지 않는다면 유효하지도, 법적 구속력을 갖지도 않는다고 선언했다.¹⁾ 물론 이것은 '적법 절차'의 개념과 연결된다. 민주적인 규범과 절차에 근거하는 다른 사회에서처럼, 이슬람 법도 "적법절차에 따르지 않고는 사람의 생명과 자유, 재산을 박탈할 수 없다"²⁾고 규정하고 있다.

또한 이슬람 법은 공정하고 공평한 사법절차를 확고히 지지하고 있다. 그것은 회교도의 궁극적인 지도자이신 코란 자체에 뿌리를 둔 것이다. 코란은 공정하고 공평한 판결을 매우 강조하고 있다. 예컨대 코란은 다음과 같이 말한다.

신께 맹세코 정의를 지켜라. 그것이 비록 너나 너의 부모나 친척의 이해에 어긋나더라도, 또한 부유한 사람의 일이건 가난한 사람의 일이건 간에. 왜냐하면 신은 그 모두에 좀더 가까이 있을 것이기 때문이다. 그리하여 진리에서 이탈하지 않도록 열정을 좇지 말며, 만약 네가 진리에서 이탈하거나 진리를 저버린다면 그 때는 보라! 신은 네가 하는 모든 것을 알고 계실지니.³⁾

이것이 탈리브(Ali ibn Talib : 모하메트의 네번째 후계자)가 재판관들에게

“진리가 밝혀지면 두려움이나 편파, 편견 없이 판결을 내려야 한다”⁴⁾고 충고한 정의와 형평의 개념이다. 또한 중요한 것은 그는 “모든 종류의 행정적인 압력이나 영향, 두려움이나 편파, 계략이나 부패를 초월하는”⁵⁾ 사법부를 구상했다는 것이다. 이것은 사법부 독립의 중요성에 대해 국가 수반이 선언한 것 중에서 역사상 가장 이른 것 중 하나였다. 이 원칙은 매우 중요해서, 회교도 역사상 많은 재판관이 사법부 독립을 희생하기보다는 기꺼이 사형에 처해지거나 고문받거나 해고되는 쪽을 택했다.

또한 이슬람은 그 출발에서부터 통치자의 권력과 권한을 제한했다. 마찬가지로, 국가 권능의 제한 역시 또 다른 민주적 기준이다. 이슬람 법학에서 “정치권력은 샤리아(Shariah : 회교사회의 최고법)의 틀 내에서 행사되어야 한다.”⁶⁾ 이것은 통치자는 그 스스로 법과 종교적인 가치와 원리에 복종해야 한다는 것을 의미한다.

2) 책임성

국가 권능의 제한은 또 다른 중요한 민주원리인 공적 책임성의 원리와 병행되어야 한다. 초기 이슬람에서의 이 원리에 부여된 중요성 때문에, 이것은 이슬람 철학의 필수적인 요소가 되었다. 지도자들은 일반적인 통치에 관련되는 문제뿐만 아니라 공공자금이 어떻게 사용되는지에 관해서도 인민들에게 책임을 져야 했다. 모하메트의 후계자들(Caliphs)조차도 어떤 사적 목적으로 공적 자금을 사용하기 위해서는 사전에 공적 승인을 구해야만 했다.⁷⁾

어떤 의미에서는, 공적 책임성은 코란 내에서도 지지된다. 코란에는 공적으로 중요한 문제들에 관한 인민들과의 협의라는 명확한 개념이 있었다.⁸⁾ 이것은 “정부와 인민 간의 통치관계의 기본이다. 인민은 또한 이 원리에 따라 그들의 통치자를 선택하고 변경할 권리를 갖는다.”⁹⁾

3) 경제적 권리

민주주의의 기본원칙에 해당하는 이러한 몇몇 원리와는 별도로, 이슬람은 또한 세계인권선언, 경제적 사회적 문화적 권리에 관한 국제규약, 시민적 정치적 권리에 관한 국제규약과 기타 유엔의 선언과 협약에 포함된 권리와 유사한 경제적, 사회적, 문화적, 시민적, 정치적 권리를 지니고 있다. 예컨대 코란은 자카트(zakat : 얼마간의 재산을 가진 모든 회교도에게 부과되는 부유세)라는 제도를 통하여 가난한 사람들에게 공동의 부를 가질 수 있는 자동권리를 부여하고 있다. 자카트는 이슬람의 다섯 가지 교리의 하나로서, 신앙고백과 정규적인 기도에 의한 신에 대한 경배와 같은 수준에 놓여 있기 때문에, 공동의 부에 대한 가난한 자의 자동권은 이슬람에서는 변할 수 없으며 의문없는 권리라고 주장된다. 코란도 이를 지적하여 “그들의 부에는 궁핍하고 가난한 자에게 인정되는 권리가 있다”¹⁰⁾고 한다.

이슬람이 특별히 가난한 자와 불행한 자에 대해 보장하고 있는 다른 많은 경제적 권리도 있다. 예를 들어, 모든 사람은 “그들의 나이, 성, 피부색이나 종교에 관계없이 음식, 의복, 주거, 교육과 건강의 기본적인 필수품”¹¹⁾을 가질 권리가 있다. 어떤 일시적 혹은 영구적인 장애로 인하여 스스로를 돌볼 수 없는 사람에게 사회보장을 제공하는 것은 공동체의 의무이기 때문이다.

4) 사회적 시민적 권리

세계인권선언처럼, 이슬람도 가정을 이룰 권리, 프라이버시권, 주거 이전의 자유, 모국어를 사용할 권리, 고유의 문화를 향유할 권리와 종교의 자유를 인정한다. 예컨대 인권에 관한 세계 이슬람 선언 — 코란과 순나(Sunnah : 예언자 모하메드의 생애)의 가치와 원리에 기반하여 1981년에 일군의 이슬람 학자들에 의해 공식화된 문서이다 — 은 “모든 사람은 양심의 자유와 자신의 종교적 신념에 합치하는 신앙의 자유를 가질 권리를 갖는

다¹²⁾고 분명히 인정하고 있다. 선언의 이 조항은 의심할 바 없이 종교상의 어떠한 강제도 있을 수 없다는 코란상의 명령에 영향을 받은 것이다.

5) 정치적 권리

코란을 근간으로 사용하면서, 회교도 법학자와 철학자들은 광범위한 종류의 정치적 권리도 발전시켰다. 그들은 “모든 개인과 민족은 모든 형태 — 물질적, 문화적 경제적, 정치적 — 의 자유를 누릴 양도 불가능한 권리를 가지며, 그러한 권리에 대한 어떤 침해나 폐기에 대항하여 모든 가능한 수단을 다하여 투쟁할 권리가 있다. 그리고 모든 억압받는 개인이나 민족은 그러한 투쟁에 다른 개인이나 민족의 지원을 구할 법적인 청구권을 가진다¹³⁾”고 인정한다. 좀더 구체적으로 말하면, 이슬람은 “억압에 대해(회교법의 한계 내에서) 저항하고 투쟁하는 것은 모든 회교도의 권리이자 의무이며 그것은 비록 국가의 최고 권위에 도전하는 것이라고 할지라도 마찬가지이다¹⁴⁾”라고 분명히 밝히고 있다. 저항권은 모든 개인이 “개인적으로나 집단적으로 자신의 공동체의 종교적 사회적 문화적 그리고 정치적 생활에 참여하고 옳은 일(*ma'roof*)을 권장하고 그릇된 것(*munkar*)을 방지할 제도와 기관을 설립할¹⁵⁾” 권리와 연결된다.

6) 생명권

어떤 정치적 시민적 사회적 문화적 혹은 경제적 권리보다도 이슬람이 최상위 권리라고 간주하는 것은 생명권이다. 세계 이슬람 선언에 따르면 삶은, “신성하고 침해될 수 없으며 그것을 보호하기 위해 모든 노력이 경주되어야 하는¹⁶⁾” 것이다. 또한 중요한 것은, 선언은 “살아 있을 때처럼, 죽은 후에도 인간 육체의 신성함은 침해될 수 없다. 죽은 자의 육체를 적당한 의례를 갖추어 다루는 것은 신도들의 의무이다¹⁷⁾”라고 밝히고 있는 점이다. 다른 분야에서처럼, 이 부분에서도 이슬람적인 권리 개념은 다양한 국제선언과 협약의 것 이상인 것이다.

그러나 이는 이슬람이 다양한 국제적인 인권선언과 협약을 다만 그 포

괄성에서 능가한다는 것을 의미하는 것이 아니다. 이슬람은 인권 이상이다. 예컨대 코란은 인간의 책임, 인간관계, 그리고 인간의 역할에 관해서도 언급하고 있는 것이다.

2

1) 4Rs

코란은 다양한 위치와 다양한 방식으로 자신과 가족, 친족, 공동체, 국가 그리고 심지어 자연환경에 대한 우리의 책임을 규정하고 있다. 마찬가지로 코란은 우주와 식물과 동물, 그리고 공동체와 가족, 자기 자신에 대한 우리의 관계를 깨닫도록 한다. 또한 코란은 우리가 남성 혹은 여성으로서의, 남편 혹은 아내로서의, 아버지 혹은 어머니로서의, 아이 혹은 어른으로서의 우리의 역할에 관한 심오한 의식을 고취할 것을 추구한다.¹⁸⁾

코란상 권리와 책임, 관계와 역할은 밀접하게 연관되어 있다. 예컨대, 누군가가 부모로서의 역할에 가치를 둔다면 그는 자신이 갖고 있는 권리와 자신이 지고 있는 의무, 그리고 자신이 유지하고 있는 관계도 깨닫게 될 것이다. 부모로서 그는 자신의 아이에 대해 어떤 권리를 가지지만 동시에 어떤 의무도 다해야 한다. 권리와 의무를 행사하기 위해서는 그는 능동적으로 자신의 아이와의 애정관계를 유지해야 한다. 한편 그의 역할을 규정하고 그 역할에 의미와 목적을 부여하는 것은 바로 그 관계이다.

서구 주류사회는 대체로, 이러한 권리와 책임, 관계와 역할에 대한 통합적인 시각과는 동떨어져 있다. 이것은 미국인과 유럽인들이 그들의 책임을 의식하지 못한다거나 가족 내에서의 관계에 주의하지 않는다거나 혹은 사회에서의 역할을 다하지 않는다는 의미는 아니다. 여기서 말하고자 하는 것은 권리와 책임, 권리와 관계, 권리와 역할 간의 긴밀한 균형이 권리에 대한 지나친 강조로 인해서 왜곡되었다는 것이다. 1R(Rights : 권리)의 지배가 다른 3개의 R(Responsibilities : 의무, Relationships : 관계,

Roles : 역할)을 극도로 손상시키고 있는 것이다. 조화는 오로지 4R 모두에 충실할 때에만 가능한 것이다. 그리고 이것이 코란이 달성하고자 하는 바이다.

서구에서 그릇된 '권리문화'가 발생하여 인간성 파괴의 치명적인 결과를 가져오게 된 것은 1R의 우세 때문이다. 책임이 때로는 권리에 선행해야 함을 이해하지 못하는 것은 서구에서의 환경위기의 원인에 대한 하나의 설명이 될 수 있다.¹⁹⁾ 20세기의 대부분 동안 서구적인 개발 개념은 과학과 기술로 무장한 인간은 그 욕망의 충족을 위해 자연과 환경을 훼손할 권리를 가진다는 전제에 근거해 있었다. 비록 자연환경에 대한 이러한 약탈적인 태도는 변하기 시작했지만, 서구인들은 여전히 권리와 책임 간의 심오한 연결망을 충분히 인식하지는 못하고 있다.

이러한 연결망에 대한 몰이해는 부분적으로 정치적 사회적 영역에서 자유를 잘못 적용하는 원인이 된다. 예를 들어 서구사회에서의 표현의 자유는 그 권리의 행사에 내재된 책임원리에 대한 고려 없이 흔히 절대권으로 인식되고 추구된다. 자유가 권리이면서 책임이라는 것은 이슬람 철학에 깊이 내재된 사상이며 실제로 다른 종교철학에서도 그러하다. 사실, 코란에서는 옳은 것을 권하고 나쁜 것을 금지하는 것은 인간의 책임이며 다만 그의 권리가 아니라고 한다. 서구 정치사상에서의 권리는 이슬람 정치사상에서는 그것의 도덕적인 의미와 성격 때문에 책임이 된다. 권리가 책임으로서 행사될 때 사회안정을 위한 도덕적인 함의는 더 커진다.

이러한 권리와 책임 간의 긴밀하고 복잡한 관계를 유지할 중요성은 또 다른 사회적 인간적 관계의 영역에서의 끔찍한 비극의 전개로 인해 강조된다. AIDS 사태는 성적 권리의 행사가 성적 책임에 대한 깊은 성찰과 동반되지 않을 때 무슨 일이 일어나는지에 관한 명백한 증거이다. 그것은 양성간, 그리고 동성간의 관계가 어디까지 저하되고 더럽혀졌는지를 드러낸다. 사실, 서구 가족 내의 위기—최근 몇십년 간 놀랄 만한 비율에 이른 위기—는 그토록 오랫동안 지속되었던 성역할과, 관계와 가족의 응집성이라는 규범의 쇠락을 증명해 준다.²⁰⁾ 좀더 구체적으로 말하면, 남편과 아내, 아이와 부모가 그들의 개인적인 권리에 집착할 때 상호이해와

타협에 의존하는 가족간의 관계에는 문제가 생기는 것이다.

2) 인간이란 무엇인가

인간의 권리, 책임, 관계, 역할에 대한 인식을 발전시켜 나가면서 코란은 동시에 인간에 관한, 의심할 바 없이 가장 본질적인 질문을 제기한다. 인간이란 무엇인가? 왜 인간은 태어나는가? 그리고 이 다음에, 지구상의 삶 다음에 인간에게는 무슨 일이 일어나는가?

코란(이것은 모든 종교에서 마찬가지로)은 이러한 각 물음에 대해 명쾌하고 분명한 답을 제공한다. 즉 인간은 신의 대리인(Khalifah Allah)이다. 인간은 신에게 복종하고 신의 뜻에 따르기 위해서 태어난 것이다. 이 삶이 끝나면 인간은 신에게 돌아가서 현세에서의 그의 행동에 대해 판단을 받게 된다는 것이다.²¹⁾

인간을 신의 대리인으로서 인식하면 인간의 책임, 관계, 역할은 사뭇 다르고 좀더 중요한 의미를 띠게 된다. 삶의 권리에서부터 표현의 자유에 까지 이르는 인간의 기본적인 권리는 신이 그에게 부여한 것이다. 인간의 모든 다른 책임을 초월하는 궁극적인 책임은 신에 대한 것이다. 인간의 다른 모든 관계보다 우선하는 가장 귀중한 관계는 신과의 관계이다. 인간의 가장 성스럽고 가장 중요한, 다른 모든 역할을 규정하는 역할은 지상에서의 신의 대리인으로서의 역할이다.

신의 대리인으로서의 인간의 역할의 중요성은 인류가 아직 완전히 파악하지 못한 그 무엇이다. 그것은 인간을, 생각할 수 있는 가장 고귀한 위치—어떤 의미에서는 천사보다도 높은 위치—에 둔다. 그것은 인간에게 생명, 지성, 창조성, 자유, 권력, 사랑, 동정, 자비를 베푼다. 그것은 인간을 진실의 샘으로 만든다. 그것은 인간을 정의의 주체로 변화시킨다.²²⁾

사실, 인간존재의 전체적인 기초가 확립되는 것은 신의 대리인인 인간과 그의 창조주인 신과의 관계를 통해서이다. 삶의 기본은 정신적인 것이다. 모든 인간행동의 목표는 궁극적으로는 정신적인 것이다. 인간은 신의 대리자로서, 신이 역사를 통해 증명하신 진실, 정의, 동정과 같은 그러한

모든 정신적인 가치로써 삶과 사회가 지도되도록 투쟁한다. 코란의 관점에 따르면 이것은, 신의 불멸하는 정신적인 가치는 신의 대리인의 행적을 통해서 현실세계에 표현됨을 의미한다.

또한 중요한 것은, 신의 대리인으로서의 인간의 위치와 인간의 삶을 이끌어 가야 할 정신적인 가치, 그리고 인간 현존의 목표와 정신적인 의미는 다른 인간과의 형제애적 결속을 추구할 존재이유를 제공한다는 점이다. 또한 이것은 그 자체로 이슬람에서의 통합의 핵심을 구성한다. 그것은 신앙—전체 인간과 우주의 단일한 신에 대한 믿음—에 기초를 둔 통합체이다.

유일신(Tauhid)은 회교도들이 인간의 하나됨을 위해 투쟁할 것을 촉구한다. 인간과 인간을 구분하는 모든 장애물에 대한 투쟁을 위해서는 이보다 더 큰 어떤 동기도, 어떤 자극도 있을 수 없다. 이것이 코란이 우리가 하나의 민족이라고 일깨워 주는 이유이다.²³⁾ 코란은 직설적으로, 우리의 피부색과 종파, 계급과 공동체의 차이는 2차적이라고 말한다. 중요한 것은 신에 대한 의식에 의해 지도되는 올바른 행동이다.²⁴⁾ 이것이 바로 코란의 메시지를 그렇게 보편적이게 하며, 21세기로 진입하는 전인류의 사상과 이상으로서의 유일신이 가지는 궁극적인 중요성이다.

3) 서구의 인권 원리

우리가 인간 존재와 인류의 통일에 관한 코란의 입장과, 인간이 무엇이며 세계공동체는 무엇인가에 관한 서구의 지배적인 견해를 비교해 본다면, 우리는 후자의 철학이 얼마나 미숙하며 불충분한지를 알게 될 것이다. 심지어 인권선언과 규약들의 기초를 보면 우리는 현대 서구의 인권 원리는 '인간이 무엇인가?'라든지 '왜 인간은 태어나는가?'와 같은 형이상학적 문제들은 고민하지 않는다는 인상을 받을 수 있는 정도이다. 사실, 몇몇 서구 인권사상가들은 그들의 강력한 현대적 세속적인 인권문서가 인간의 목적과 삶의 의미에 대한 형이상학적·정신적 논쟁을 모면시켜 주었다고 자랑하기도 한다.

현대적인 인권 원리가 형이상학적 문제들과는 무관하다는 것이 사실이라면 이는 오로지 그 도덕적 지성적인 파탄을 예고할 뿐이다. 어떻게 인간이 무엇이며 누구인가에 대한 질문 없이 인간의 권리를 말할 수 있단 말인가? 그리고 어떻게 인간에 대한 이해 없이 인권을 증진시킬 수 있단 말인가?

그러나 사실, 서구적인 인권 원리는 비록 명시적이지는 않지만 인간에 대한 어떤 개념은 갖고 있다. 세계인권선언과 시민적 정치적 권리에 관한 국제규약, 그리고 경제적 사회적 문화적 권리에 관한 국제규약에 깔려 있는 것은 권리의 유일한 담지자로서의 인간 개인이라는 개념이다. 권리는 개인으로서의 인간에게 주어지는 것이다. 궁극적으로 보건대, 만물의 척도는 개인이다. 권리는 그것이 어떤 정당성만 갖고 있다면, 개인에게 봉사하는 것이다.

'만물의 척도'로서의 개인이라는 개념은 주요한 취약점을 가진다. 인간이 만물의 척도라면 그는 자기 자신을 초월하는 힘, 즉 더 높은 권위에 복종할 필요가 없다. 그는 무엇이 옳고 무엇이 그른지를, 무엇이 좋고 무엇이 나쁜지를 자신이 판단한다. 이는 필연적으로 절대적인 정신과 도덕적인 가치의 잠식을 야기한다.

인간의 좀더 높은 정신적 권위로부터의 잘못된 해방으로 비롯된 절대적인 정신적 도덕적인 가치의 와해는 현대 서구사회의 도덕영역에서의 범람하는 무절서와 혼란의 하나의 원인이다. 개인의 자기이익과 개인의 행복이 윤리적인 기준을 결정하는 주된 척도가 되었다.

권리를 개인에 속박시킴으로써, 그리고 개인을 세계의 중심에 놓음으로써, 서구의 인권 원리는 인간의 이기심을 강화시켰다. 많은 서구와 심지어 비서구사회에 퍼진 이기심과 탐욕이, 비록 간접적일지라도 이러한 자아중심적인 개인 개념의 성장과 연결되어 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 또한 어느 정도까지는 향락주의적, 감각적, 물질주의적 문화의 확산에도 그 책임이 있다.

인간 자아가 속박되지 않는 자유를 부여받을 때, 인간 자아가 좀더 높은 도덕적 권위에 복종하지 않을 때, 그것은 종종 파괴적인 형태로 표현

된다. 종족, 공동체, 국가, 인종, 심지어 종교도 자아에 의해 왜곡되어 인간을 분열시키는 반목과 질서를 낳을 수 있다. 이것이 개인이 결코 세계의 중심에 놓일 수 없으며 결코 만물의 척도로 숭상될 수 없는 또 다른 이유이다.

또한 이는 온통 개인에게 중점을 두고 있는 서구적인 인권 원리가 왜 인류 통합의 토대를 제공하지 못하는지도 설명해 준다. 다시 말해서, 그것은 집단간, 계급간, 국가간, 종교간의 갈등을 빚어낼 자아를 살찌울 뿐인 것이다. 물론, 누구도 속박되지 않는 인간 자아가 사회갈등의 유일한 거나 주된 원인이라고 주장하지는 않는다. 그러나 초월적 존재인 신에게 전적으로 귀의함으로써 자아를 길들이는 것은 적어도 인류의 조화와 통합에 유용한 심리적 태도를 창출할 수 있다.

4) 인간의 존엄

좀더 사려깊은 코란의 인간관에 대비해 볼 때 서구적인 인권 원리는 부적절하며 회교 철학자와 학자들은 근본적인 도전에 직면한다. 코란과 순나에 대한 고찰을 통하여 모든 곳의 모든 인간이 동의할 수 있는, 진실로 세계적인 인간 존엄의 개념을 발전시킬 수 있을 것인가? 코란 자체는 인간 존엄에 커다란 중요성을 부여한다. 코란은 그 존엄성은 가능한 한 가장 넓은 지역에서 모든 인간의 자연권임을 선언한다. “우리는 아담의 후손에게 존엄을 부여했다”(al-Isra' 17: 70)는 코란의 문언은 분명히 인류를 구분하는 모든 인종적 사회적 혹은 종교적인 장애를 넘는 것이다.²⁵⁾

현대의 회교학자들과 철학자들이 할 일은 코란의 세계관 내에 이러한 보편적인 인간 존엄의 개념을 위치시키는 것이다. 더 구체적으로 말하면, 코란의 보편적인 정신적 도덕적 가치와 원리를 통하여 인간의 존엄성은 어떤 성격과 내용을 가지게 될 것이며, 적어도 그로 인해 그 개념의 세속적인 다양성은 제거될 것이다. 인간 존엄이라는, 이러한 본질적으로 정신적 도덕적인 개념과 연관되는 권리, 책임, 관계와 역할은 의심할 바 없이 21세기의 인류에게 그들이 현재 생각하고 적용하고 있는 인권보다 더 큰

의미와 타당성을 가질 것이다.

그러나 이런 정신적 도덕적 세계관에 근거하고 있는 보편적인 인간 존엄의 개념을 발전시키기 위해서는, 회교 철학자와 학자들, 특히 전통적인 직위에 있는 사람들은 몇 세기 동안 드러내 보이지 못했던 용기와 창조성을 펼쳐야만 할 것이다.

3

우리는 이제 인간의 존엄성에 관한 이슬람적인 개념이 동아시아의 현실에 어느 정도 적용되었는지 살펴볼 수 있게 되었다. 우리는 회교도가 분명히 다수를 점하고 있는 지역의 국가에 한정시켜 볼 것이다. 우리가 고려하는 세 나라는 브루나이, 말레이시아 그리고 인도네시아이다. 그러나 인간 존엄의 현실에 관한 우리의 고찰은 정교하다기보다는 간결할 것임을 처음부터 분명히 해둔다.

1) 브루나이

브루나이는 동아시아에서 회교국, 혹은 코란과 순나에 의해 지도되는 국가임을 표방하는 유일한 국가이다. 이 회교국은 어느만큼 인간의 존엄이라는 이슬람적 이상을 실현하고 있을까?

풍부한 석유자원과 적은 인구를 가진 브루나이가 극빈을 해소했다는 것은 놀랄 만한 일이 아니다. 브루나이는 전체 시민의 기본적인 물질적 요구를 성공적으로 충족시켰다. 브루나이 국민은 세계의 다른 지역의 수많은 회교도와는 달리 잠자리를 찾아 헤매거나 빚을 지지 않으려고 애쓸 필요가 없는 점을 본다면 이것이 인간 존엄에 얼마간 기여했다는 것은 의심할 여지가 없다.

그러나 믿을 수 없을 만큼 부유한 귀족 특권층과 대중을 분리하는 간극이 매우 커서, 보통의 브루나이인이 그의 자존심을 유지할 수 있는지 어

편지 의문시되기 시작한다. 절대군주와 그 일가에 의한 부의 집중은 이슬람적 경제의 가장 기본적인 원리 중의 하나인 부의 공평한 분배원리에 대한 위반이다.²⁶⁾ 나아가, 특권층의 사치와 풍요는 그들이 이슬람적 미덕의 실현이라고 종종 자랑하는 것을 파괴시킨다.²⁷⁾

예상되는 바대로, 브루나이의 절대적인 봉건왕조에서는 공적 책임 — 이는 우리가 본 바에 의하면 이슬람 윤리의 핵심적인 부분이다 — 은 희박하다. 공적 정치에 관해 인민의 동의를 구할 목적으로 인민과 협의하는 일은 거의 없다. 사실, 브루나이에는 대중선거도 정당도 없으므로 정부에 공적으로 참여할 수 있는 길은 없다.

2) 말레이시아

말레이시아는 관습적인 의미에서의 회교국은 아니지만, 말레이시아인의 삶에서 이슬람은 주요한 역할을 한다. 회교는 연방의 공식종교는 아니지만, 이슬람적 은행제도와 이슬람적 보험제도, 이슬람 대학, 이슬람 학교 등 공적 영역에 많은 이슬람적인 계획과 활동이 있다. 이러한 모든 계획과 활동은 특히 지난 10년에서 15년 동안 말레이시아의 이슬람적 외형을 증가시키는 데 일조했다.²⁸⁾

그러나 보통의 말레이시아인의 존엄성의 고양에 가장 많이 공헌한 것은 명시적으로 이슬람적 색채를 띠는 이러한 계획과 활동이 아니었다. 독립 이후의 지난 39년여 동안, 회교 정부는 특히 실질적인 빈곤의 감소와 사회 이동성의 향상, 건강 수준의 상승 그리고 교육 수준의 상승 — 그것들은 모두 인민의 경제적 사회적 권리의 신장을 가져왔다 — 에 성공해 왔다. 동시에 민주적 선거를 통해 몇 가지 정부부문의 대중참여가 있었다. 한편으로는 반대자의 합법화에 대해 지배층은 다소 주저했지만 받아들였고, 상당한 정도의 공적 책임성이 있었으며, 심지어는 개인의 자유에 대한 약간의 존중도 있었다. 정치적 시민적 권리는 따라서 여러 가지 형태로 존재하고 있다고 할 수 있다. 같은 관점에서 여성의 권리는 다른 회교 사회에서보다 말레이시아에서 더 광범위하게 관찰된다. 이것은 공적

생활의 거의 모든 영역에 여성이 다 위치해 있다는 것뿐만 아니라 정부의 상위직에 여성이 활발히 참여하고 있다는 데에서 잘 드러난다. 경제적 사회적 정치적 그리고 시민적 권리는 다문화적이고 다종교적인 시민성을 누리는 전체적인 문화적 종교적 권리의 스펙트럼에 의해 창화된다. 말레이어가 유일한 공식 언어이지만 많은 언어가 말레이시아 사회 내에 동화된 다양한 문화와 종교의 상징과 제도로서 쓰이고 연구된다.

물론 이슬람적 견지로 볼 때, 말레이시아에는 인권과 인간의 존엄을 위협하는 많은 취약점과 결핍이 있는 것이 사실이다. 경제적인 영역에서 많이 가진 자와 적게 가진 자 간의 새로운 간극이 전개되고 있다. 사회 상류층의 부패와 탐욕은 나라의 도덕적인 결을 감아먹기 시작했다. 정치권력과 유착한 거대기업이 국민의 삶을 지배하므로 공적 책임성을 보장하는 것은 더욱 어려워지고 있다. 민족의식이 사회정의와 사회형평을 왜곡하는 한편으로 사회의 어떤 수준에서는 문화적 배타성이 점점 커지고 있다.²⁹⁾

3) 인도네시아

말레이시아처럼, 인도네시아도 헌법과 법률이 코란과 순나에 기초해 있지는 않으므로 공식적이고 법적인 의미에서의 회교국은 아니다. 사실상 회교는 이 공화국의 공식적인 다섯 개 종교 중의 하나일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 89%의 인구가 회교를 믿고 있으며, 이슬람은 인도네시아의 공적 생활에서 영향력을 점차로 증대해 가고 있으며 중요성도 커지고 있다. 이슬람적 제도와 태도 그리고 가치는 전에 없이 인도네시아의 정치문화를 형성하고 있다.³⁰⁾

이것의 전체적인 영향은 미래에나 느낄 수 있을 터이지만, 이슬람 철학에서 이해되는 인간 존엄에 긍정적인 결과를 가져온 지난 30년 간의 몇몇 노력과 활동이 적어도 공식적인 의미로는 조직화된 종교로서의 이슬람과 연결되어 있지 않다는 것은 사실이다. 말레이시아의 경우에서처럼, 이슬람적 경제에 의거하지는 않은 것 같지만, 인도네시아 정부가 절대빈곤의 감소에 성공을 거둔 것은 어느 정도까지는 보통의 인도네시아인의 존엄성

의 고양에도 일조했다. 1945년 독립시의 상황과 비교해 봤을 때 대중들의 문맹은 격퇴되었다고 할 수 있다. 일반적인 교육수준도 상당히 향상되었다. 그리고 특히 농민의 건강은 수도시설과 근대적인 공중위생, 그리고 효율적인 치료 등으로 오늘날 한결 개선되었다. 이러한 관점에서, 50년대에 활발하게 시작된 교육을 통해 거의 모든 사회영역에 여성이 급속히 진출했다는 것은 주목할 만하다.

그럼에도 불구하고, 인도네시아 정치에는 지속적으로 인민의 복리를 위협하는 경향이 있어 왔다. 급격한 경제성장중에 대단히 부유한 특권층과 일반대중 간의 소득격차는 놀라울 정도로 벌어졌다.³¹⁾ 정실주의와 부패—이는 이슬람의 견지에서 보면 경멸스러운 죄악이다—는 사회의 특권층 내에서 횡행한다. 자율적 정치행동을 할 수 있는 여지가 거의 없기 때문에 시민사회가 이러한 죄악과 투쟁하는 것은 거의 불가능해 보인다. 근래의 사건들에서 나타나듯이, 군부가 여전히 지배적 요소를 점하고 있는 권위주의적 정치체제가 표현의 자유나 집회의 자유를 존중하리라고 기대할 수는 없는 것 같다.³²⁾ 정치적 반대자에 대한 억압은, 말할 것도 없이, 인간 존엄과 일체성에 관한 기본적인 이슬람적 가치를 심각하게 훼손하는 것이다. 그러나 이것은 세계에서 가장 인구가 많은 회교국인 이 나라에서 광범위한 현상이며, 다른 많은 회교국에서도 이것은 보통의 일이다.

4. 맺음말

브루나이와 말레이시아, 인도네시아와 같이 회교도가 다수인 사회에서의 인권과 인간 존엄의 현존과 부재를 고찰한 결과, 우리는 다음의 두 가지 주요한 결론을 도출할 수 있게 되었다. 하나는, 이슬람의 인간 존엄에 관한 사상이 무엇이건 간에, 실제의 현실은 상당 부분 특권층의 이해에 의해 형성된다는 것이다. 그들은 군부일 수도 시민일 수도 있고, 군주적인 특권층일 수도 민주적인 특권층일 수도 있지만 어쨌든 핵심적인 결정권을 갖고 있는 것은 특권층이다. 다시 말하면, 권리에 수반되는 존엄성

— 언행을 통하여 정의를 지지하기 위해서는 실제로 그것은 책임이 될 것이다—이 유린된다면, 그것은 특권층의 이해 때문이라는 것이다. 비슷하게, 적게 가진 사람이 가진 자의 퇴폐적인 부에 굴종해야 하는 모욕을 겪는다면, 그것은 부분적으로 특권층 때문이며, 속물적인 부자들의 생활방식 때문이다. 성전 코란은 인류에게 권력과 부가 특권층의 탐욕과 욕망의 충족에 악용되거나 남용될 수 있는 위험을 반복해서 경고한다. 이슬람에 따르면, 인간 존엄이 파괴되는 상황을 초래하는 것은 다른 무엇보다도 권력과 부의 오용과 남용이라는 것이다. 회교 역사는 사회 정의와 인간 존엄이라는 숭고한 생각이 특권층의 이해 때문에 실현되지 못하게 된 사례로 가득 차 있다.³³⁾

둘째, 특히 말레이시아와 비교해서 브루나이의 인간 존엄, 혹은 그 결핍을 보면, 이슬람적이라는 딱지를 사용하는 것만으로 사회가 어느 정도 종교에 충실한가를 입증할 수는 없다. 반대로, 진정한 이슬람적 견해에서 볼 때는, 이슬람적이라는 딱지가 적용되지 않는 사회에서 인간 존엄에의 존중에 있어 더 이슬람적일 수 있다. 즉 그 사회는 실제로 인간에게 옳은 것을 권장하고 그릇된 것을 금지하는 공간과 시간을 부여하고 있고 동시에 부의 공평한 분배를 보장하는 것이다. 현대 인도네시아 정치문화를 형성하고 있는 몇몇 이슬람적 요인이 종교의 형식보다 본질을 더 강조하고 있는 것은 이러한 관점에서 볼 때 상당히 중요하다. 인간 존엄과 인권에의 요청은 그렇듯 관습적인 이슬람의 꼬리표를 달지 않기 때문이다.³⁴⁾

동아시아와 그 외의 지역에서 우리가 이슬람과 회교도에 대해 갖는 희망은 종교에 대한 위와 같은 계몽적이고 인간적이며 보편적인 접근에 근거를 두고 있는 것이다.

[주]

- 1) C. G. Weeramantry, "International Human Rights : Some Islamic Perspectives," *Lecture* (Colombo, 1986), p. 23.
- 2) *Ibid.*, p. 23.
- 3) *The Meaning of the Glorious Koran* (Pickthall, Centre for Islamic Information, Pakistan, n. d.), Surah 4: 135.
- 4) Imam Ali, *A Selection from Nahjul Balagha* (Free Islamic Literatures Incorporated, Houston, Texas, 1979), p. 15.
- 5) *Ibid.*, p. 15.
- 6) *Universal Islamic Declaration* (Islamic Council of Europe, 1980), p. 11.
- 7) Syed Hussein Alatas, "Elements of Islamic Culture," *Symposium on the Cultural Heritage of Singapore* (Nanyang University, November 1975).
- 8) *The Meaning of the Glorious Koran*, Surah 42: 38.
- 9) *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (Islamic Council of Europe, September 1981), p. 10.
- 10) Surah 51: 12.
- 11) *Universal Islamic Declaration*, p. 14.
- 12) *Ibid.*, p. 11.
- 13) *Ibid.*, p. 7.
- 14) *Ibid.*, p. 10.
- 15) *Ibid.*, p. 11.
- 16) *Ibid.*, p. 7.
- 17) *Ibid.*, p. 7.
- 18) Ismail R. Al-Faruqi, *Tauhid : Its Implications for Thought & Life* (International Institute of Islamic Thought, Kuala Lumpur, 1982).
- 19) 정신철학적 견지에서 환경위기에 접근한 첫번째 학자들 중 한 사람인 Seyyed Hossein Nasr의 *Man & Nature : The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: A Mandala Book, 1976) 을 보라.
- 20) 서구에서의 가족의 위기에 대한 흥미있는 논의는 Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World : The Family Besieged* (New York: Basic Books, 1977) 를 보라.
- 21) 이것은 본인의 "A Spiritual Vision of Human Being," *The Human Being : Perspectives from Different Spiritual Traditions* (Penang: Aliran, 1991) 에 상세하

- 게 기술되어 있다.
- 22) Ayatullah Murtaza, *Fundamentals of Islamic Thought, God, Man & the Universe* (Berkeley: Mizan Press, 1985) 를 보라.
 - 23) *The Meaning of the Glorious Koran*, Surah 2: 213.
 - 24) *Ibid.*, Surah 49: 13.
 - 25) Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd., 1994), p. 12.
 - 26) 부가 다만 부자들 사이에서만 순환되지 않도록 보장하는 것의 중요성은 Surah Al Hashr: 7에 언급되어 있다. 앞의 *The Glorious Quran*.
 - 27) 브루나이의 술탄의 부유함은 가히 전설적이다. 1996년 9월에 그는 몇백만 달러를 들여서 50회 생일파티를 열었다. 그의 주궁전은 천 개의 방이 있다고 한다.
 - 28) 말레이시아에서의 이슬람 의식의 성장에 대한 분석을 위해서는 본인의 *Islamic Resurgence in Malaysia* (Fajar Bakti, Petaling Jaya, Malaysia, 1987) 를 보라.
 - 29) 자세한 것은 Azizan Bahari and Chandra Muzaffar, *Keadilan Sosial* (Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 1996) 을 보라.
 - 30) "Silent Spring : Javanese Style," *Impact International* (London, December 1995) 를 보라.
 - 31) Umar Juoro, "A Poverty of Ideas," Fifth Column, *Far Eastern Economic Review* (Hong Kong, 18 October 1990).
 - 32) "Indonesian Soldiers Break Up Protest By Opposition," *New Straits Times* (Kuala Lumpur, 21 June 1996) ; "Challenge To Suharto," *Asiaweek* (Hong Kong, 7 June 1996).
 - 33) 생각과 현실 간의 불일치에 관한 좀더 자세한 것은 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan Press, 1982) ; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (USA: Warner Books, 1991) 를 참조.
 - 34) 이에 대한 이해를 위해서는 Nurchplish Madjid, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia Untuk Generasi Mendatang," *Naskah Ceramah Budaya* (Taman Ismail Marzuki, 21 October 1992) 를 참조.

유교 전통과 인권사상

함재봉

1

1970년대 중반 이후 한국을 비롯한 동아시아 신흥공업국가들의 성공담이 전해지면서 식자들 사이에서는 유교에 대한 관심이 급증하기 시작하였다. 주지하다시피 유교에 대한 논쟁은, 정치적으로 불안하고 자원과 자본, 기술이 전무하다시피 한 동아시아 후발 국가들의 경제발전을 설명하고자 하는 가운데 촉발되었다. 기존의 사회과학 이론들로는 설명하기 어려운 동아시아의 경제발전의 원동력을 유교라는 문화 종교적 요인에서 찾고자 한 것이다. 그러나 최근에는 유교에 대한 논의가 동아시아의 경제보

함재봉(咸在鳳) : 연세대 정치외교학과 조교수(현). 미국 칼튼대학 경제학과 졸업. 미국 존스홉킨스대학 정치학 석사 및 박사. 논문으로 “포스트모더니즘과 해방이론의 해체 : 푸코를 중심으로”, “근대사상의 해체와 통일한국의 정치이상”, “성해방과 정치해방 : 프로이트에서 푸코까지” 등이 있다.

다는 오히려 정치의 맥락에서 진행되는 양상을 보이기 시작하였다. 이는 경제발전에 어느 정도 성공한 이들 동아시아 신흥공업국가들이 동시다발적으로 급격한 정치민주화 과정에 진입하기 시작하면서 경제발전의 원동력이 되었다고 평가받기 시작한 유교가 과연 정치발전에도 기여할 수 있는가 하는 문제가 제기되기 시작하였기 때문이다. 즉, 경제발전에 성공하면서 ‘동아시아 발전모델’에 어느 정도 자신을 얻은 동아시아의 정치지도자와 지식인들이 정치발전에서도 동아시아 고유의 모델을 주장하기 시작한 것이다. 杜維明(Tu Wei-ming), 드베리(Wm. Theodore de Bary), 맥파르라르(Roderick MacFarquhar), 보겔(Ezra Vogel) 등의 학자와 싱가포르의 李光耀(Lee Kuan Yew) 전 수상과 같은 정치인들은 유교적 가치들이 경제발전에 기여하였을 뿐만 아니라 보다 질서있고 조화롭고 안정된 사회를 가능케 한다고 주장하고 있다. 특히 李光耀와 같은 경우에는 여기에서 한 걸음 더 나아가 서구식 자유민주주의를 정면으로 비판하기 시작하면서 ‘아시아적 가치’(Asian Values)의 우월성을 주장하기 시작하였다. 동아시아의 국가들이 가야 할 길은 무질서와 혼란과 이기주의를 조장하는 서구의 자유민주주의 모델을 따르기보다는 유교의 기본가치인 조화를 바탕으로 하는 동양 고유의 모델의 창조에 있다는 주장이다.

이러한 주장은 즉각 많은 찬반 논쟁을 불러일으켰다. 과연 경제뿐 아니라 정치와 사회에서도 동아시아적 모델이 있는가? 유교 전통은 자유민주주의에 대한 ‘대안’이 될 수 있는가? 아니면 ‘동아시아적 가치’ 운운하는 것은 비민주적이고 권위주의적인 정권과 사회체제를 유지하기 위한 구차한 변명에 불과한 것인가? 물론 엄밀히 말해서 유교사상에는 서구 근대사상에서 말하는 ‘인권’이란 개념은 없다. 그렇다면 유교사상은 인간의 존엄성을 믿지 않는가? 유교는 인권유린을 허용하는가? 물론 아니다. 유교사상 역시 인본주의를 바탕으로 법이나 폭력이 아닌 인치(仁治)와 덕치(德治)를 이상으로 삼았다. 그렇다면 서구의 인권사상과 유교의 인치는 어떠한 차이가 있는가? 유교는 인권사상 또는 이에 필적할 만한 가치나 규범을 갖고 있는가?

인권은 기본적으로 '억압으로부터의 자유'(freedom from oppression)를 뜻한다. 보다 구체적으로 인권이란 생존권, 개인의 자유와 안전을 보장받을 권리, 불법적인 체포와 감금 또는 추방으로부터의 자유, 독립적이고 중립적인 법정에서 재판을 받을 권리, 사상과 양심과 종교의 자유, 그리고 평화로운 집회와 연합의 자유 등을 포함한다. 그리고 이러한 권리는 개인이 자신의 인종, 성별, 이념, 종교와 무관하게 향유할 수 있는 것이다. 따라서 인권사상은 그 누구도 침범할 수 없는 신성하고 절대적인 존엄성을 보유하고 있다는 데서 출발하고 있다.

그렇다면 인권사상이 말하는 개인의 존엄성이란 무엇인가? 국가나 사회가 그 어떠한 이유에서도 범할 수 없는 존엄성을 갖고 있다는 것은 더 구체적으로 무엇을 뜻하는가? 아무도 침범할 수 없는 '영역'을 갖고 있는 인간은 어떠한 존재인가? 칸트는 인간이 수단이 아닌 목적 그 자체가 되어야 한다고 하였다. 이것은 인간이 국가나 사회와 같은 공동체 자체의 목적을 위하여 '도구화'되거나 '희생'되어서는 안된다는 것이다. 칸트의 사상을 이어받고 있는 롤즈(John Rawls)에 의하면,

각 개인은 사회 전체의 안녕을 위해서도 희생될 수 없는 정의(justice)에 바탕을 둔 불가침성을 보유하고 있다. 따라서 정의는 몇 사람이 자유를 잃는 것이 그로 인하여 다른 사람들이 공유할 수 있게 되는 보다 큰 선(good)에 의하여 정당화될 수 있다는 것을 거부한다. ... 따라서 정의로운 사회에서는 평등한 시민들의 자유는 이미 주어진 것으로 간주된다. 정의에 의하여 확보되는 권리들은 정치적 흥정이나 사회적 고려의 대상이 되지 않는다.¹⁾

이처럼 권리와 그것이 보장하는 자유는 다른 보다 큰 목적을 위하여 필요한 것이 아니라 그 자체가 목적인 것이다. "자아의 유일성의 핵심은 권

리의 개념에 의하여 이미 제공되는 것이다."²⁾

그런데 이러한 원칙은 또 다른 원칙에 근거하고 있다. 인간이 수단이 아닌 목적이라는 것은 인간존재의 핵심이 우리가 추구하는 목적에 있는 것이 아니라 그 목적을 선택할 수 있는 능력에 있다는 뜻이다. 즉, 인간이 어떤 목적을 추구하면서도 그 자신이 그 목적을 달성하기 위한 수단으로 이용당하지 않기 위해서는 그 목적을 자신이 자율적으로 선택하여야 한다. 자신이 자율적으로 선택한 목적을 추구할 때 인간은 비로소 진정으로 자유롭다 할 수 있는 것이다. "인간은 자신이 추구하는 목적에 우선하는 존재이기 때문이다."³⁾

존재가 목적에 우선한다는 것(priority of the self over its ends)은 '나'는 '나의 목적'과 구분된다는 뜻이다. 즉, 인간은 자신에게 주어진 사회적 역할과 신분, 자신이 처해 있는 상황, 수행해야 할 의무와 별개의 존재로, 그리고 그러한 것들에 우선하는 존재이다. 가족과 교회, 계급과 종교, 그리고 사회와 국가도 '나'를 규정할 수 없다. '나'는 이 모든 것들에 우선하는 존재이다. "나는 나의 경험을 통하여 쌓아올린 목적이나 특징, 의도를 수동적으로 받아들이는 그릇이 아니며 우연한 상황의 산물도 아니다. 그 대신 나는 항상, 그리고 가장 근본적으로 의지를 가진 존재이며 나의 환경으로부터 확연하게 구별될 수 있고 늘 선택할 수 있는 능력을 갖고 있는 존재이다."⁴⁾

물론 이러한 존재론은 데카르트와 흄스, 로크 등에 의하여 규정되는 근대사상의 핵심이다. 근대사상가들에 의하면 인간의 모든 행동은 인간의 의지(will)에서 비롯될 때 자유로운 것이다. "우리가 자유롭다고 생각할 때 우리는 우리 자신을 이성의 세계로 옮겨놓는 것이며 의지의 자율성(autonomy of the will)을 인정하는 것이다."⁵⁾ 즉, 인간의 행위는 신의 명령, 관습이나 전통이 아닌 이성을 바탕으로 하는 개인의 의사결정에서 비롯될 때 진정으로 자유로운 것이다. 이처럼 인간의 모든 행위가 개인의 이성과 결정의 결과여야 한다는 생각은 데카르트의 이성중심주의에 그 바탕을 두고 있다. 플라톤에서 근대에 이르기까지의 서구철학은 지식의 근거를 외부로부터 찾았다. 인간이 갖고 있는 지식이 옳은 것인가를 알아보

기 위해서 플라톤은 '이데아' 즉 형이상학적 차원에, 중세 기독교 사상이들은 '하느님', 그리고 종교혁명 이후의 개신교 사상가들은 '신의 계시'에 의존하였다. 진리의 근거는 초월적인 차원에 있다는 것은 유구한 서구사상의 전통이다. 그러나 데카르트에 이르러 서구철학은 일대 전환점을 맞는다. 데카르트는 지식의 근거는 결코 외부세계가 아닌 인간의 내면세계에서 찾아질 수 있다고 주장하였다. 지식은 외부세계가 인간의 내면세계인 '마인드'(mind)에 '반영'(reflect) 될 때 생기는 것으로서 이 과정에서 지식을 '굴절'시킬 수 있는 미신이나 무비판적인 관습 등을 철저히 배제시키는 것이 '확실한 지식'(certain knowledge)을 담보하는 유일한 길이라고 하였다. 그리고 이처럼 확실한 지식을 가능케 하는 절차를 '이성적 방법'(rational method)이라고 한 것이다.

이처럼 모든 지식의 확실한 근거가 인간의 이성에 있다면 인간의 이성이야말로 지식뿐만 아니라 인간의 모든 사유와 행위의 유일한 근거가 된다. 따라서 어느 개인의 생각과 말과 행동은 그 자신만이 알 수 있는 합리적 이유와 사고에 근거하고 있는 것이며 타인들은 그 누구라도 이를 의심하거나 의의를 제기할 수 없다. 인간은 이제 자신의 사유와 행위에 대한 절대적인 인식론적 권위(epistemic authority)를 획득하게 된 것이다.

이처럼 인권사상은 데카르트로부터 출발하는 근대인식론과 그것이 규정하는 인간관에서 비롯되는 것이다. 그리고 이러한 인간관은 곧 근대 특유의 정치사상으로 귀결된다. 인간의 모든 행위의 근본적인 동인은 생존·욕, 소유욕, 성욕과 같은 욕구이며 이것을 극대화시키고자 하는 과정에서 생겨나는 마찰을 합리적으로 조절하고자 사회를 이루고 정부를 수립한다. 따라서 정치에서는 자신이 원하는 것과 필요한 것, 자신에게 가장 좋은 것이 무엇인지 알 수 있는 유일한 존재인 시민 '개개인의 동의'(individual consent)가 그 바탕을 이룬다. 정치는 사회공동체나 정체(政體)가 추구하는 특정한 가치, 선, 이상향에 의거해서 이루어지는 것이 아니라 오직 구성원들 개개인이 동의해 주는 원칙과 규칙에 따라 운영되어야 하는 것이다. '자신들의 이해'란 물론 부모와 선생, 연장자, 선배, 종교지도자 그 누구도 대신 설정해 주거나 강요할 수 없는 개인만이 알 수 있고 결정할

수 있는 것이다.

이처럼 서양 인권사상의 핵심은, 공공선(the good)은 객관적으로 규명될 수 없다고 가정하는 것이다. 그리고 모든 인간은 사적인 이해관계와 이성을 바탕으로 행동한다고 가정하는 것이다. 따라서 이러한 개인들이 형성하는 국가 역시 사적인 이해관계를 관철시키려는 이익집단과 개인들의 각축의 장으로 간주한다. 관료, 정치인, 정당 모두 자신들의 이익만을 앞세우고 있다고 가정하는 것이다. 그리고 진정한 자유는 국가와 정부에 대한 시민 개개인의 끊임없는 견제와 비판이 있어야 유지 가능하다고 생각한다. 국가와 정부에 대한 근본적인 불신에서 출발하는 것이 인권사상이다. 삼권분립, 정기적인 선거를 통한 정권교체, 최소국가주의, 인권의 절대화 등은 모두 국가와 정부에 대한 뿌리 깊은 불신에서 비롯된 제도와 가치들이다.

3

그렇다면 유교는 어떠한가? 주지하다시피 유교는 데카르트적 체계와는 극단적으로 다른 인식론을 견지하고 있다. 근대인식론이 절대 개인의 객관적인 지식을 그 이상으로 삼았다면 '근대' 동양사상의 기저인 주자학(朱子學)은 인간존재의 간주관성과 모든 지식의 도덕성을 그 근본으로 삼았다. 주자학의 인식론을 가장 명확하게 기술하고 있는 것이 《대학》(大學)의 첫 구절이다.

옛날 밝은 덕을 천하에 밝히려는 이는 먼저 그의 나라를 다스리고, 그의 나라를 다스리려는 이는 먼저 그의 집안을 바로잡고, 그의 집안을 바로잡으려는 이는 먼저 그의 몸을 닦고, 그의 몸을 닦으려는 이는 먼저 그의 마음을 바르게 하고, 그의 마음을 바르게 하려는 이는 먼저 그의 뜻을 진실되게 하고, 그의 뜻을 진실되게 하려는 이는 먼저 그의 앎을 이루었으니, 앎을 이룸은 사물의 이치를 투철히 밝힘에 있느니라.⁶⁾

이 유명한 구절은 주자학적 세계관의 일원론적 성격을 극명하게 보여준다. 나라를 다스리는 정치에서부터 사물을 탐구하는 지식의 문제에 이르기까지 모두가 하나의 원리를 통하여 연결되고 있는 것이다. 우주론과 도덕론이 이처럼 동일한 원칙에 기초하고 있음은 주자학의 성립에 결정적인 기여를 한 주렴계(周廉溪)의 《태극도설》에서도 잘 나타나고 있다.

무극이면 태극이다. 태극이 움직여 양을 낳고 움직임이 극에 이르면 고요해지고 고요해지면 음을 낳는다. 고요함이 극에 이르면 움직임으로 되돌아간다. 한번 움직이고 한번 고요함이 서로 그 뿌리가 되어 음으로 갈리고 양으로 갈리니 곧 양의(兩儀)가 성립하게 된다. 양의 변화와 음의 결합으로 말미암아 수(水), 화(火), 목(木), 금(金), 토(土)가 생겨난다. 오기(五氣)가 순조롭게 퍼져서 사계절이 운행한다. 오행은 하나의 음양이요, 음양은 하나의 태극이다. 태극은 본래 무극이다. 오행이 생성되면 각각 그 독특한 본성을 가지게 된다. 무극의 참된 본체(眞)와 이(二, 兩儀, 즉 음양), 오(五, 오행)의 정수가 묘합하여 응결된다. 건도(乾道)는 남자가 되고 곤도(坤道)는 여자가 된다. 이기(二氣)가 서로 감응하여 만물이 화생한다. 만물은 생생하여 변화가 끝이 없다. 오직 사람만이 빼어남을 얻어 가장 영특하다. (인간의) 형체가 이미 생기며 정신은 지각을 개발시킨다. 오성(五性)이 감동하여 선악의 분별이 생기고 모든 일이 생겨난다. 성인은 자신을 중정(中正)과 인의(仁義)로써 규정하고 정(靜)을 주요소로 삼아 인극(人極)을 세운다. 그러므로 성인은 천지와 그 덕이 합치되고, 해와 달과 그 밝음이 합치되고, 사계절과 그 순서가 합치되며, 귀신과 그 길흉이 합치된다. 군자는 그것을 닦아서 길하고 소인은 그것을 거슬러서 흉하다. 그러므로 하늘이 세운 길을 일러 음과 양이라 하고, 땅이 세운 길을 일러 부드러움과 굳셈이라 하며, 사람이 세운 길을 일러 어짊(仁)과 의로움(義)이라 한다. 또 말하기를 시초를 캐어 들어가 살펴보고 끝마침(終)을 돌이켜본다. 그러므로 삶과 죽음의 설을 알게 된다. 위대하도다. '역'(易)이여! 이것이 그 지극함이다.⁷⁾

우주론에서 도덕의 문제에 이르기까지 하나로 통합시키는 원리를 주자학에서는 '이'(理)로 규정한다. 원래 동양사상에서 만물은 기와 이의 혼합체로 간주되었다. 그리고 기와 이의 관계는 항상 우열을 가리기 어려운 대등한 관계로 파악되거나 오히려 기가 우선적인 요소로 인식되어 왔다.⁸⁾ 그러나 정이천(程伊川)과 주희(朱熹)에 의하여 정립된 '성리학'에서는 이를 보다 근원적이고 우선적인 것으로 파악하는 데서 출발한다. 주자는 정이천을 따라서 "태극은 천지 만물의 이이다"(太極是天地萬物之理)라고 함으로써 이의 기에 대한 우위를 규정한다. 여기서 '이'란 원칙(*principle*)인 동시에 그렇기 때문에 당연한 것(*norm*)이 된다.

주자에 의하면 존재하는 모든 사물은 이처럼 기에 의해서 설명될 수가 있다. 그렇지만 모든 존재는 단순히 있는 것이 아니라 있어야 할 모습으로 있는 것이다. 이 있어야 할 모습을 갖추어 주고 있는 것, 그것이 바로 이이다. ... 이와 같이 있어야 할 모습을 부여해 주고 있는 '당연한 법칙' 이외에도 이것은 또한 '그런 까닭', 즉 근거라는 의미도 갖는다. 총체적으로 말한다면 우주, 만물의 근거이며, 우주로 하여금 있어야 할 모습을 부여해 주고 있는 원리, 개별적으로 말한다면 개개의 사물을 개개의 사물로 만들어 주고 있는 원리, 그것이 이이다.⁹⁾

그렇다면 이렇게 우주 만물의 근본인 소이연(所以然)과 소당연(所當然)을 제공해 주는 '이'는 어떻게 도덕론으로 연계되는가? 여기에서 등장하는 것이 곧 '성즉리'(性卽理)의 원칙으로서 이것이야말로 주자학의 도덕관과 인성론을 떠받치고 있는 우주론과 도덕론 사이의 연결고리인 것이다. 정이천과 주희에 의하면 '이'를 천지 만물의 근원으로 간주할 때는 '태극'이라 하고 인간을 포함한 개개의 사물에 내재해 있는 경우에는 '성'이라고 한다.

태극 = 리는 사람에게 깃들여 성(性)이 된다. 이것이 '본연의 성'(本然之性, *original nature or innate character*)으로서 인간은 태어나면서부터 누

구나 이를 갖추고 있다. 사람들 사이에 현명하고 어리석음(聖賢暗愚)의 차별이 생기는 것은 기의 작용에 근거한 것이다. 기가 인간에게 부여되어 '기질의 성'(氣質之性)이 된다. 기질의 성에는 밝고 맑음과 어둡고 탁함(清明混濁)의 차이가 있다. 성인은 그 품수받은 기질이 완전히 밝고 투명해서 본연의 성이 조금의 남김도 없이 그대로 드러난다. 그런데 보통 사람들은 많건 적건 간에 어둡고 탁한 기질의 성을 가지고 있으며, 그로 인해 온갖 욕망(情欲)이 다 생겨난다. 이런 욕망이 본연의 성을 뒤덮어 그것을 가리는 데서 인간의 악(惡)이 발생하게 된다. 그러나 인간성의 선은 악보다 근원적이다. 확실히 이에 근거한 본연의 성—절대선(絕對善, absolute good)—은 기에 근거한 기질의 성—상대적인 선악(relative good and evil)—보다도 근원적이기 때문이다. 그래서 그 어떤 사람이라도 기질의 성의 어둡고 탁함을 씻어내면 본연의 성으로 되돌아갈 수 있다. 그러므로 다음 문제는 어떻게 기질을 개선할 것인가 하는 것이며, 바로 여기서부터 주자학의 실천윤리가 전개되는 것이다.¹⁰⁾

이러한 주자학적인 세계관은 가치중립적 지식을 이상으로 삼고 그 이상의 담보자로서 인간의 합리적 이성을 제시하는 데카르트적 인식론과는 판이하게 다르다. 유교에서도 서구의 인식론에서와 같이 의미의 '확실성'(certainty), 다시 말해서 기표(signifier)와 기의(signified)의 올바른 관계를 설정할 수 있는 근거를 찾으려는 노력이 엿보이기도 하지만 궁극적으로는 서구의 사상가들과 같이 인식의 문제를 순수하게 이성과 논리의 차원에서 다루기를 거부하고 있음을 볼 수 있다. 그 이유는 "문명의 도덕관에 기반을 두고 있는 인간의 지혜 자체가 이미 인간의 본성을 반영하는 것이며 따라서 우리가 필요로 하는 확신을 충분히 제공한다"고 생각하였기 때문이다.¹¹⁾ 따라서 주자학에서는 도덕과 지식, 인식과 당위는 구분되지 않는다.

이처럼 유교는 인간을 철저하게 간주관적이고 도덕적인 존재로 본다. 이것은 인권사상이 상정하고 있는 '목적에 우선하는 존재'로서의 인간관과 정면으로 대립되는 것이다. 데카르트, 칸트, 롤즈 등이 상정하고 있는 인간은 가족, 교회, 사회, 국가 등 모든 공동체와 그것이 전제하는 인간관

계에 우선하는, 따라서 자유로운 존재이다. 반면에 유교가 말하는 간주관적이고 도덕적인 인간은 타인과의 관계 속에서 비로소 존재의 가치와 의미를 갖게 되는 존재이다. '도덕적인 존재'란 말은 인간이 '인간답기' 위해서는 특정한 도덕성을 갖추어야 한다는 뜻이다. 즉, 인간은 그 자체로 완성된 존재가 아니다. 인간은 다른 동물들과 구별되는 도덕성과 윤리성을 갖출 때 비로소 진정한 인간이 되는 것이다. "양씨는 자신만을 위하니, 이는 군주가 없는 것이요, 목씨는 똑같이 사랑하니, 이는 아버지가 없는 것이니, 아버지가 없고 군주가 없으면 이는 금수이다."¹²⁾

이러한 인간관은 유교 특유의 정치사상으로 귀결된다. 개개인의 욕구를 긍정하고 그것들을 사회, 정치생활의 기본원칙으로 삼기보다는 인간들 사이에서 지켜야 되는 가치와 덕목을 최우선으로 상정하고 추구한다. 인간은 '개인'이 아니라 그야말로 '인간', '사람들 사이'인 것이다. '덕'이나 '인'과 같은 유교의 핵심 가치들은 모두 '인간', 즉 타인들과의 관계를 설정하는 일종의 방법인 동시에 인간관계가 추구해야 되는 가치이다. '예'란 덕이나 인을 매개로 하는 이상적인 인간관계를 구체적으로 실천할 수 있는 행동규범이라고 할 수 있다. 따라서 이처럼 '개인'이 아닌 '인간'을 전제하는 유교사상에서는 결코 절대적인 인권, 인간관계에 우선하는 권리, 사회 전체의 이익을 위해서라도 침해할 수 없는 신성 불가침의 개인영역이란 있을 수 없는 것이다.

따라서 전통 유교 정치사상은 인권사상과는 달리 이성을 통하여 공공선을 알 수 있다고 생각하였다. '성리학'적인 세계관은 인간의 이성을 통하여 객관적이고 도덕적인 것을 알고 실천할 수 있다고 가정하는 데서 출발하고 있다. 그리고 이러한 객관적이고 도덕적인 지식을 터득하고 실천에 옮길 수 있는 지식인층, 지도층이 형성될 수 있다고 가정하고 있다. 따라서 이러한 지식인들, 지도층은 자신들의 사적인 이해관계를 초월하여 공공선을 위하여 일할 수 있는 소양을 갖출 수 있다고 생각하였다. 그리고 국가는 이러한 사람들이 운영하는 것으로 그 자체적으로 나쁘거나 필요악이 아니었다. 오히려 국가야말로 사회기강을 세우고 국민들을 도덕적으로 계도하는 주체라고 생각하였다.

다시 말해서 유교정치사상은 국가는 근본적으로 선할 수 있다고, 그리고 선해야 한다고 생각하는 데서 출발한다. 이 세상의 가장 궁극적인 가치는 국가와 정부를 통하여 실현될 수 있다고 생각한 것이다. 서구사상이 모든 궁극적인 가치와 실존의 문제는 신앙을 통하여, 그리고 신앙의 문제를 전담하고 있는 교회를 통해서만 해결할 수 있다고 생각한 것과는 대조적이다. 서구에서는 교회가 국가를 초월하는 기제라고 간주하였고 이러한 사상은 국가를 필요악 정도로 생각하는 근대의 사회계약론, 자유민주주의론과 일맥 상통하는 것이다. 민주주의, 인권사상은 근본적으로 국가와 정부를 불신하는 데서 출발한다. 정치발전은 국가나 정부가 주도하는 것이 아니라 곧 국가나 정부와 근본적으로 구분되고 대립되는 개인의 '인권'의 확산을 통하여 도모할 수 있는 것이라고 생각하였던 것이다.

그렇다면 유교는 '인권침해'를 용인하는가? '개인'은 '사회'를 위하여 희생될 수 있는가? 데카르트와 칸트, 롤즈가 상정하는 '절대 개인'의 존재론이 없이는 인권은 보호될 수 없는가? 물론 아니다. 정치와 안보, 경제의 문제마저도 윤리와 도덕에 귀속시키는 유교체제가 인권유린을 조장한다는 것은 어불성설이다. '인치'와 '덕치,' '위민사상'과 '민본사상' 그 어디에도 인권유린을 용인하거나 조장하는 요소는 찾아볼 수 없다. 문제는 '인권'이라는 것이 유교가 절대시하는 '삼강오륜'과 같은 인간관계와 충돌할 때이다. 인간관계와 사회를 매개하는 것이 '도덕'이어야 하는가, 아니면 '권리'이어야 하는가? 이것이 바로 유교와 인권사상의 논쟁이 우리에게 던지는 질문의 요체이다.

4

이처럼 전혀 다른 인식론, 존재론, 그리고 정치사상을 갖고 있는 유교와 인권사상은 오늘날 동아시아에서 충돌하고 있다. 그 충돌의 계기는 아 이러니컬하게도 동아시아의 눈부신 경제발전이 제공하였다. 선진국들을 따라 '부국강병'의 목적으로 시작한 산업화 정책이 성공을 거두면서 유교

권 국가들은 자신들의 전통문화에 대하여 전에 없던 자긍심을 느끼게 되었다. 특히 급속한 경제발전을 가능케 한 것이 동아시아 문명 특유의 근면성과 성실성, 근검·절약하는 정신, 높은 교육열 이외에도 위계질서를 바탕으로 하는 강력한 공동체성, 사회성이었음을 깨달음 이들은 서구식 자유민주주의에 대한 비판을 조심스럽게 제기하기 시작하였다. 더욱이 국가경쟁력이나 사회질서 등에서도 서구에 뒤지지 않게 된 이들은 서구 국가와 사회의 한계를 지적하면서 '아시아적 가치'의 우월성을 주장하게 된 것이다.

이 논쟁은 매우 부정적인 면과 긍정적인 면을 동시에 갖고 있다. 부정적인 면은 이미 언급한 바와 같이 아직 정치민주화의 과정을 밟지 않은 채 국민의 참정권을 제한하고 정치적 탄압을 자행하는 권위주의 체제를 유지하기 위한 변명으로 이용될 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 인권탄압 역시 앞서 말한 대로 유교에 의해서 정당화될 수 있는 것이 결코 아니다. 보다 긍정적인 면은 이러한 논쟁이 이미 거의 모든 국가의 보편적인 이상으로 자리잡은 자유민주주의와 서구식 자본주의 사회에 대한 심도 깊은 비판과 재평가의 기회를 제공하여 준다는 데 있다. 공산주의와 사회주의가 자본주의와 개인주의에 대한 건설적인 비판의 사상적, 체제적 근거를 더 이상 제공하여 주지 못하고 있는 현시점에서 유교의 정치사상은 보다 인간적이고 공동체적인 사회를 건설하는 데 필요한 또 하나의 근거를 제공하여 줄 수 있을 것이다. 즉, '아시아적 가치'에 대한 논쟁은 경제발전 전에 어느 정도 성공한 한국을 비롯한 동아시아 국가들이 이제 각자의 전통과 역사에 맞는 특유의 사상과 정치체제를 탄생시키기 위한 심도있고 창조적인 사상논쟁의 계기를 마련해줄 수도 있다. 그리고 이 논쟁을 이처럼 보다 긍정적인 방향으로 발전시키는 것이야말로 동아시아의 지식인들의 역할인 동시에 임무일 것이다.

[주]

- 1) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp. 3~4.
- 2) *Ibid.*, p. 563.
- 3) *Ibid.*, p. 560.
- 4) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 19.
- 5) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. by H. J. Paton, (New York, 1956), p. 121.
- 6) 《대학, 중용》, 박일봉 역(서울: 육문사, 1994), pp. 32~33.
- 7) 주돈이(염계), 《태극도설》, 《정주철학원론》, 정윤수 편저(서울: 이론과 실천, 1992), pp. 95~96.
- 8) 주자학의 원조의 하나로 간주되는 張裁(橫渠)도 기(氣)를 특히 강조한 사상이다.
- 9) 시마다 겐지, 《주자학과 양명학》, 김석근·이근우 공역(서울: 까치, 1986), p. 105.
- 10) 마루야마 마사오, 《日本政治思想研究》, 도올 김용옥 해제, 김석근 역(서울: 통나무, 1995), pp. 127~128.
- 11) Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf), p. 94.
- 12) “楊氏 爲我 是無君也. 墨氏 兼愛 是無父也. 無父無君 是禽獸也”(《孟子》, 文公章句下, 9: 8).

정치 참여 : 신성한 의무인가, 개인의 권리인가

중국에서의 인권적 관점

시아 용

중국의 경제개혁은 전국가 차원의 시장체계 수립과 이념·제도에서 커다란 사회변화를 초래하였다. 그리고 정치개혁도 불가피하게 중국정치를 행정에서 정치참여로 중심을 옮겨놓을 것이다. 근대 민주주의 역사의 맥락에서, 정치개혁은 정치참여의 개혁¹⁾을 의미하며 본질적으로 현재의 제한을 넘어선 참여의 확대를 함축한다. 중국 인민들의 정치참여에 관한 특별한 경험을 소중히 여기면서, 나는 우선 본질적 질문을 제기하고자 한다. 정치적 행동에 참여하는 개인들은 참여를 하나의 권리로 간주하는가

夏勇(Xia Yong): 중국 사회과학원 법사회학연구소 소장. 현재 미국 하버드대학 법대 동아시아법연구 교환교수. 북경대학 법학 박사학위 취득. 여기에 실린 글은 그의 논문, "Political Participation: A Sacred Duty, or an Individual Right? Human Rights Perspective in the Case of China"의 일부를 서울대 대학원 사회교육과 박사과정 노찬욱이 우리말로 옮긴 것이다.

또는 의무로 간주하는가?

이 논문에서 나는 정치참여를 개인의 권리로 여기는 것에 대한 생각을 확장시켜 주는 자료들을 논의하면서, 정치참여에 대한 중국의 전통적 생각과 그것의 변형에 초점을 맞출 것이다. 나는 몇몇 잠정적인 관련 가설들을 검증해 보면서, 인권의 관점에서 이 문제들을 논의하고 싶다.

1. 과거 중국의 민본정치와 정치에 참여할 신성한 의무

정치참여는 공공업무와 정부의 행위에 참여하는 것으로 인식된다. 또한 특정사회의 제도적 장치의 일부로 정의된다. 사람들은 일상생활의 많은 측면을 결정하고 영향을 주는 공공업무와 정부의 행위에 관심을 갖는다. 모든 정권(가장 억압적인 것을 포함해서)은 여러 가지 이유로 다양한 정도의 정치참여를 허용·흡수·장려하고 심지어 요구하기도 한다. 중국에서 정치참여는 제자백가로부터 1919년 5·4 운동에 이르기까지, 또는 문화혁명 기간의 군중독재로부터 1989년의 학생운동에 이르기까지 줄곧 역사를 통하여 대단히 중요하게 취급되어 왔다. 그러나 이런 사건들의 참여자들이 정치참여를 주어진 의무를 다한 것이라기보다 개인의 권리를 행사하거나 강화하는 것과 동일시했다고 말하기는 어렵다. 이것은 정말로 다시 생각해볼 가치가 있다. 여기에 관련된 쟁점은 단순히 권리와 의무의 심리적 의미가 아니라 본질적으로 철학적이고 사회적인 문제이다.

첫째로, 역사적이고 비교적인 관점을 가지는 것이 필요하다. 중국 정치문화의 일반적 경향은 서구적 관점과 다르다. 최초의 역사기록들에 서술된 전설에 따르면, 선사시대부터 중국사회에는 덕과 능력에 따라 통치자를 선정하는 체계가 있었다. 게다가 통치자는 다른 사람이 더 적합하다고 느끼면 그의 직위를 자발적으로 양도할 수 있었다. 이런 관행은 백성이 정부에 정당성을 부여하며 백성이 정부는 백성을 이롭게 함에 의해서만 정당화된다는 것을 가정하고 있다. 이런 전설이 검증될 수 있는가 또는 고대 중국사회에서 정부의 순수성이 잘 유지되었는가는 여기서 중요한

것이 아니다. 중요한 것은 전설에 묘사된 정치관행이 수천 년 동안 중국 사람들에게 이상적인 것으로 받아들여져 왔다는 것이다. 철학적 노력과 뒤이은 사회변화에 결부된 이런 가정은 중국에서 민본정치의 이상을 만들어냈다. 이 이상에 따르면 백성은 국가의 근본으로 간주되고 정부는 백성에게 봉사하고 백성의 의지를 존중해야 한다. 왜냐하면 “하늘은 백성의 눈을 통하여 보고 백성의 귀를 통하여 듣기 때문이다.”²⁾ 공공업무를 담당하는 통치자는 일반 백성의 복지에 관심을 갖고 백성의 복지 향상을 그들의 활동목표로 삼아야 할 것이 요청되었다. 통치자가 모든 백성을 위해서 하늘과 땅을 달래는 의무를 이행하는 데 실패하면 통치할 권리를 잃게 된다. 왜냐하면 맹자가 말했듯이 “백성은 국가에서 가장 중요한 요소이다. 영토와 식량은 그 다음이고 통치자가 가장 덜 중요하다”³⁾라는 점 때문이다. 오늘날의 중국에서도 그런 믿음은 여전히 널리 받아들여지고 있다.

중국은 민주주의적 사고방식에 예비적이면서도 결정적으로 중요한 원천인 보편적 정치가치들은 공유해 왔다. 그러나 중국은 백성의 통합된 의지를 어떻게 파악하고 강제하느냐와 백성을 이롭게 하는 데 누가 책임자냐 하는 문제에서는 생각을 달리하고 있다.

민본정치의 이상에 의거할 때 대중의 참여는 논리적으로 당연히 요구된다. 공공업무는 대중에게 열려 있어야 하며, 적어도 불만을 표현하는 관례적이거나 비관례적 방식을 거부하는 것이 불가능하기 때문이다. 게다가 정치에서 공통으로 인정되는 원칙에 비추어 볼 때, 대중의 정치참여는 통치에 합법성을 부여할 것이다. 그리고 이것은 효율적이고 공정하게 집행된 정부의 개선된 정책을 낳을 것이다.⁴⁾ 그러나 중국의 선조들은 정치참여를 이렇게 수단적으로 고려하는 것에서 훨씬 더 나아간 것으로 보인다. 첫번째로 주목할 만한 것은 정치활동에 참여하는 개인의 동기에 대한 윤리적 기준이다. 즉 어떠한 종류의 개인적 이득도 개입되어서는 안된다는 것이다. 유일하게 정당화될 수 있는 참여자의 동기는 온 세계의 백성에게 봉사하는 것이다. 달리 말해서 공공업무에 참여할 때 개인적 이익이나 이해관계를 추구하는 것은 어떤 방식으로도 정당화될 수 없다는 것이다.

이 도덕적 임무에 몰두함으로써 참여자는 자연적으로나 도덕적으로 우

주와 조화를 이루는 높은 수준의 존재에 이를 것으로 기대되었고 자아실현과 발전을 충족할 것으로 기대되었다. 이 개념은 고대 그리스 정치와 대조를 이루는 것이다. 그리스에서 정치참여의 근본적 기능은 정부가 개인 또는 집단의 관심을 인식하기 위한 것이었다. 아리스토텔레스의 '인간은 정치적 동물'이란 정의는 정치활동에 관련된 자기이해의 정당성을 긍정적으로 인식하고 있음을 의미하고 있다. 자기이해관계를 가지고 관여하는 것이 정당화되든 그렇지 않든, 과거 중국에서의 윤리적 정의는 정치참여에 대한 낭만적 개인주의자(존 스튜어트 밀, 그린[T. H. Green] 등)들의 근대적 이론들과도 달랐다. 낭만적 개인주의자들은 개인은 도덕화와 사회화에 의해 특징지어지는 자아발전의 엄청난 잠재력을 가지고 있고 정치활동에 참여하는 것은 이러한 발전에 기여할 것이라고 믿었다. 예를 들어, 참여는 도덕과 지식의 발달에 기여하는 가장 효과적인 수단이라고 주장하면서 밀은 다음과 같이 말한다. "정부에 대한 시민의 통제력을 부인하는 것은 그들이 정부에 대해 갖는 관심과 정부를 위해 갖는 관심을 확실히 방해할 뿐이다."⁵⁾

동기의 정당화와 관련된 것으로 백성이 정치활동에 참여할 수 있는 자격은 그들 자신의 덕에 의해 주어졌다. 다음과 같은 유명한 말이 있다. "모든 사람은 요임금(yao)이 될 수 있다(또는 태양—가장 최초의 왕들이 될 수 있다)." 덕은 본질적이기는 하나 선천적으로 주어진 특성은 아니므로 정치참여의 자격은 본성이나 어떤 종류의 유리한 소유물(재산, 권능있는 지위)에 의해서가 아니라 단지 자기수양에 의해서만 성취될 수 있었다. 유학에 따르면, 도덕적 존재로서 모든 사람(왕과 신성한 의무로서 정치에 참여했던 지식인들을 포함하여)이 따라야 할 네 가지 단계가 있다고 한다. 우선 덕스러운 측면에서 자신을 함양해야 하고 다음으로 조화로운 가정을 이루어야 하며 그 다음 비로소 강제된 지배 없이 공공업무를 다룰 수 있다. 마지막 단계가 세계에 영향을 미치고 선한 덕을 배품으로써 평화와 조화를 가져오는 단계이다.

정치참여의 동기와 자격조건에 대한 정의가 모든 사람이 정치에 참여할 수 있는 잠재적 도덕능력이 있다는 사실을 부인하는 것은 아니다. 오히려

인간을 도덕적 행위자로 정의한다는 점에서 인간성에 대한 어떤 보편적 가치들을 함축하고 있다. 이러한 정의들이 정치참여에 대한 중국 문화의 관념을 형성하였다. 정치참여는 대단히 신성한 것이다. 그것은 정부와 다른 사람들에게 자기의 관심과 욕구를 위하여 어떤 것을;하거나 하지 말 것을 요구함으로써 어떤 것을 획득하는 권리가 아니다.⁶⁾ 오히려 그것은 백성과 국가 그리고 자아실현을 위하여 무엇인가를 제공해야 한다는 의무를 의미했다.

중국인에게 의무로 이해되는 정치참여는 몇 가지 특별한 특징을 갖는다.

- (1) 이 의무는 전적으로 자발적인 선택이며 상대방 권리 소유자에 의해서 요청되거나 강제되지 않는다. 이것은 도덕적 행위자로서의 높은 수준의 자율성에 의하여 책임지어지고 성취되는 것으로 가정된다.
- (2) 이 의무의 성취는 백성과 나라를 이롭게 하는 것이며 의무 이행자의 자기이해관계를 위한 것이 아니다.
- (3) 이 의무를 떠맡고 잘 이행함으로써 의무 소유자는 자신의 내적 현명함을 성취할 수 있다.
- (4) 신성한 자질을 가진 것으로 입증된 일부 사람들만이 이 의무를 떠맡고 성취할 자격이 있다.

신성한 의무는 권리에 대한 근대적 분석에서 비상관적(권리와 관련된성이 없는) 의무에 해당하는 듯하다. 권리에 대한 논의에서 권리-의무의 우선성에 대한 예외로서 비상관적 의무는 자비로워야 하는 의무, 또는 의무 부담자 자신의 의무감에 달려 있는 의무로 정의된다. 이 의무는 우리를 더 나은 사람이 되게 하고 세계를 더 나은 곳으로 만드는 도덕적 덕목이나, 여전히 자발적 이행의 문제가 남는다. 이 의무를 스스로 떠맡는 상태에서 '무엇무엇을 해야 한다'는 표현은 상호적 헌신을 수반하지 않는다. 다른 사람이 의무를 부담하고 있는 사람에게 권리로서 요구할 수 있는 행동이나 봉사도 없다.⁷⁾ 이러한 의미에서 신성한 의무는, 의무 부담자에게 봉사하는 사람이 도덕적 권리도 갖게 되는 서구의 도덕적 의무와는 다르다.

마지막으로 민본정치의 이상으로부터 도출된 권리가 중국에 있었는가? 내가 보기에, 민본정치의 이상은 민주주의의 최소한의 보편적 가치들을 공유하고 있으며, 이것은 백성들이 정부에 정치적 요구를 할 수 있는 도덕적 기반이 된다. 그러나 이러한 권리는 단지 비공식적으로만 주장될 수 있었다. 이러한 이유로 과거 중국에서는 정치참여에 대한 권리는 없고 반역의 권리만이 있었다.

2. '개인의 의무를 수반한 집단권리' 양식의 형성

그러나 지난 세기 말 이래로 점점 더 많은 중국 엘리트들이 서구로부터 권리 수사와 '민주주의', '인간의 권리'와 같은 관련 개념들을 받아들이고 중국의 맥락에 적용하게 되었다. 그래서 중국 인민들은 '권리'라는 용어를 사용하여 정부와 외국의 억압에 대한 저항을 정당화하게 되었다. 민주주의와 인권에 대한 생각이 쉽게 중국에 받아들여졌다는 사실이 놀라운 것은 아니다. 왜냐하면 중국문화에서 민본정치 이상과 인간성에 대한 도덕 원칙은 민주주의와 인권의 이상과 친화성이 있었기 때문이다. 민본정치와 인간성에 대한 윤리원칙의 이상이 권리로서 요구되는데, 과거 중국문화에서 부족했던 것은 '권리'라는 단어뿐이었다. 즉, 라틴어 'jus'에서 유래하고 특정 관계에서 이득을 보거나 어떤 것을 얻게 될 개인의 힘에 초점을 맞추는 '권리'라는 단어만이 결여되었을 뿐이다.⁸⁾ 그러나 중국에서 근대의 권리라는 단어는 인민의 강력한 주장을 표현하기 위해 사용되었다. 이것은 전통 이상을 강화하거나 재서술하고 정치투쟁을 동원하기 위한 언어와 논리에서 유리하다는 장점이 있다. 뿐만 아니라, 권리 개념은 다른 인류 문명에 기대거나 그것과 함께 융해됨으로써 전통 이념과 제도를 재고하고 새롭게 하는 가능성을 제시해 준다. 또한 그것은 사람과 사람 간의 관계 뿐 아니라 정부와 인민, 국가와 사회 간의 새로운 형태의 관계를 고안하고 구성할 가능성을 준다는 데에도 중요성이 있다. 권리는 그 자체에 대한 관념뿐 아니라 제도도 의미하기 때문이다. 권리라는 수사를 수용하고

사용한다면, 관련된 철학·윤리·사회적 가정들이 자신의 문화와 사회의 맥락에 현존하는 것과 동일시될 수 있는지, 만약 가능하다면 어느 정도까지 인가는 상관없다. 권리 수사는 수용할 때는 권리 관념과 관련된 전체로서의 제도적 장치를 수용해야만 하는 것이다. 관련된 가정뿐 아니라 그러한 관념과 제도가 자신의 문화적 가치체계에서 어디에 위치해야 하는 것은 별개의 문제이다.

실제로 일어났던 일들은 이론적인 것보다 무척 빠른 듯이 보인다. 정치 참여의 경우에 그것은 형식적으로 민권(시민적 권리) 이면서 인권으로 재정의되었다. 그리고 인민의 권리행사와 밀접한 관련을 맺고 있는 제도의 측면에서도 개혁이 이루어졌다. 엘리트가 떠맡고 있던 신성한 의무로부터 모든 인민에 의해 향유되는 개인의 권리로 전환된 것은 정치참여에서 정말로 놀라운 출발점이었다.

권리운동은 역동적 과정이었다. 권리의 관념은 어떤 이해관계나 요구, 자발성을 심리적이면서 제도적으로 강력하게 만든 반면에 인권의 관념은 도덕과 법, 사회분야에 보다 심오하고 중요한 시사점을 함의하는 것으로 보인다. 20세기 초반의 중국은, 가족의 성격과 개인으로서의 그 구성원, 그리고 사회에서의 여성의 지위에 대한 관심으로부터 개인의 이해와 전체 공동체 간의 조화에 이르기까지 인권에 대한 열정으로 가득 차 있었다.⁹⁾ 그 당시의 진보적 지식인들은 이미 인권의 본래 의미를 정확히 이해하고 있었다. 즉 그들은 인권을 실정법 대신 자연법 또는 도덕법에 기반한 도덕권 또는 자연권으로 파악했던 것이다. "국법은 인민에게서 이러한 권리들을 빼앗을 수 없다."¹⁰⁾ 물론 그러한 권리는 공적이고 사회적인 일, 특히 정치적 일에 참여할 권리를 포함했다. 중국에 인권 관념이 도입, 유포되면서 한편으로 인권 관념은 민주주의, 자유, 평등의 이해를 통하여 미국과 유럽의 모델에 따라 나라를 재형성하기 위한 수단적 고려를 넘어서서 문화적 혁명을 위한 도덕적 정당화로 작용하였다. 다른 한편으로 인권 관념은 인간성과 민본정치에 대한 전통적 이상을 표현하고 이것을 현실화하는 개선된 방안이 되었다.

권리 개념은 지식인과 대중에 의해서 충분한 평가와 정당성을 얻지는

못했다. 그럼에도 불구하고 법체계 속으로 신속하게 받아들여졌다. 비록 인민들은 시민으로서의 법적 지위를 얻지 못했지만, 청나라 말기의 법개혁에서 권리와 의무의 규범이 도입되었다. 1911년 중화공화국의 임시헌법은 “중화공화국의 주권은 국가의 모든 인민에게 있다”고 규정했다. 게다가 동일한 급진적 변화가 권리보호에 관한 정치, 사회 제도에서도 일어났다. 청나라 말기의 법개혁이 이루어지는 동안 선자벤(Shen Jiaben) 씨는 행정과 사법을 분리해야 한다는 주장을 적극적으로 개진했다. 쑨야센(Sun Yat-sen) 박사는 그래서 5개 부서, 즉 입법원, 행정원, 사법원, 감찰원, 고시원으로 구성되는 헌법적 틀을 창안하였다. 중화인민공화국의 설립 후에 인민의회 체계가 창설되었는데 여기에서도 사법의 독립은 강조되었고 사법과 행정은 계속 구분되었다. 이와 더불어 직업, 성, 계급 또는 정치관에 기반한 사회조직이 구성되었고, 그것은 점차 사회구조에서 합법적 지위를 얻게 되었다. 예를 들어 변호사 직업이 두드러지게 성장한 것을 사회학자들은 의례에 의한 지배에서 법에 의한 지배로 옮겨가는 징후로 낙관적으로 보았다.¹¹⁾

이러한 변화가 20세기 초반에 일어났기 때문에 중국에서 법을 제정할 때 시민의 권리를 나열하는 것은 하나의 관행이 되어버렸다. 어떤 정치권력으로부터 왔는가, 어떤 정치색깔을 가지는가에 상관없이 중국의 헌법은 항상 완전한 가까운 시민권리현장을 포함하고 있었다. 이것은 민주주의, 평등, 자유, 참정권, 재산, 언론과 출판의 자유, 시위, 결사, 노동, 휴식 등 서구와 거의 똑같은 용어를 사용하고 정치·경제·종교·교육의 분야를 포괄한다. 중국이 문화혁명을 겪고 있던 때인 1975년의 중화인민공화국 헌법만이 시민의 권리와 자유 심지어는 법 앞에서의 평등 원칙을 삭제함으로써 예외가 되었다. 그러나 이 법에서도 참정권은 여전히 설정되어 있다. 그리고 국가인민의회는 여전히 인민들이 그들의 선출된 대표를 통하여 정치적 사회적 의사결정에 참여할 수 있는 정치제도의 핵심부분으로 정의되고 있다. 현실적 측면에서 더 주목할 만한 것들도 있다. 이것은 중국 현대사에서 확연히 높은 정치참여율을 볼 수 있다는 것이다. 물론 이 정치참여는 참정권을 설정한 법체계에 기반한 것은 아니었고 때때로 법체

계를 왜곡하기도 했다. 예를 들어, 1920년대 이후의 공산주의 운동은 폭넓은 대중참여를 그 특징으로 한다. 문화혁명도 수많은 보통사람들이 특별한 열정을 가지고 자발적으로 정치활동에 참여했던 대중정치운동이었다.

이러한 현상들을 어떻게 설명할 것인가? 이 논문의 앞부분에서 나는 중국에 개인의 권리 개념이 부재했다고 말했다. 그렇다면 단지 서구로부터 권리 개념을 도입하고 개인의 권리를 공식선언했다는 이유만으로 개인의 권리를 부정하는 사회·경제적 원천들이 하룻밤새에 사라졌단 말인가?

중국사회에서 상당히 복잡한 정치참여의 상황이 있었다는 것은 말할 필요도 없다. 역사적 배경과 중국에서 이루어진 권리 논의의 고유한 논리를 감안해 볼 때 이러한 상황을 다음과 같이 서술할 수 있다.

(1) 집단권리가 사회정의의 핵심으로 받아들여지고 강조됨에 따라서 집단권리가 개인의 권리를 압도하고 대체해 버렸다.

지난 100년 또는 그 이상에 걸쳐서 중국의 역사는 민주주의의 추구로 점철되어 왔다. 그러나 민주주의를 정의하는 방식은 개인의 권리나 인민의 상이한 이해와 자발성 간의 타협을 위한 이념적 제도적 틀에 초점을 둔 것이 아니었다. 민주주의는 본질적으로 인민의 정의(justice), 일반의지 또는 집단관심과 관련하여 정의되었다. 서구적 자유주의, 사회적 다원주의 그리고 맑시즘이 권리라는 수사를 가지고 중국에서 협력하여 촉진, 형성시켰던 것은 주로 집단권리의 이론과 실천이었다. 오래된 사회관계의 명예를 벗어난 개인은 원자화되지 않았고 서구에서와 같이 시민사회를 형성하지도 않았다. 대신 그들은 길드나 지역공동체 그리고 직업적·종교적 지위보다는 계급 동일성의 기반 위에서 새로운 집단행위에 헌신하였다. 개인들은 집단행위에 헌신하는 사이에 종종 그의 친족으로부터 벗어나서 독립적이 되었다. 국가의 존립위기와 사생결단의 계급투쟁에 직면하여 개인의 관심이나 소망 또는 자발성은 소속집단의 그것에 종속되어야만 했다. 심지어는 개인적인 것만이 독립적으로 존재할 정당성도 없어져 버렸다. 결과적으로 개인은 집단에 복종해야만 했고 자기의 권리는 주장할 수 없었다. 정의는 집단권리에 의해 요구되는 것이자 그것에 기여하는 것

으로 인식되었다. 개인의 권리와 자유보다 집단권리와 자유가 절대 중요하다고 보았고 이것은 보통 모든 인민의 이해관심과 일치하는 것으로 생각되었다.

(2) 집단권리의 관념은, 개인의 권리를 강조하지 않은 채 공권력에 확고한 토대를 제공해 주었다. 공권력은 집단권리를 대리하는 것으로 여겨졌으나 실제로는 공권력이 집단권리를 정의했고 마침내 그것을 대체해 버렸다.

집단권리를 인정하는 중국에서는 쉽게 정치권위를 인정할 수 있었다. 1840년부터 1949년까지 중국사회는 늘 위기상태에 있었다. 1849년부터 1978년까지 중국은 인위적으로 부여된 계급투쟁 때문에 오랜 기간 동안 이러한 위기상태에서 벗어나지 못했다. 이러한 위기는 흔히 말하는 국가와 시민사회의 긴장과는 달랐다. 국가의 독립과 계급투쟁이 요구되는 상황에서, 공동의 목표를 향하여 행동하는 팀으로 인민들을 효과적으로 조직해야 했고 이를 위해 강력한 정치권위가 필요했다. 그러한 정치권위는 조직적인 것이지 보호적인 것이 아니다.¹²⁾ 이것은 필연적으로 팀(혁명의 팀, 인민의 코뮌과 같은 팀)의 구성원에 대하여 재산이나 행위, 사상, 심지어는 신체까지 통제할 수 있는 정당성을 획득하게 되었다. 팀의 구성원에게 팀에서 제거된다고 하는 것은 삶의 가치와 생존, 발전의 힘을 잃는 것을 의미한다. 정치권위가 그들을 보호하는 한에서는 그들은 자신의 권리를 주장할 필요가 없었다. 여기서 개인적 권리는 이기적인 것으로 거부되어야 할 것으로 간주되되조차 한다. 중국에서는, 사법의 영역에서의 자기이해는 현실적인 정당성을 부여받기 어려웠다. 또한 공법의 영역에서 개인과 정치권위가 충돌하는 사회·정치적 구조란 존재하지 않았다. 게다가 정치권위는 국가의 통치자, 국가와 인민의 대표, 정부의 우두머리, 진보적 계급의 지도자의 지위 등과 같은 상이한 지위들이 결합된 역할을 수행한다. 이에 반해서 보통 인민들은 팀의 구성원이면서 시민의 지위도 가진다. 그러나 정치적 지위 배분의 결과로서의 계급 구성원의 자질과 같이, 이러한 맥락에서 시민적 자질은 국가와 정부에 대한 개인의 요구를

지지할 수 없다. 이것은 토크빌이, 프랑스 혁명과 그 이전의 구체제에서 시민의 도덕적 평등이라는 관념의 수용이 국가권력의 팽창 계기가 되었다는 것을 관찰한 데서도 시사된다.

;

(3) 마지막으로 집단권리의 가정이 지배하고 있고 정치권위가 개인을 도덕적으로나 제도적으로 효과적으로 통합하고 있는 상황에서는, 정치참여가 기본적으로 정치적 조직의 맥락에서 개인의 의무로 정의된다.

이 의무는, 참여가 자기이해를 초월하여 인민을 위하여 봉사하고 도덕적 이상을 따르는 자기함양의 일환으로 가정된다는 의미를 가지고 있다. 뿐만 아니라 정치권위는 본질적으로 집단적 정의의 구현체로 이해되어 왔고 인민들은 나라의 주인으로 가정되어 왔다. 그러므로 민본정치와 근대 민주주의의 이상을 실현할 것이 참여자들에게 의무로 부과되었다. 그런 의미에서 정치참여는 전통적인 것과 똑같이 신성한 의무로 받아들여졌다. 그러므로 과거와 같이 참여자들은 신성한 임무를 담당할 자격을 가질 것이 요구된다. 그러나 이 신성한 의무는 다음과 같은 점에서 과거의 것과 차이가 난다.

첫째, 참여자의 범위가 지식인에서 일반 인민으로 확대되었다. 반면에 선행, 동정의 덕과 현명한 왕의 덕을 갖추어야 하는 참여의 자격조건은 변화되었다. 즉 참여의 자격으로 도덕적 평등보다는 정치적 평등에 기반한 시민적 자질과 진보적 사회계급의 구성원 자질이 요구되고 있다.

둘째, 정치참여는 인민들을 행동하는 팀으로 조직하고 현재의 정치권위를 정당화하고 유지하기 위한 정치동원의 수단으로 간주되었다. 예를 들어, 지방 수준의 선거과정은 정치권위를 정당화하는 기술로서, 또한 지주나 다른 적대계급들을 소외시킴이 없이 계급투쟁을 수행하기 위한 수단으로, 인력을 충원하는 기제로 사용되어 왔다. 또한 선거는 지방공무원을 인민들이 견제하고 지역주민의 합의를 형성하는 수단으로서, 비타협주의자를 통제하는 도구 및 공산당 대중노선을 실행하는 매개물로서의 다양한 기능을 가진 것으로 고안되었다.¹³⁾

셋째로, 이러한 의무는 과거처럼 권리와 관련없는 의무가 아니라 권리

와 연관된 의무이다. 이 의무에 관련된 권리가 집단권리이다. 집단권리의 소유자는 위에서 언급한 중국 정치의 고유한 맥락에서 의심할 바 없이 정치권위체이다. 권리와 의무의 이러한 관련성은 호펠트(Hohfeld)의 권리 개념과 관련하여 더 분석될 수 있다. 호펠트는 권리라는 용어에 의하여 호칭되는 네 가지, 즉 요구, 특권 또는 자유, 권력 그리고 면책에 대한 권리를 들고 있다. 이 중에서 권력에 대한 권리는 권리 소유자가 인민들에게 어떤 것을 하도록 요구할 수 있는 권한을 의미한다. 이런 권력에 대한 권리에 상응하는 것을 의무(*liability*)라 할 수 있다. 따라서 의무 부담자는 권리 소유자가 요구하는 것은 무엇이든지 할 의무가 있다.¹⁴⁾ 신성한 의무로서의 정치참여라는 맥락에서 볼 때 본질적으로 정치권위와 참여자와의 관계는 권력에 대한 권리와 의무 간의 상관관계와 같다. 이러한 의미에서 근대의 참여는 과거 중국에서와 같은 선택적 의무가 아니라 선택의 여지가 없는 의무가 되었다.

3. 정치참여에 대한 의식의 변화

문화혁명의 종언으로부터 현재까지 개인의 의무를 수반한 집단권리의 모델은 여전히 인민민주주의와 인민독재의 정통 이념으로 남아 있다. 그러나 1978년부터 경제개혁이 시작된 이래 권리의식을 일깨우고 신장시키는 커다란 변화들이 있었다. 일반적으로 참정권은 1980년대와 1990년대의 중국에서 더욱 개인주의적인 것으로 인식되어 왔다. 이런 현상은 전환기의 중국사회에서 개인의 권리에 대한 점증하는 의식과 함께 나타났다. 그러나 위에서 언급했듯이 권리는 단지 관념만이 아니라 제도도 포함한다. 개인이 권리를 가졌다고 하는 것은 스스로 통제할 수 없는 어떤 악에 대하여 지역사회와 국가의 보호를 요구할 수 있다는 의미를 갖는다. 아울러 이것은 개인이 조직적으로 자신을 보호해 주는 제도(주로 법적인 제도)를 요구할 수 있다는 것을 의미한다. 물론 강제를 위한 강제가 아닌 제도적 보호를 요청하는 것은, 적절한 대책을 요청하는 것인 동시에 어떤 행

위를 금해 줄 것을 요구하는 것이다.¹⁵⁾ 특별히 참정권에 있어서는, 단지 신성한 의무에서 개인의 권리로 전환시키는 것만으로는 이런 것의 성취가 불가능하다. 여기에서는 관련된 조사의 결과를 분석함으로써 참정권에 대한 일반적 의식의 경향에 초점을 맞추려고 한다. ;

1992년부터 94년까지 <중국에서의 사회발전과 시민권의 보호>라는 프로젝트를 포드 재단의 후원으로 수행하였다. 이것은 전환기의 중국사회에서의 권리 개념, 권리 체계, 그리고 권리 보호기제를 서술하고 설명하는 것을 목적으로 하였다. 내 동료들과 나(학자 18인)는 함께 11개 성을 방문하고 많은 양의 1차 자료를 모았다. 나는 농촌지역에 초점을 맞추고 허베이, 허난, 랴오닝, 산둥, 윈난에 있는 13개 마을에서 조사를 실시하였다. 우리는 '중국 시민의 권리와 의무에 대한 의식'이라는 설문지를 작성하였다. 이것은 세 개의 범주로 구성되었고 각각 19개 그룹의 문제를 포함하고 있다. 통계 당국의 도움으로 6,000개의 설문지가 무작위 표집으로 5개 성(지린, 간수, 허난, 구이저우, 광둥)과 베이징에 배포되었다. 우리는 또한 5,461개 설문지에 대한 예비 통계 분석도 하였다. 인터뷰와 설문조사에 기초하여 우리는 <권리의 시대를 향하여: 중국 시민권의 발달에 대한 관점>이라는 책을 완성하였다. 또한 1994년 10월부터 95년 6월까지 일본 법 사회학 협회의 도움으로 똑같은 방법과 과정을 통하여 '중국 시민의 법 의식'에 관한 조사를 하였다. 이것은 일본과 한국에서의 연구를 완성하기 위한 것이다.

중국 인민의 권리의식이 개혁과 개방정책 이후에 사람들간의 관계에서만 아니라 시민과 정부, 사회 그리고 국가간의 관계에서도 놀라울 정도로 향상되었다는 것은 경험적 증명이 거의 필요없을 것이다. "현재의 상황에서 시민으로서의 권리 행사와 의무 이행에 관하여 어떻게 생각하는가?"라는 질문에 대하여 도시지역 응답자의 41.81%와 농촌지역 응답자의 37.22%가 4개의 선택지 중에서 다음의 답을 골랐다. "나는 권리 행사는 거의 하지 못하고 의무만 많이 부담해 왔다."

그리고 분명히 권리 개념으로 이행하도록 하는 강력한 사회적 힘들이 나타났다. 예를 들어서,

- 인민들 사이에 자기이해관계의 형성과 이것의 상호인정, 농산품 시장의 점진적 자유화와 사회의 탈집단화의 결과로 개인의 관심이 현실적이며 정당한 것으로 보여지게 되었다. 정부와 인민들 모두 사회 속에서의 개인의 지위를 요구와 권리 및 자유 심지어 인간의 존엄성과 같은 권리 수사에 의해서 다시 생각해야만 하게 되었다.
- 중국 법의 발전. 1911년 혁명 이래 법에 완전히 가까운 시민의 권리를 나열하는 관행이 성립하였다. 특히 1980년대 초반 이래로 사회생활의 폭넓은 영역에서 새로운 법들이 외국의 법체계와 국제문서들을 참조하여 만들어졌다. 그래서 중국 법체계는 인민들이 그들의 개인적 관심이나 소망을 쉽게 정당화할 수 있게 해 주었다. 게다가 1985년 이래로 '법의 대중화 운동'을 통하여 중국 인민의 법의식은 극적으로 향상되었다. 특히 1990년대에는 법을 의무의 개념보다 개인의 권리 개념으로 동일시하기 시작했다.
- 국내 국제적 측면으로부터 오는 정치적 요인들. 예를 들어 인권에 대한 국제적 압력과 그것에 대한 중국의 반응은 중국 인민으로 하여금 인권 지식에 접근하거나 무엇이 인류사회의 보편적 관심인가를 인식하는 데 도움을 주었다.
- 지방문화의 융성. 지방의 관습은 아직도 권리, 의무 관계를 조정하고 농촌 인민들간의 분쟁을 해결하는 데 분명한 역할을 하고 있다. 그러나 많은 법원칙과 규칙, 특히 많은 권리 개념과 심지어 인권의 용어 등이 지방 관습법에 침투해 들어갔다. 이는 부분적으로 국가 사법체계의 비효율성과 부패 때문이다. 지방 종교의 융성과 지방 정부 권한의 증대로 인하여, 상위 정부에 대한 지방인민의 권리 주장에 지방의 공식적 법들이 점점 더 많이 이용되고 있다.

그러나 참정권에 대한 의식에 관해서는 상황이 더 복잡해 보인다. 1993~94년의 조사는 높은 비율의 중국 인민이 재산권, 결혼의 자유, 생명과 신체적 완전성에 대하여 강한 의식을 가지고 있음을 보이고 있다. 그러나 선거권과 자유로운 의사표현권에 대하여 요구하는 의식은 가장 낮았다.

예를 들어 "종종 당신을 좌절시키는 다음과 같은 상황에 대하여 어떻게 느끼는가?"라는 질문에 응답자의 51.36%가 다음과 같이 답했다. "그러한 상황에 신경쓰지 않는다. 정책 입안과 입법에 대하여 나는 의견을 표현할 기회를 갖지 못했다." 반면 6.96%만이 "그것에 대하여 대단히 불만스럽다"라고 했다. 또 36.48%는 "그것에 개의치 않는다. 당신이 인민의회 대표를 뽑는 투표를 할 때 후보들에 대한 기본적 정보를 알 수가 없을 것이다"라고 한 반면 12.45%는 "그것에 대단히 불만족스럽다"라고 응답했다. 게다가 해안가 농촌지역(경제적으로 개발된 지역)의 권리의식은 내륙 농촌 지역보다 일반적으로 더 강하고 포괄적임을 보인다. 반면 똑같은 조사와 인터뷰에서도 정치참여에 관한 의식에서는 내륙지역이 해안지역보다 의식이 더 강함을 보이고 있다.

앞에서 언급한 조사결과는 어느 정도 가치체계의 혼란을 반영하고 있었다. 예를 들어 권리의 원천과 관련하여 천부적으로 또는 권리로서 무엇을 가져야 하는가라는 질문에 대하여 응답자들은 생명과 신체적 완전성에 대한 권리를 제외하고는 참정권이나 사회복지권에 대하여 거의 고려하지 않았다. 더 중요한 것은 공공업무에 대한 무관심한 태도는 한편으로는 권리의 의식 향상의 표현이기도 하지만 다른 한편으로는 냉소주의와 편협한 이기심, 그리고 현재 중국의 근대 시민정신 부재를 나타낸다. 이것은 우리에게 개인의 의무를 수반한 집단권리 양식에서의 정치권위에 대한 의무와 현대 민주주의 틀내에서의 국가, 사회, 또는 다른 사람들에 대한 도덕적 의무와의 차이를 주목하도록 환기시킨다. 그래서 현재 중국의 인권과 민주주의의 발전을 위하여 신성한 의무 개념의 긍정적인 도덕가치를 상세히 재검토할 것이 요청된다.

그러나 중국 법은 인권의 전망과 관련하여 희망을 보여주고 있다. 위에 언급했듯이 1911년 혁명 이래 완전히 가깝게 시민권을 나열하는 관행과 더불어, 중국법은 서구와 국제법들로부터 현대적 개념·용어·규범을 이식하는 지름길로 사용되어 왔다. 그리하여 중국법은 중국 인민에게 그들의 존엄성을 인식하고 그들의 관심과 소망을 권리로서 쉽게 정당화할 수 있게 하였다. 법의 차갑고 이방인적인 얼굴 뒤에 보편적 도덕가치가 충분

히 내포되어 있다는 것이 놀라운 것은 아니다. 비록 우리가 실제 상황과 관련하여 정치참여를 '관리된 참여', '자율적 참여', '허가된 참여' 등으로 범주화할 수 있지만,¹⁶⁾ 중국 법체계에 있어서의 정치참여에 관한 제도적 장치가 개인권리 지향적이라는 것은 의심의 여지가 없다. 만약 법의 지배가 실현된다면 중국법은 정치참여를 신성한 의무에서 개인적 권리로 전환시키는 데 가장 의존할 만한 힘이 될 것이다.

최근 몇 해에, 주로 법에 설정된 절차를 따름으로써, 중국에서의 정치 참여는 개인권리로서의 낙관적인 측면을 점점 많이 드러내고 있다. 예를 들어 지방인민의회에서나, 심지어 국가인민의회에서도 점점 더 많은 반대 투표와 그것에 대한 제도적 관용이 나타나고 있다. 특별히 촌락 수준에서, 일부 농촌지역에서의 자치체계는 농부들이 촌락의 지도자를 그들의 자질과 공적 선거에 의하여 뽑고 통치를 감독하게 되었다는 의미에서 예 비적이면서도 커다란 성공을 거두었다. 그들은 본질적으로 경제개혁 이후에 이미 개별화되고 정당화된 각자의 관심과 소망을 따르고 있다.

[주]

- 1) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 344.
- 2) Mencius, 4B : 5. The Taishi chapter of the book of Documents에서 최초로 언급되었다.
- 3) Mencius, Tsin-sin.
- 4) J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton, 1979), p. 441.
- 5) *Ibid.*, p. 447.
- 6) Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (1986).
- 7) Samuel Stoljar, *An Analysis of Rights* (Macmillan, 1985), pp. 38~39.
- 8) Peter K. Y. Woo, "A Metaphysical Approach To Human Rights From Chinese Point of View," in Alan S. Rosenbaum (ed.), *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives* (Greenwood Press, 1980), pp. 117~118.
- 9) Chen Dixiu, "Differences of Fundamental Ideas of the East and West Nations," *Youth Magazine*, Vol. 1, No. 4.
- 10) Fei Xiaotong, *China with its Indigenous Traditions* (Salian Book Store, 1985), p. 54.
- 11) Alan Milne, *Human Rights and Human Diversity*, 9 (Macmillan Press, 1986).
- 12) Ch'n Yung-fa, *The Making of a Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 225~230.
- 13) Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions* (New Haven, 1964), pp. 50~51.
- 14) *Ibid.*, p. 39.
- 15) *Ibid.*
- 16) David Strand, *Political Participation and Political Reform in Post-Mao China* (Copenhagen Discussion Papers, 1989), pp. 40~61.

정신대¹⁾ 피해와 인권회복 운동

정진성

1. 문제 제기

일제는 전쟁을 준비하고 수행했던 1930년대와 1940년대에 식민지와 점령지에서 여성들을 강제와 사기로 동원하여, 일본 군인들의 성노예로 사용했다. 국가가 하나의 정책으로 기획하여 체계적으로 여성의 성적 착취를 시행했다는 점과, 그 규모가 일본 군인 거의 모두가 사용 가능했을 정도로 방대했다는 점에서, 이 정신대 문제는 세계에서 그 유례를 찾기 힘든 조직적 범죄였다. 일본 정부가 이 국가정책 자체를 극비로 수립·시행했고, 종전시에는 관계 자료들이 상부의 명령에 의해 파괴되었으며, 이후 유교적 가부장제의 사회 분위기 속에서 가해자도 피해자도 입을 다물었으

정진성(鄭鎭星): 서울대 사회학과 교수(현), 서울대학교 사회학과 및 동 대학원 졸업. 미국 시카고대학 사회학 박사. 일본 동경대학 사회과학연구소 외국인 연구원. 역서로 《회사인간사회의 性》(공역) 등이 있다.

므로, 이 문제는 역사 속에 묻혀 버렸다. 50년이 지난 1990년대의 시점에서 이 문제가 긴 침묵으로부터 모습을 드러내기 시작한 것은, 무엇보다도 인권에 대한 인식, 특히 여성 인권에 대한 인식이 강해진 때문이다.

이 글에서 필자는 인권의 시각에서 정신대 문제의 여러 측면을 조명해 보고, 피해자, 넓게는 피해국 시민의 인권 회복을 위하여 전개되어 온 사회운동의 내용과 방향을 정리해 보고자 한다. 이 운동의 중심이 되어 온 한국정신대문제대책협의회가 발간한 여러 자료들과 필자가 그간 시행한 피해자 및 운동 참여자들에 대한 면접조사와, 운동에의 참여관찰 결과를 토대로 논의를 전개할 것이다.

2. 중대한 인권침해 문제로서의 정신대 문제

유엔 인권소위원회 배상문제 특별보고관인 반 보벤 국제법 박사는 정신대 문제를 처음 유엔에 상정했던 해인 1992년에 “일본 군대와 국가가 행한 정신대 동원과 성의 착취는 중대한 인권침해(*gross violation of human rights*)의 범죄”라고 규정했다.²⁾ 이후 이 문제는 유엔뿐 아니라, 국제변호사협의회(International Commission of Jurists), 세계교회협의회(WCC)를 비롯한 세계의 단체들에 의하여 중요한 인권문제로 다루어져 왔다.

정신대 피해자들이 당한 인권침해는, 여성으로서, 약소국 국민으로서, 국가권력 앞에 무력한 시민으로서, 그리고 전쟁이라는 극한적인 상황에서 이루어진 경우이다. 이렇게 여러 사회적 조건이 중첩되어 야기된 인권침해의 경우는 드물지만, 그 각각의 조건들은 그 자체로서 인권침해의 상황을 만들고 있으며, 그 중 몇 개가 중첩되어 더욱 큰 인권침해를 야기하고 있기도 하다. 따라서 정신대 문제는 특수한 문제이기도 하나, 다른 인권침해의 상황과 공통적인 기반을 갖는 보편적인 측면을 보이고 있기도 하다. 그 각 인권침해의 사회적 조건을 조명해 보기로 한다.