

고지되는 직계가족에 대한 고발까지도 강요하였다. 사실 여부를 차치하더라도, 이승복 사건은 국가의 규율권력이 어린 학생들의 의식에까지 얼마나 깊이 침투했는가를 잘 드러내 준다. 죽음의 위협 앞에서 '공산당이 미워요'라고 죽음을 택한 어린이의 의식구조는 섬뜩하기까지 하다. 또 그것이 사실이 아니라 해도, 그 어린이를 미화시킨 국가권력과 언론 그리고 그에 동조하는 사회의식은 국가의 논리가 얼마나 깊이 사람들의 의식 속에 침투했는가를 잘 드러낸다.

'김일성을 찢어 죽이자'라는 끔찍한 구호를 아무렇지도 않게 외치는 남한의 어린이들과 미제 원수를 쳐부수는 전쟁놀이에 유치원에서부터 익숙해진 북한 어린이들의 의식은 국가권력에 종속되었다는 점에서 사실상 같은 결로 짜여져 있다. 차이가 있다면, 쳐부수고 찢어 죽여야 하는 타도의 대상일 뿐이다. 국민의 의식 깊숙이 내면화된 국가의 논리는 심지어는 미국으로 이민간 한인들 사이에서도 발견된다. 소수민족을 배려하는 민주당이 아니라 반공보수주의의 공화당이 더 큰 지지를 보내는 한국 이민자들의 투표행태는 반공규율사회의 지배력이 얼마나 강고한 것이었는가를 잘 드러내주는 대목이다. 정작 큰 문제는 내면화된 국가주의가 단순한 과거의 유물이 아니라는 것이다. 재일 동포의 지문 날인에 대해서는 날카로운 비판의식을 지닌 사회에서, 불과 두달 새에 전국민의 70%가 넘는 2500만의 성인이 전자주민증을 만드는 데 필요한 사진과 지문을 찍기 위해 자발적으로 동사무소를 방문했다는 사실은 어떻게 해석해야 할까?

그것은 소련의 반체제 시인 트바르도프스키(Alexander Tvardovsky)가 소년 시절 자신의 아버지를 '인민의 적'으로 고발했던 스탈린의 국가사회주의와 비교해서 결코 뒤지지 않는 것이었다. 구소련의 양심적 지성을 대변했던 사하로프(Andrei Sakharov)가 스탈린의 죽음을 애도하며 눈물을 흘렸다면, 80년대 학생운동의 주도세력으로 등장할 것이었던 10·26 당시 한국의 중고등학생들은 박정희의 죽음에 마음으로부터 우러나오는 애도의 눈물을 흘렸다. 남한의 국가주의는 사실상 시장 스탈린주의라 이름할 만한 것이었다. 이 사실들이 시사하는 바는 남한과 북한 그리고 소련의 국가주의가 단순히 위로부터의 폭력에 의해서만 유지된 것이 아니라, 주민들에게 국가에 대한 복종을 내면화시킴으로써 안정적인 지배가 가능했던 '합의 독재'였다는 점이다. 그것은 국가의 논리, 민족의 논리가 민중의 논리를 압도함으로써 가능한 것이었다.

한편 유기체적 민족주의의 부계혈통을 중시하는 경향은 가부장적 공동체로서의 민족 개념을 낳았으며, 그것은 다시 가부장적 가족공동체를 강화하였다. 그것은 다시 가족의 안녕을 모든 가치의 우위에 두는 가족 이기주의를 낳았으며, 가족의 울타리를 넘어서는 공공적 삶은 설 땅을 잃어버렸다. 공동체적 전통에 대한 끊임없는 강조에도 불구하고, 사실상 국가와 가족을 제외한 여타 공동체는 한국인들의 삶에서 관념 속에서만 존재했던 것이다. 무소불위의 권력을 휘두르는 비대한 국가기구와 혈연적 배타성에 사람들의

의식을 묶어두는 가족이 각각 사회의 위와 아래를 장악하고 있는, 그렇기 때문에 한국사회는 중간허리에 해당하는 시민사회가 발전하지 못한 말안장형의 사회라는 후쿠야마의 지적은 핵심을 찌른 것이 아닌가 한다. 국가와 가족이 각각 공적 영역과 사적 영역을 배타적으로 독점하는 양극화 현상은 '합의 독재'를 떠받치는 사회구조였다.

'국민총화'라는 이름 아래 국가가 강조하는 국민적 일체성은 또 다른 한편으로 비국민을 배제하는 배제의 논리를 통해 강화되었다. 인간적 삶을 요구하는 노동자들의 요구가 '반공국민'의 틀을 벗어나는 비국민적인 것으로 배제되었다면, 페미니스트 운동의 여성의 권리에 대한 요구와 90년대부터 들어오기 시작한 외국인 노동자들의 기본적인 인권은 처음부터 고려의 대상이 되지 못했다. 부계혈통을 중시하는 가부장적 혈통주의는 한국인 혈통을 지닌 남성들의 헤게모니를 보장해주는 이념적 장치였다. 따라서 가부장제에 도전하는 여성이나 혈통의 범주에서 벗어난 외국인 노동자들의 요구가 받아들여질 여지는 처음부터 없었다. 그것은 일본의 혈통주의적 민족개념이 재일교포를 비롯한 구 식민지인들을 외국인으로 차별한 것과 같은 논리를 공유하는 것이었다.

그러나 이 배제와 차별정책에 실린 국가의 논리는 국가권력에 의해 일방적으로 강요된 것만은 아니었다. 그것은 적어도 한민족 혈통을 지닌 남성들의 적지 않은 동의를 전제로 하는 것이었다. "무궁화 꽃이 피었습니다"와 같이 국가권력의 동원 민족주의적 억압체제를 옹호하는 소설에 대한 대중들의 반응은 '합의 독재'의 크기를 추량하는 간접적인 지표가 된다. 영웅주의와 남성국수주의, 엘리트 민족주의, 힘과 복수의 국가주의 논리로 가득찬 이 소설을 베스트셀러로 만든 대중들의 반응은 국가주의가 갖는 헤게모니의 크기가 만만치 않음을 시사해준다.<sup>18)</sup> 그것은 한반도 민족주의의 지형을 그리는데, 민주주의 지향의 시민적 이니셔티브보다는 힘의 논리를 추구하는 국가권력의 헤게모니가 더 중요한 역할을 한 것이 아닌가 하는 의혹을 증폭시킨다.

더욱이 이른바 민중적 민족주의에 속한 인사들이 한민족의 뿌리를 찾는다는 명분으로 아시아의 변방 몽골이나 카자흐스탄에 대해 노골적인 오리엔탈리즘적 담론을 구사하는 데 이르면, 의혹은 더 강화된다. 즉 우리가 당했기 때문에 불쾌한 것이고 우리가 이기면 그만이라는 국가의 논리가 밑으로부터의 민족주의에도 침투한 것이 아닌가 하는 의심을 지울 길이 없다. 한민족의 뿌리를 찾아 멀리 몽골이나 중앙아시아의 변방으로 원정가거나 낙후된 후진사회를 이국적인 모습으로 타자화함으로써 전형적인 서구 제국주의의 19세기적 전략을 드러내는 텔레비전 다큐멘터리의 유행에서도 그것은 잘 확인된다.<sup>19)</sup> 그것은 기본적으로 국가의 기원을 조작하고자 하는 국가주의의 논리에서 크게 떨어져 있지 않다.

18) 권혁범, '민족주의, 국가, 애국심과 보편적 이성,' 녹색평론, 19 (1994) 참조.

19) 김성래, '탈식민시대의 문화이해,' 비교문화연구, 창간호 (1993), 99-100쪽.



## IV. 국가주의의 해체를 향하여

이 글은 형식적 민주주의가 일정하게 진전된 지금 한국사회는 과연 국가권력의 해체 모니로부터 얼마나 자유로운가라는 문제의식에서 출발하였다. 더 근본적으로는 위로부터의 강압에 의한 폭력적 지배가 독재권력의 한 축이었다면, 아래로부터의 민중의 자발적 동의도 독재권력을 지탱하는 또 다른 축이었다는 반성이 깔려 있다. 그것은 가장 폭력적인 통치체제인 나치즘이나 스탈린 체제조차도 힘에 의한 억압뿐만 아니라 민중의 자발적 동의를 어느 정도 전제했다는 평범한 역사적 사실에서 출발하였다. 밑으로부터의 자발적 동의가 수반되지 않는 위로부터의 일방적인 폭력은 결코 체제를 수 십년 이상 오래 지속시킬 수 없다. 앙상레짐 시기에는 가능했을지 모르지만, '대중의 세기'로 들어선 20세기의 지평에서 그것은 더 이상 불가능한 시도이다.

동유럽의 억압적 국가주의 체제를 '합의 독재'라고 규정한 동유럽 연구자들의 시각은 이 점에서 매우 시사적이다. 그것이 한반도에 그대로 적용될 수 있는 개념인가, 혹은 일정한 변용이 요구되는가 등등의 문제에 대해서는 전문 연구자들의 좀더 면밀한 검토가 필요하겠지만, 우선은 '합의 독재'의 개념이 갖는 실천적 함의를 지적하지 않을 수 없다. 그것은 국가주의의 해체모니를 가능케 했던 것, 즉 우리의 머리를 지배하는 민주주의에 대한 추상적 사고와는 달리 우리의 일상을 지배하는 생활양식 속에 견고하게 자리잡고 있는 국가주의의 논리에 대한 뼈아픈 자성을 요구한다. '모든 죽은 세대들의 전통이 악몽과도 같이 살아있는 사람들의 머리를 짓누른다'는 마르크스의 통찰이 절실한 울림으로 다가오는 것도 이 대목에서이다.

1987년 6·10 항쟁 이후 일정하게 진행된 형식적 민주화는 국가주의의 존재방식을 변모시켰다. 신체에 직접적인 폭력을 행사하는 저개발된 권력으로서의 국가권력은 이제 사람들을 자발적으로 굴종하게 만들어 일상생활의 미세한 국면에까지 지배권을 행사하는 보이지 않는 규율권력으로 자태를 전환했다. 그것은 국가의 논리에 대항하는 전투의 중심이 가시적인 폭력구조에 대한 전투에서 시민들의 일상생활에 깊이 침투한 보이지 않는 규율권력에 대한 전투로 이동해야 한다는 것을 의미한다. 물론 형식적인 민주화조차 완결되지 않은 상태에서, 예컨대 국가보안법의 폐지를 위한 투쟁은 여전히 중요하다. 그것은 국가가 독점하고 있는 사상과 표현의 시민적 자유를 되찾기 위한 가장 기본적인 투쟁이다.

그러나 못지 않게 중요한 것은 반공규율사회에서 이미 우리네 일상의 생활양식으로 굳어진 자기검열 관습과 싸우는 일이기도 하다. 두 달만에 2500만의 성인이 국가의 부름에 응해 자발적으로 지문을 날인하고 스스로를 국가의 관리대상으로 자처하는 한, 국가

보안법이 폐지된다 해도 시민사회의 국가보안법은 시퍼렇게 살아있을 것이다. 더 나아가 그것은 비단 국가권력을 의식한 자기검열 뿐만 아니라, 다수파를 의식한 자기검열의 파괴까지 의미한다. 그것은 다시 변혁운동이 국가주의와 동일한 담론구조와 사상코드를 공유하는 것이 아닌가 하는 자성을 요구한다. 그것은 다시 국가가 주도한 전일적 '국민화 전략'과 '합의 독재'의 시민적 기반을 해체하고, 차이를 인정하고 소수를 감싸안으면서 민중의 자발적 의사에 따라 민주주의를 구축하는 '시민적 전략'의 출발점이 된다.



## 동성애자 인권

(임태훈, 한국동성애자단체협의회 공동대표)

### I 동성애자 인권의 범주, 개념과 규정

'유감스럽게도' 인간의 성적 지향성은<sup>1)</sup> 단일하지 않다. 인간은 경우에 따라 하나, 또는 그 이상의 성적 지향성을 지니고 있으며, 그에 따라 자신의 정체감을 형성하기도 하고 억압적 상황 등에서는 그렇지 못하기도 하다.<sup>2)</sup> 이성애는 가장 다수의 사람에게서 발견되는 인간의 다양한 성적 지향성 중 하나일 뿐이다. 물론, 이 말은 이성애가 아닌 성적 지향성이 다수 존재한다는 것이다.

동성애란, 동성에게 성적 욕망을 갖는 지향성, 또는 정체성을 말하며, 동성애자는 그러한 성적 지향성을 지닌 사람이다.<sup>3)</sup> 동성애자, 이성전환자<sup>4)</sup> 등을 통칭하는 말로는 성적 소수자나 Queer란 말이 많이 쓰인다. 성적소수자는 다시 이성전환자, 이성복장선호자<sup>5)</sup>, 양성애자<sup>6)</sup>, 동성애자<sup>7)</sup> 등으로 나뉜다.

이 말들이 매우 어색하거나 생소하게 들릴 수 있다. 물론, 아울러 여러 기괴한 어감과 장면들이 함께 연상될 수도 있다. 우리는 아직까지 이 말을 그다지 쉽게 꺼내지 못했던 것이 사실이며, 여전히 이 말은 쿼퀴하거나 불결한 어감을 가지고 다가오거나, 또는 뒤편적으로 다가올 뿐이다.

그러나 우선 짚고 넘어가야 할 것은 우리의 인식 여부와 판단과 관계없이 동성애는 우리가 알 수 있는 역사가 시작된 이래, 어떠한 사회든지 불문하고 상당수의 구성원들이 자신의 삶의 방식으로 받아들이는 안정적인 하나의 성정체성으로 존재해 왔다는 것

- 1) Sexual Orientation. 성적 방향성, 또는 성적 지향성은 어떠한 대상에게 성적인 매력을 느끼느냐를 나타내는 말이다.
- 2) 성정체성(Sexual Identity)은 성적 방향성에 대한 인식을 기반으로 그에 대한 자기 수용, 또는 정당화한 정체감을 말한다.
- 3) 최신 킨제이 리포트. J. M. 라이니쉬. R. 비즐리 공저. 이영식 역. 하서. (1992) 198쪽.
- 4) Transgendered. 이성전환자는 생물학적인 성과 반대되는 성의 정체성을 가진 사람을 말한다. 엄밀히 말해 동성애자와는 구분된다. 이성전환자의 성적 방향성은 별도이다. 과거 Transsexul이라 불렀으나, 요즘에는 사회, 문화적 성의 개념으로 Transgendered라 한다.
- 5) Transvestite. 이성복장선호자는 성적 지향성과는 관계없이 단순히 그 사회에서 이성의 복장으로 규정된 복장을 선호하는 사람을 말한다. 이성복장선호자는 이성애자인 경우가 많다.
- 6) Bisexual. 이성과 동성 모두에게 성적인 매력을 느끼는 사람을 말한다. 인류의 16% 정도로 추산하고 있으며, 성적인 환상까지를 분류기준에 포함할 경우 많게는 80%까지를 양성애자로 분류한다.
- 7) 자신의 생물학적인 성을 인정하고, 동성에게 성적인 매력을 느끼는 사람을 말한다. Gay는 남성 동성애자를 Lesbian은 여성 동성애자를 가리킨다.



이며, 동성애자는 이 사회의 구성원으로서 우리의 윤리적 판단과 관계없이 그 인권이 존중되어야 한다는 것이다.

사람에 따라서 인권에 대한 정의는 매우 다양하다. 그러나 필자가 아주 소박하게 말하고자 하는 동성애자의 가장 기본적인 인권이란, 바로, 동성애자가 성적체성의 차이 때문에 편견에 시달리거나 일자리를 빼앗긴다거나 모욕을 당하거나 혜택에서 배제되거나 죽임을 당해서는 안 된다는 것이다.

동성애자에 대한 논의에 있어 가장 먼저 부딪치는 것은 윤리적 판단의 문제이다. 윤리적으로 옳지 않은 것이기 때문에 동성애자들의 인권 문제는 논의조차 자유롭지 못한 것이 사실이다.

그러나 우리를 옳지 못하다고 생각하는 것과, 우리의 인권이 존중되어야 한다는 것은 명백히 별개의 문제이다. 개개인들의 윤리적 판단의 결과에 따라 이 사회의 성원인 동성애자들의 위치가 바뀌어야 하는 것은 아니다. 싫고 좋음에 있어서는 개인차가 있을 수 있다. 그러나 동성애자들이 순수한 자신들의 의지에 기반하여 이 사회에 해악을 주지 않는 이상 누구도 이들의 인권을 탄압해서는 안 되는 것이다.

동성애자 문제에 대해 논의하기에 앞서 먼저 윤리적 판단을 배제하길 바란다. 우리는 지금까지 동성애자에 대한 정확한 정보를 거의 접하지 못했으며, 또한 동성애자들과 교감을 가지지 못했으며, 심지어 동성애자라는 이들을 일상생활에서 한 명도 알지 못했을 수도 있다.

## II 역사적 고찰

### 1. 역사적 사실

동성애의 역사는 우리의 인식 여부와 관계없이 매우 오래 되었다. 인류에게 있어서 역사라고 할 수 있는 시기 이후부터 동성애라 할 수 있는 것이 계속 존재해 왔다.<sup>8)</sup> 원시 부족 사회에서는 동성애에 대해 상당히 관용적이었던 것으로 추측된다.

중국에서는 동성애와 관련한 이야기들이 전해 내려오나, 그것을 적극적으로 가로막았다거나 하는 보고는 없다. 일본의 경우 사무라이 사이에서 동성애와 관련한 규약을 따로 정할 정도로 관용적이었으며, 한국은 궁중에서 동성애를 칭하는 은어를 쓸 정도였으며, 화랑과 남사당이 동성애 관계를 포용했던 것으로 보인다.

최근까지 존재했던 원시부족들 사이에서는 상당수가 동성애를 제도적으로 수용했다.

8) 여기서 동성애라 할 수 있는 것이란 표현을 쓴 이유는 현대 이전에는 동성애란 규정이 없었기 때문이다. 그렇게 칭하는 것이 정확한 표현이지만, 이 글에서는 편의상 동성애란 용어를 사용하겠다.

고대 그리스에서는 동성애를 교육의 방편으로 삼았으며, 특정 관계의 동성애를 최고의 사랑으로 추앙하기도 했다. 소크라테스의 경우와 사포의 경우는 당시의 사회상을 드러내주는 좋은 예이다.<sup>9)</sup>

기독교 사회는 현대 이전의 사회 중에서 몇 안되는 동성애에 대한 억압적인 사회였는데, 그 이유는 유대민족과 그리스, 로마의 세력관계와, 유목민족의 특수성 등이었으리라 추측할 수 있다. 물론, 기독교 사회가 과연 동성애를 배척하는 데에 적극적이었는지는 의심스럽다.

19세기 이전까지 동성애, 또는 동성애자라는 구분은 없었다. 그러나 산업혁명 이후, 성과학이 대두하면서 성적 지향성에 대한 구분이 생겨나기 시작했고, 정상-비정상의 분류와, 성적소수자라 할 수 있는 집단이 분류되었다. 성적소수자에 대한 연구는 성적소수자가 옳지 않다는 윤리적 원칙에 기초하여, 억압적 목적에서 진행되었다.

동성애자에 대한 분류와 함께 억압이 시작되었으며, 이에 반대하는 동성애자의 운동 또한 시작되었다. 독일의 사회민주당,<sup>10)</sup> 제2인터내셔널 등은 동성애자 인권운동을 적극 지지했으며, 17년 러시아혁명에서는 동성애자 차별을 금지한다고 할 수 있는 명문의 법조항이 만들어지기도 했다.

그러나 이러한 성과들도 나치의 동성애자 대학살로 거의 잊혀졌다. 나치는 게이(남성 동성애자)가 열등한 유전자를 가졌다고 믿었고, 그 때문에 수만-수십만의 게이들이 학살되었다.<sup>11)</sup> 그 이후 동성애자에 대한 억압은 더욱 확고해 졌는데, 69년의 스톤월 항쟁 이후 동성애자 인권운동이 다시 시작되면서 80년대 초까지 상황은 호전되었다.

60년대는 각종의 사회운동이 활발했던 시기인데, 뉴욕에서 동성애자 업소에 대한 탄압에 대한 제3세계 노동자들의 투쟁이 시작되었는데, 이를 스톤월 항쟁이라 부른다. 그 후 현대적 의미에서 동성애자 인권운동이 전개되었다. 그러던 중 80년대 초 에이즈가 발견되고, 그를 빌미로 동성애자 탄압이 본격화하면서 동성애자 인권운동은 수년간의 침체기를 거쳐 다시 활성화되었다.

### 2. 산업혁명 이후 본격적인 억압의 시작

가. 동성애자 억압은 자본주의 시대에서부터 시작되었다

동성애와 동성애자에 대한 실질적인 억압은 자본주의 시대에 접어들면서 시작된다.

9) 폴 러셀, The Gay 100, (이현숙 옮김), 사회평론, 1996.

10) 나치 이전의 베를린은 동성애자의 꿈의 도시로 불릴 정도였다.

11) 당시 나치는 유대인에게 별을 붙인 것과 같이, 게이들에게는 나약하다는 의미로 분홍색 삼각형을 붙였는데, 현재 이는 연대를 상징하는 레인보우와 함께, 동성애자 인권운동의 상징으로 쓰이고 있다. (유대인에 대한 나치의 보상이 일정 정도 이루어진 반면, 게이들에 대한 사과나 보상은 이루어지지 않고 있다)



자본주의 이전에 하나의 고정된 성적 방향성이나, 성적체성으로서의<sup>12)</sup> 동성애란 말은 존재하지 않았다. 물론 이성애란 말도 존재하지 않았다. 모든 (성적인 부분을 포함한) 사랑의 형태는 단지 에로스란 이름으로 통칭되었으며, 동성애자라는, 또는 이성애자라는 특정한 인간의 부류를 상징하지 않았다. 1869년 벤케르트 Benkert라는 의사는 동성애 homosexual이라는 말을 만들었다. 이는 이제 동성애자들이 하나의 특정한 '사람들'로 분류되기 시작했다는 것이다.<sup>13)</sup>

아울러 지금까지 철학에서나 다루어지던 인간의 성은 과학의 측면에서 다루어지기 시작하였다. 과학은 이성애 이외의 소수의 성적 지향성을 비정상적으로 간주하고, 이를 과학적으로 규명하고 치료하기 위해 봉사했고, 이러한 '과학적' 연구는 성적 소수자들을 억압하는 데에 주요한 근거가 되었다.

동성애자에 대한 처벌은 서서히 시작되었고, 아울러 동성애라는 것을 자신의 성적체성으로 삼는 이들도 생기기 시작했다. 어떤 이들은 예전에는 상상하기도 힘들었던, 그렇지만 지금은 너무나 당연히 받아들이는 자신에 신체와 행동에 대한 자율권, 쉽게 말한다면, 타인에게 피해를 주지 않는다면 자신의 행동을 규율하는 것은 그 자신이어야 한다는 것을 주장하기도 하였다.

독일이 사회민주당이 자신들의 기관지에서 직접적인 지지를 밝힌 오스카 와일드의 사건은 동성애자라는 특정의 집단이 설정되기 시작하였고, 이에 대한 억압이 본격적으로 시작되었으며, 또한 동성애자들이 스스로 자신이 동성애자임을 완전히 인식하고 이를 정당화하기 시작했다는 것을 보여준다. 즉, 현대적 의미에서의 동성애자의 역사가 초기 자본주의에서의 동성애자 억압과 맞물려 시작된 것이다.

#### 나. 자본주의는 동성애자 억압의 토대이다

자본주의 이전의 사회에서 가족은 모든 생산과 소비의 중심이었다. 가족을 떠나 먹고 산다는 것은 지극히 일부를 제외하고는 결코 쉽지 않은 일이었다. 노동력의 재생산은 가족의 경제적 필요에 의해 이루어졌으며, 가족은 양육과, 교육의 대부분을 담당하였다.

그러나 자본주의하에서 가족은 생존의 필수조건이 더 이상 아니었다. 즉, 가족을 이

룬다는 것이 이제 개인의 선택에 맡겨지게 된 것이다. 가족을 이루는 데에는 많은 비용과 엄청난 노력이 필요하며, 또한 가족은 많은 슬픔들을 떠안게 될 수밖에 없는 공간이다. 성원들이 권력적으로 불평등한 관계에 있는 가족 안에서 폭력은 매우 일상적이며,<sup>14)</sup> 경제적인 예측관계는 가장 효과적인 위협의 수단으로 쓰이기도 한다. 심지어 가족은 가장 많은 성폭력과 살인의 관계를 낳기도 한다. 그 안에서, 개인의 치기 어린 착각으로 아무리 벗어나려 하여도 여성의 '비천함'은 명백히 예견되어 있으며, 남성은 자신의 이익과 관계없는 많은 비용들을 자신의 의무로 착각한 채 지불할 것이다.

가족은 예로부터 실로 많은 부분을 담당해 왔다. 가족은 노동력을 재생산하고, 육아와 상당 부분의 교육, 기노동력의 심리적, 육체적 재충전까지를 담당해 왔다. 따라서 만약 많은 이들이 가족을 이루지 않으려 한다면, 또는 가족이 이러한 비용들을 스스로 부담하려 하지 않는다면, 그 모든 비용들은 고스란히, 그 수혜자들의 몫으로 돌아가게 된다. 즉, 가족은 자본의 확대, 재생산에 필수적이라는 것이다.

바로 여기서 가족은 강요되기 시작한다. 가족이라는 제도를 유지시킴으로 인해 자본가들이 얻는 이익들을 계속 창출해내기 위해 가족은 끊임없이 만들어지기 시작한다. 이제 가족을 이루어야 하는 근거가 희박해졌음에도 불구하고, 가족은 모든 가치들 위에 군림하기 시작한다.

필요하지도 않고, 많은 제약과 비용의 지불이 따르는, 그렇다고 분명히 행복하지도 않을 가족이라는 것을 이루게 하는 데에는 많은 이데올로기적, 제도적 공격들이 필요하다.

가족에 대한 환상을 만드는 것은 가장 기초적인 공격이다. 가족을 만드는 것이 그리고 그 안에서 화목히 지내는 것이 이상이라는 생각은 끊임없이 조작되어 유포된다. 권력적 불평등과, 한정된 수입은 가족을 절대 이상적이지 못하게 만들 수밖에 없음에도 불구하고 가족은 언제나 이상인 것처럼 생각되어지고, 그 틀을 벗어나는 이들은 공격을 받는다. 동성애자는 이러한 맥락에서 노동력을 재생산했음에도 불구하고 가족을 이루지 않았다는 이유로 공격받는 미혼모와, 가족을 이루는 데에 드는 많은 비용 때문에 가족을 이루지 못한 이들과 함께, 공격받는다.

가족을 이루는 데에는 또한 성역할의 구분이 절대적으로 필요하다. 즉, 일하는 남성과, 가사를 담당할 여성의 구분이 필요하다는 것이다. 그리고 이러한 구분은 단순한 역할의 분담만이 아닌 일종의 성격의 형성까지가 포함될 때에 더욱 효과적이기 때문에, 성역할은 끊임없이 조작되고 교육된다. 그리고 이러한 과정에서 동성애자는 필연적으로 공격받는다. 동성애자에게 기존의 성역할은 무의미하기 때문이며, 동성애 커플은 기존의 성역할과는 다른 형태로 존재하기 때문이다.

14) 가족이 심리적으로 밀접한 관계에 있다는 것은 심지어 이러한 폭력들을 정당화시키기도 한다.

12) 성적 지향성과 성적체성은 다른 의미이다. 성적 방향성은 단순한 객관적 상황을 말하는 것이며, 성적체성은 다분히 개인적인 부분으로써, 자신을 성적으로 어떠한 집단과 동일시하는지를 말하는 것이다. 예컨대, 어떤 이가 동성애라는 성적 지향성을 가졌다는 것과 그가 동성애라는 성적체성을 가졌다는 것은 분명 차이가 있다는 것이다. 성적체성은 성적 방향성을 기반으로 형성되는 것이다.

13) 동성애자들이 특정한 인간 부류로 설정되었다는 것은, 동성애자의 삶이라는 관념의 형성까지를 포함한다. 동성애자의 삶은 일반화되어 생각되어진다. 동성애자는 어떠한 생각을 하고, 어떠한 행동을 하리라는 관념은 동성애자라는 다양한 사람들의 집단을 동성애자의 라이프 스타일이라는 획일화된 개념 안에 몽둥그려 생각하게 만든다. 그러나 동성애라는 성적 지향성과, 그에 따른 객관적 상황의 유사함 이외에 동성애자들의 공통된 특징은 유감스럽게도 아무 것도 없다.



이밖에도 가족을 이루고 유지하게 하는 데에는 낭만적 사랑이라는 환상과, 성적 순종과 특정의 관계, 즉 결혼을 바탕으로 한 배우자 사이에서의 성적 관계 이외의 모든 성적 관계를 배제시켜야 하고, 아울러 다양한 성적 금기와 환상들이 필요하다. 가족은 영속적이어야 하기 때문에 낭만적 사랑은 영속적 가족을 맺게 하고, 이를 유지시키는 데에 봉사하며, 각종의 성적 금기들은 배타적 성적 관계가 필수적인 가족의 유지를 위해 봉사한다. 동성애자들은 이러한 시도들에서 직접적으로부터 직접적인 공격의 빌미를 갖고 있거나, 또는 희생양이 되기도 한다. 즉, 동성애자들은 다양한 성적 금기들과 환상들을 만들고 유지하기 위해, 어떠한 이미지들이 뒤집어 씌워지기도 하고, 그러한 조작된 이미지를 바탕으로 공격받기도 한다는 것이다.

이 사회는 가족을 이루는 이들에게 가족이 이 사회를 위해 만들어내는 효용에 비하면 매우 작은 부부이지만, 일정 정도의 혜택을 주기도 한다. (물론, 이는 가족이 이 사회에 많은 부분을 봉사하고 있기 때문이며, 그 자체로서 가치 있기 때문은 아니다) 동성애자는 분명 사회의 일원임에도 불구하고 여러 혜택들로부터 배제되어 있다.

(일부 동성애자들이 자신들의 가족을 인정해 달라는 주장을 하는 가장 큰 이유 중의 하나는 바로 가족이 여러 혜택을 주기 때문이다. 그러나 동성애 가족은 이 사회에 그 성원의 심리적 안정이라는 것 이외의 도움을 주지 않기 때문에 이러한 주장이 먹혀들기는 힘들다. 또한 가족제도에의 편입이라는 것은 동성애자에 대한 억압이 증폭될 때면 언제라도 무너질 수 있을 것이고, 또한 궁극적으로 가족 제도에의 편입이라는 것이 궁극적으로 동성애자의 해방을 위한 진정한 대안은 아닐 것이다. 즉, 동성애자의 가족제도에의 편입은 단지 현재의 이성애적 가족이라는 완고한 개념의 파열 이외의 의미를 가지기 힘들며, 이러한 주장은 모든 사회적 혜택들이 가족이라는 틀을 벗어나 주어지도록 하는 주장으로 대체되어야 할 것이다)

비단 가족에 의한 억압이 아니라 하더라도 동성애자는 현재의 비정상적 사회를 유지하는 데에 일상적인 희생양이 된다. 나치의 동성애자 학살과 신보수주의의 시대의 에이즈라는 마녀 사냥이 그러했고, 현재 한국의 문화적 탄압이 그러하다. 현재의 사회는 다수의 희생을 바탕으로 유지되기 때문이며, 동성애자는 이 사회의 약자로서 존재하기 때문이다.

다. 동성애자들의 투쟁은 노동자들의 투쟁과 역사를 같이한다  
본격적인 동성애자들의 투쟁은 19세기말부터 시작되었다.

동성애자들의 투쟁은 최초의 동성애자 투사라 할 수 있는 히르쉬펠트의 조직적 활동으로부터 시작되었다. 제2인터내셔널의 많은 인사들은 동성애자 해방 없이 사회주의는 없다는 주장과 함께 동성애자에 대한 지지를 공공연히 밝히기 시작했고, 17년 러시아 혁

명에서는 '타인에게 피해를 주지 않는 모든 성관계에 정부가 개입하지 않는다'는 명문의 법조항을 만들으로써 동성애자에 대한 제도적 보호의 틀을 만들기도 했다. 독일에서는 노동자 투쟁과 동성애자 투쟁이 효과적으로 연대함으로써, 많은 동성애자들에게 해방의 희망을 주었다. 60년대의 미국에서는 노동자들의 활발한 움직임에 힘입어 제3세계 노동자들을 중심으로 '스톤월 봉기'가 일어날 수 있었고, 83년 영국의 동성애자들은 광부 파업에 직접적으로 연대함으로써 노동자와 동성애자의 연대의 고리를 찾았고, 97년 한국에서 동성애자들이 노동자 총파업을 지지하고 나섬으로써 노동자와 동성애자가 동일한 이익을 지니고 있다는 것을 행동으로 보여주었다.

이처럼 동성애자들은 그 시초부터 노동자들의 투쟁과 그 맥을 같이 해왔다. 노동자들의 투쟁이 활발하지 않을 때, 동성애자들의 투쟁은 움츠러들었고, 경제 체제 안에 흡수되어 버리곤 하였다. 진정한 동성애자 해방은 경제 체제 안에서의 한정적 자유, 가진 자들에게만 주어지는 한정적인 자유가 아니라, 가장 소외당하고 억압받는 이들의 해방이 이루어질 때에만 가능한 것이다.

(한 때 서구에서 동성애자들이 해방되고 있다는 착각을 한 적이 있다. 그러나 그것은 경제 체제 안에서의 한정적인 자유일 뿐이었으며, 이는 매우 위태로운 안주에 불과한 것이었다. 동성애는 일종의 상품으로서만 존재할 뿐, 억압은 별반 다르지 않았고, 경제 체제 안에서의 한정적인 자유마저도 대부분의 노동자 동성애자들에게는 제대로 주어지지 않았다. 그리고 이러한 환상은 80년대 초의 에이즈 사냥으로 무참히 깨어지고 말았다)

백년이라는 기간 동안 동성애자와 노동자들이 함께 투쟁할 수 있었던 이유는 양자간 투쟁의 대상이 동일하다는 것, 즉 이익이 동일하다는 것 때문이다. 앞으로도 이러한 움직임은 계속될 것이다.

### III 국제적인 성적소수자 보호가 절실하다<sup>15)</sup>

세계인권선언을 만들어낸, 국제 인권법 제정운동은 2차 세계대전 당시 자행되었던 잔학한 행위들에 대한 반작용으로 일났다. 유대인, 집시, 장애인들처럼, 동성애자들은 나치 독일의 박멸대상이었다. 10만이 넘는 게이들이 동성애자로 규정되어 강제노동수용소에 수용되었다. 이들은 이제 동성애자운동의 국제적인 상징이 된 분홍삼각형을 달고서 나치의 수용소에서 수백만의 사람들과 함께 총살, 교수형, 가스실, 강제 노동과 굶주림으로 고통받고 죽어갔다. 수천의 레즈비언들도 마찬가지로의 운명에 처해졌다. 레즈비언들은 동성애자로서가 아니라, 부랑자, 좀도둑 같은 이들과 함께 '반사회적 요소'로 취급되어 검

15) BREAKING THE SILENCE, AMNESTY INTERNATIONAL U.K (1997), 8쪽.



정삼각형을 달았다.

이처럼 동성애자들이 인권침해에 노출되어 있음이 명백함에도 불구하고 이들의 인권 보호는 전후 UN의 세계인권선언에는 별도로 규정되지 않았다. 세계인권선언은 인종차별과 여성차별을 언급하고 있고, 이는 이들의 차별철폐 운동의 중요한 틀이 되고 있다. 그러나 여전히 국제사회는 동성애자들이 마찬가지로의 보호를 필요로 한다는 것에 대해 제대로 인식하지 못하고 있다. 감옥에 있는 동성애자들이 레즈비언들이 단지 레즈비언이라는 이유로 강간당할 위험이 높고, 게이들이 게이라는 이유로, 또는 HIV를 옮긴다는 잘못된 믿음 때문에 폭력에 직면해 있음에도 불구하고, 성적 지향을 빌미로 한 인권탄압은 어떤 국제법에 의해서도 명백히 금지되지 않는다.

비엔나 세계인권회의에서 국제사면위원회는 성적소수자들의 인권이 '아동, 토착민, 장애인, 종교적, 성적, 관습적, 언어적 소수자들과 함께 각별한 주의를 요하는 인권침해에 무방비상태에 있는 이들'로 규정되어야 한다고 주장했다.

### 1. 나치하의 동성애<sup>16)</sup>

최근까지만 해도 집단수용소(역주: concentration camp. 정규 교도체계 이외의 강제수용소)에서 죽은 게이들에 대해서는 거의 무관심했다. 아직까지도 강제 수용되었다가 결국에는 수용소에서 죽게된 수백만의 사람들과 함께, 게이들도 히틀러의 희생자들 중 가장 악랄하게 박해받았던 사람들 중의 하나였다는 사실이 잘 알려지지 않고 있다. 이 이야기가 알려지지 않았던 것은 부분적으로는 역사학자들의 동성애 혐오 때문이었지만, 전쟁이 끝난 이후에 게이 생존자들이 앞에 나서서 그들의 이야기를 하는 것을 꺼려했기 때문이기도 하다. 이렇게 꺼려했던 이유는 동성애를 불법적인 것으로 취급했던 (그리고 전쟁 전에 게이들을 체포하게 했던) 그 법 조항이 그 후에도 계속 남아있었기 때문이었다.

강제수용소에 수감되었던 어떤 게이들은 실제로 '해방된' 이후에도 수용소에서 감옥으로 곧바로 옮겨지기도 했는데, 그것은 여전히 그들을 '범죄자'로 보고 있었기 때문이었다. 믿어지지 않겠지만 수용소는 '감옥'으로 간주되지 않아서, 강제수용소에서 보낸 해독일의 175조 반(反)동성애자법을 위반한 것에 대한 형량을 채운 것으로 계산되지 않았다. 그래서 전쟁이 끝난 후에, 어떤 동성애자 수감자들은 정규 교도소로 보내져서 그들의 형을 마쳐야 했다.

'범죄자'로 선고를 받았기 때문에, 게이 생존자들에게는 전후 독일 정부가 집단수용소 희생자들에게 지불했던 돈마저 지급되지 않았고, 게이들은 대부분의 집단수용소 기록에서 제외되었다. 게이 생존자들의 이야기를 들어주는 사람들도 거의 없었기 때문에, 집단

16) Kevin Jennings, 역사속의 성적소수자, (양지용 옮김), 도서출판 이연문화 (1999), 110-111쪽

수용소의 중요한 한 부분은 몇 년 동안 쓰여지지 않았다. 1970년대가 되어서야 집단수용소에서 게이들이 겪었던 경험에 대한 조사와 연구가 이루어지게 되었다.

### 2. 레즈비언/게이를 투옥하던 다른 형사상 입법<sup>17)</sup>

일부 국가에서는 동성애가 명확하게 법률로 금지되고 있지는 않지만, 이러한 법이 없다고 해서 반드시 레즈비언/게이의 기본 인권을 보호하는 것은 아니다. 사람들은 계속해서 괴롭힘을 받으며 그들의 성적 지향 때문에 임의로 단독 구금되기도 한다. 많은 곳에서 동성애 행위를 의심받는 사람들은 부랑죄부터 "난폭(hooliganism)"에 이르는 모호한 범죄 혐의로 구금되거나 행정적 구류 제도하의 재판 없이 구금되기도 한다.

중국에서는 1992년 11월 전에는 동성애자들은 경찰에 의해 괴롭힘을 받았으며 사법적 절차를 필요로 하지 않는 행정적 구류의 한 형태인 "노동을 통한 재교육" 캠프로 보내졌다. 또한 전하는 바에 따르면 어떤 이들은 "사회 질서 교란"과 "난폭"과 같은 혐의로 형법에 의해 투옥되기도 하였다. 1992년 2월 광둥 신문은 한 남자가 다른 남자와 동성애 관계를 맺었다는 이유로 8년형을 선고받았다고 보도했다. 또 다른 사례로, 안후이 성에서 동거하던 두 여성이 "무법한(unruly) 행위"를 했다는 혐의로 15일 동안 구금되었다 1992년 4월, 공안국(the Ministry of Public Security)은 그들을 기소할 법적 근거가 없음을 알고 두 여성을 석방했다.

1992년 11월 중국 공산당은 더 이상 동성애를 범죄로 간주하지 않기로 하였으며 지역 경찰국들은 동성애자들을 체포하지 말 것을 지시 받았다. 레즈비언/게이에 대한 현재의 정책은 불명확하며 지역에 따라 다양하다. 1992년 법개정 이후, 엠네스티 인터내셔널은 동성애와 관련하여 투옥된 사례들의 보고를 접수해왔다.

### 3. OCCUR의 법정 투쟁

1990년 5월 OCCUR<sup>18)</sup>는 도쿄 도립사회교육 시설 "후추(후추) 청년의 집"이용 신청을 했으나 거부당했다. 이유는 도쿄도 주민들의 합의를 못 받고 있는 단체 이용을 거절한다는 것이었다. 이에 OCCUR은 도쿄도 교육위원회에 대해서 청년의 집 이용에 관해서 청원을 했으나, 위원회는 "남녀 동실의 원칙"을 근거로 복수의 동성애자의 청년의 집 이용 거부를 결정했다. OCCUR은 1년의 준비과정 끝에 교육위원회를 상대로 1991년 2월 12일 도쿄 지방재판소에 손해배상청구재판을 제소했으며 이는 동성애자가 행정기관을 상대로 인권에 관련된 재판을 하는 것은 일본에서는 첫 번째였다. 한편, OCCUR는 미국 샌프란시스코 교육위원장을 증인으로 신청, 귀중한 증언을 얻고, 동성애자 인권을 정면

17) AMNESTY INTERNATIONAL U.K, BREAKING THE SILENCE, (1997), 47쪽.

18) 일본 도쿄 주재 동성애자 인권단체.



으로 주장하는 법정 투쟁을 전개했다. 결국 1994년 3월 30일 도쿄지방법재판소는 교육위원회의 이용거부처분을 위법으로 단정하고 OCCUR에 대한 손해배상을 교육위원회에 명령하는 획기적인 판결과 함께 "동성애와 동성애자에 관해서"라는 1항목을 게재하여 동성애자에 대한 차별이나 편견은 용인할 수 없고, 그들의 인권은 확립되어야 하는 것이 명백하다고 밝혔다.

교육위원회는 제1심에 불복해서 도쿄고등재판소에 항소하여 성적의식이 아직 발달단계에 있는 청소년이 동성애자에 관한 지식을 얻는 것은 청소년을 혼란시키는 것이고 유해하다는 주장을 전개하였다. OCCUR는 요코하마시나 카나가와현이 운영하고 있는 "청년의 집"을 실제로 숙박이용해서 동성애자가 이용해도 아무 문제도 안 생기는 것을 입증했다. 또 외국에 있어서의 동성애자에 관한 교육연구와 그 실천 예를 증거로 제출해서 동성애자의 존재가 청소년에 대해서 혼란을 미칠 수는 없고 오히려 동성애자를 배제하는 것이 청소년에 나쁜 영향을 준다는 사실을 입증했다. 1997년 6월 18일에 여러 동성애자 단체들에 속한 개인들은 동인협(한국동성애자인권운동협의회)의 명의로 서울 광화문의 일본 대사관 앞에서 OCCUR의 법정투쟁에 대한 지지시위를 벌였다. 이 날의 시위는 '우리는 보다 나은 민주적 공동체를 위한 동성애자 인권운동을 지지한다' 와 '동성애자 차별적 정책을 철폐하라'등의 주장을 담은 피켓 시위로써, 10여명의 게이-레즈비언들이 참가하였다. 이날의 시위는 외국의 동성애자들에 대한 최초의 직접적인 연대의 표시로써, 한국의 동성애자들이 동성애자들의 국제적 연대를 갈구하고 있음을 보여주는 한 예라고 할 수 있다. 그러나 당시의 시위는 동성애자 대중을 광범위하게 조직하는 데에는 실패했다. (이후 OCCUR은 고등법원 재판에서 승소했다.)

4. 보부아르와 샤르트르가 낳은 프랑스의 팩스법

가. 연대의 시민 조약(PACS): 그 사용법

(1) 법의 현대화

(가) 사회의 변화에 대한 구체적 대응

■ 연대의 시민 조약에 관한 법이 하나의 공백을 채우다 :

결혼할 수 없거나 결혼하고 싶어하지 않는 커플에게 법적 보호를 가져다준다.

오늘날 거의 500만 명의 사람들이 결혼할 수 없거나 결혼하고 싶어하지 않는 커플로 살고 있다. 이들은 어떠한 법적 보호로부터도 혜택을 입지 못한 채 때때로-배우자의 사망에 따른 공동 거주지로부터의 추방이라든지 모든 구체 조치의 소멸과 같은-극적인 상황에 직면해 왔다. 연대의 시민 조약(PACS)은 그들의 어려움을 고려하고 그들에게 권리를 부여하고자 한다. 또한 이는 법의 발달과 [그 동안의] 사회의 기다림에 대한 응답을 보여준다.

(나) 하나의 상징적 행위

PACS는 지속적으로 결합하기를 소망하는, 다른 성(性)의 혹은 같은 성의 두 사람에게 공동의 삶을 계획하고, 명백한 규칙에 따라 보호받을 수 있는 가능성을 제공한다. PACS는 연대에 근거한 하나의 삶의 방식에 가치를 부여하고 있다. [그리고 PACS는] 권리뿐만 아니라 의무 또한 마찬가지로 함축한다. PACS에 서명한 사람은 상호적으로 그리고 실질적으로 협력해야 한다.

(다) PACS는 가족의 권리에 대해서는 아무것도 바꾸지 않는다

가족의 권리에 관해서 [PACS는] 중립적 행위이다. [PACS는] 가계(家系), 입양, 의학적으로 도움을 받은 출산, 혹은 친권(親權)에 관한 규칙을 바꾸는 것은 아니다. 두 동거인에게 입양이 금지된 것처럼, 의학적으로 도움을 받은 출산은 동성애자들에게 금지된다. PACS는 오직 아이의 이해에 대해서만 종속되는 친권의 행사에 영향을 끼칠 수 있는 하나의 요소로서 성립할 수 없다. [예를 들어, PACS는] 아이가 가진 성(性)을 배우자의 성으로 대체하는 것을 허락하지 않는다.

그러나 PACS는 배우자 각자에게 더 많은 [법적] 보호를 제공하고, 커플의 안정을 장려한다.

(2) 커플을 위한 보장

(가) 배우자 사이의 권리와 의무

■ PACS는 공동의 삶에 편의를 제공하고 결혼하지 않은 커플의 법적 보호를 강화하기 위한 계약이다. [또한 PACS는] 배우자간의 상호적인 약속을 보증한다.

PACS는 권리를 창조할 뿐만 아니라 마찬가지로 의무도 함축한다. 즉, PACS에 서명한 배우자 양자는 계약의 규정에 따라 상호적으로 그리고 실질적으로 협력해야 한다. [또한] 이들은 일상 생활의 필요와 공동 거주지에 관련된 지출을 위해 그들 중 한 명이 체결한 부채에 대해 연대책임을 진다.

(나) 새로운 권리들

PACS는 커플에게 몇몇 영역에서의 권리를 부여한다.

· 거주 : 주거의 포기 혹은 전세권을 가진 자의 사망과 같은 경우에, 임대차 계약은 자동적으로 그 [상대] 배우자의 권리로 이전된다.

· 재산 : (특별한 지시가 없는 한) 재산은 절반씩 배우자 각자의 소유로 추정한다.

· 재정상의 지위 : 배우자 양자는 [법원의] 서기과에 PACS를 등록한지 3년째 되는



해의 수입에 대해 공동의 세금 신고서를 작성할 수 있다. (예를 들어, 1999년에 PACS를 등록했다면, 2002년의 수입에 대해 공동 세금이 부과된다.)

▶사회권과 노동권

· 사회보장 : PACS로 맺어진 커플의 구성원은 그 배우자로 하여금 자신의 사회보장 범위내에서 혜택을 받도록 할 수 있다.

· 유급휴가 : 배우자 양자는 휴가를 함께 받을 것을, 그리고 그들 중 한 명은 [상대] 배우자가 사망할 경우에 예외적인 휴가로부터 혜택을 받는 것을 요구할 수 있다.

· 사회수당 : PACS가 체결되면, 가족부양 수당 혹은 배우자의 사별에 따른 수당에 대한 권리는 만료된다.

· 영주권 : PACS는 외국인 배우자가 영주권을 획득하기 위한, 프랑스에서의 개인적인 유대를 평가하는 한 요소이다.

· 유증(遺贈)과 증여 : 2000년 1월 1일부터, 배우자 중 한 명이 사망한 경우에, 반려자의 유증으로부터 혜택을 받는 배우자는 37만 5천 프랑까지 세금을 공제 받을 권리를 갖는다. [그리고 유산이 이 금액을 초과하는 경우에] 이 금액 이외의 10만 프랑에 대해서는 40%, 그리고 그 나머지에 대해서는 50%의 세율이 적용된다.<sup>19)</sup> 커플이 최소한 2년 이상 PACS로 맺어졌을 때, 증여 또한 같은 제도로 따른다.

(3) 법이 말하는 바

(가) PACS란 무엇인가?

PACS란 공동의 삶을 조직하기 위해서 다른 성(性) 혹은 같은 성의 두 사람이 체결한 하나의 계약이다. PACS는 가계와 친권(親權)에 관한 규칙에 대해서는 아무런 영향도 주지 않는다. [따라서 PACS] 아이를 입양하거나 의학적으로 도움을 받은 출산을 이용할 수 있는 권리를 부여하지 않는다.

(나) 누가 PACS에 서명할 수 있는가?

성(性)에 관계없이 두 명의 성인이 PACS에 서명할 수 있다. [다음과 같은 사람들은] PACS를 체결할 수 없다 : 부모와 가까운 친척(조부모와 손자 혹은 손녀, 부모와 자녀, 형제자매, 고모 혹은 이모와 조카, 삼촌 혹은 외삼촌과 조카, 처부모와 사위 혹은 시부모와 며느리), 결혼했거나 이미 PACS로 맺어진 사람, 미성년자와 감독을 받는 성인.

19) 예를 들어, 유산이 50만 프랑일 때 37만 5천 프랑에 대해서는 전혀 세금이 없지만, 추가적인 10만 프랑에 대해서는 40%(4만 프랑), 그리고 나머지 금액(500,000-375,000-100,000=25,000)인 2만 5천 프랑에 대해서는 50%의 세금(만 2천 5백 프랑, 따라서 총 5만 2천 5백 프랑의 세금)을 내야 한다. 하지만 프랑스에서는 유산에 관한 세율이 매해 하원에서 통과되는 정부예산안에 따라서 바뀌기 때문에, 본문에서의 세율은 오직 2000년에만 적용된다.

(다) 어떤 절차를 밟아야 하는가?

두 사람이 PACS를 체결하고자 하면, 공동의 삶에 관한 규정을 자유롭게 정하는 협약을 작성하고 여기에 서명해야 한다.

이 조약은 단순히 두 배우자가 PACS로 맺어진다는 약속을 확인하는 것만으로도 ([예를 들어] “우리-계약자의 성(性)과 이름-는 ...한 법에 따르는 PACS를 체결합니다”라고 서면으로 진술하는 것만으로도)충분하다. [또한 PACS는] 더욱 자세하게 공동의 삶에 관한 규정을 정할 수도 있다. 직접 두 배우자가, 혹은 전문가(공증인 혹은 변호사)가 PACS를 작성할 수 있다. PACS가 작성되면, 두 배우자는 (공동 주거지에 따른) 지방 법원의 서기과에 함께 출석해서 PACS를 신고하고 등록해야 한다. PACS가 시작하는 날짜는 지방 법원이 [PACS를] 등록한 날짜로 정해진다.

(라) PACS가 해소되는 경우<sup>20)</sup>

PACS는 [다음과 같은 경우에] 끝나게 된다.

· 상호 동의에 의해서 : 배우자 양자가 PACS를 끝내고 싶으면, 배우자 중 한 명이 거주하는 지리적 관할 구역에 있는 지방 법원의 서기과에서 서면으로 된 공동의 신고를 해야 한다. 서기과 직원은 원래의 PACS 신고서 여백에 이 신고를 등록한다. [그리고 등록이 이루어진] 이 순간부터 PACS는 끝나게 된다.

· 배우자 중 한 명의 의지나 결혼에 의해서 : PACS를 끝내고자 하는 사람은 법원 집달관이 전달하는 통보를 통해 [상대] 배우자에게 [그 의사를] 알려야 한다. 그러면 배우자 양자는 그들의 재산을 분할하게 된다. 동의를 이루어지지 않을 경우에는 지방 법원에 제소할 수 있다.

· 배우자 중 한 명이 사망하는 경우에 : PACS를 등록한 지방 법원 서기과에 등기우편을 통해 사망을 통보해야 한다.

▶ 정부에서 발행하는 소식지에 실린 이 글은 PACS를 전반적으로 평이하게 소개하고 있습니다. 글은 크게 <법의 현대화> 그리고 <커플을 위한 보장> 이라는 두 부분으로 구성되어 있는데, <법의 현대화> 라는 부분에서는 PACS가 가지는 의의와 -특히 친권(親權)과 관련해서- 한계를 말하고 있습니다. 그리고 <커플을 위한 보장> 이라는 부분에서는 PACS를 체결한 커플이 갖게 되는 새로운 권리들을 구체적으로 나열하고 있습니다. 마지막으로 뒷부분에서는 PACS의 작성과 신고, 등록 및 해소 절차에 관한 간략한 설명을 덧붙이고 있습니다.

20) 외국에 거주하는 사람의 경우, [PACS에 관한] 절차는 지방 법원 서기과가 아니라 프랑스 영사관에서 진행된다.



4. 유엔은 성적소수자의 인권을 보장할 수 있을까?

국제인권조약은 인류가 '인권'의 이름으로 합의한 최소한의 인간권리이다. 그 동안 많은 민간단체의 노력에도 동성애는 아직 UN에서는 '권리' 혹은 '인권개념'으로 명문화되지 못하고 있다. 1992년 8월 UN인권포럼에서 동성애자는 'amidst some open hostility to his remark'에 대해 공개적인 첫 발언을 했다. 발언자는 레즈비언과 게이가 유엔에서 활동을 못하고 있고 레즈비언 게이조직은 협의자격조차 없음을 지적했다. 레즈비언 게이조직은 1993년 비엔나세계인권대회에서 처음 만남을 가졌고 세 조직이 참여했다. 경제사회이사회에 협의자격을 획득한 첫 번째 레즈비언 게이조직은 International Lesbian & Gay Association(ILGA)로 투표에 의해 1993년 결정되었다. 전통적으로 합의에 의해 만들어지던 결정을 경제사회이사회는 포기했다. 그러나 1993년 9월 UN은 ILGA 협의자격에 문제를 제기했다. 1994년 6월 그 문제는 해결된 것처럼 보였으나 다시 부각되었다. (경제사회이사회에서 UN의 발의권은 다시 제기되었다.) ILGA의 협의자격은 보류되었고 현재 계류상태다. 지금까지도 레즈비언과 게이에 대한 차별에 관한 발의권은 유엔차원에서 고려되지 않고 있다. ILGA의 협의자격 보류는 UN 인권활동에서 성적 지향에 관한 이슈를 지속적으로 금지시키고 있음을 보여주고 있다.

레즈비언과 게이 문제를 국제인권활동에서 제외시키는 요소는 무엇인가?

첫째, 지속되는 스티그마를 들 수 있다.

전세계 많은 국가들이 레즈비언과 게이에게 소수자로서 낙인을 찍고 있다. 동성애에 반대하는 형법이 아직까지 공통적으로 존재한다. 전세계적으로 인종, 여성차별문제와 비교했을 때 레즈비언과 게이에 가해지는 차별은 훨씬 더 광범위하게 받아들여지고 있다. 둘째, 열악한 조직을 들 수 있다. 국가, 지역, 국제적 수준에서 레즈비언과 게이조직력은 약하다. 개인이 참여하는 거대 조직임에도 불구하고 소수자 중에서도 레즈비언과 게이조직은 가장 적을 것이다. 셋째, 많은 국가들이 UN에서 발의권을 행사하지 않은 것을 들 수 있다. 종교적 바탕을 둔 국가들은 국제적 차원에서 레즈비언 게이 운동을 반대하고 있다. 로마카톨릭, 이슬람이 다수는 차지하는 국가들은 동성애 이슈를 어렵게 하고 있다. 비엔나 세계인권대회때 캐나다는 선언문 초안에 평등조항으로서 "성적 지향"을 추가할 것을 제안했다. 말레이시아 총리는 유엔총회에서 동성애를 인정하는 것은 미국스타일의 민주주의를 지원하는 것이라 조롱했다. 1993년 Mr.Louis Joinet(유엔인권소위원회 위원, 프랑스)씨는 호모포비아와 인종에 관한 새로운 포럼에서 '성적지향'으로 인한 차별이 연구과제가 되도록 제안했다. 그러나 이 제안은 받아들여지지 않았다.

5. 세계적으로 동성애자에 관한 국가의 법률적용이 까다롭다<sup>21)</sup>

자료 출처

- l 검열 색인: 로라 브루인 (Index on Censorship: Laura Bruin) (1995)
- gl 국제게이레즈비언인권위원회(International Lesbian and Gay association) /ILGHRC
- h 찰스 휴마나. 인권 가이드 (Charles Humana. Human Guide) 1989
- a 최근 앰네스티 인터내셔널 정보
- p The Third Pink Book (1993)

나라 이름	법 (괄호 안 숫자는 합법화된 연도), 형법전 및 최고형	참고 자료
가나	남 불법	l
가봉	합법	l
가이아나	남 불법. S.353 종신형 가능. S.242: 비역 10년. S.351: 비역 미수 2년	l
감비아	조사 불가	gl
과테말라	합법	l
그레나다	조사 불가	gl
그루지아	합법	a
그리스	합법	l
기니	조사 불가	l
기니비사우	조사 불가	p
나우르	조사 자료 없음	p
나이지리아	남 불법. "자연질서에 위배되는 성교" 214조 14년	gl
남아프리카공화국	19세 이상 합법 (1994)	a
네덜란드	16세 이상 합법 (1811)	p
노르웨이	17세 이상 합법 (1972)	p
뉴질랜드	16세 이상 합법	p
니제르	해당 법 없음	l
니카라과	불법. 3년	a
대만	남녀 합법.	gl
덴마크	합법 (1930)	gl
도미니카	조사 불가	p
도미니카공화국	합법. "도덕 위반"으로 처벌 가능	p
독일	합법	l
라오스	조사 불가 (1992년 동성애자 체포 보고 있음)	gl
라트비아	합법 (1992)	a
러시아 연방	15세 이상 합법 (1993. 체첸 공화국, Ichkeria 제외). Ichkeria에서는 148조에 의해 남성/남녀간의 항문 성교를 금지하고 있으며 처벌, 참수 가능.	a

21) AMNESTY INTERNATIONAL U.K, BREAKING THE SILENCE, (1997)



레바논	남녀 불법	p
레소토	해당 법 없음	l
루마니아	불법 (공개적 추문을 일으킬 경우). 200조 5년	a
룩셈부르크	16세 이상 합법 (1792)	l
르완다	해당 법 없음	gl
리비아	남녀 불법. S.407(4) 5년	l
리투아니아	합법 (1993)	l
마다가스카르	해당 법 없음	p
마카오	합법	l
마케도니아	남 불법. S.101(2) 1년	l
말라위	남녀 불법. 153, 156조	p
말레이시아	남 불법. S.377. 20년. 벌금, 껌찍형. 남성 외설 2년	l
말리	불법	l
멕시코	합법	gl
모나코	합법	gl
모로코	남녀 불법. "자연에 위배되는 성교" S489 3년, 1000디나 벌금형	gl
모리타니	남녀 불법. 샤리아법적용 사형	gl
모잠비크	남녀 불법. S.70, 71 3년	gl
몰디브	남 불법	l
몰타	18세 이상 합법 (1973)	p
몽고	조사 자료 없음	a
미국	합법 (아칸소, 캔사스, 미주리리, 몬타나, 테네시 주 제외)	gl
바누아투	합법	gl
바레인	남녀 불법. 샤리아법 적용	p
바베이도스	남녀 불법.	p
바티칸	합법	gl
바하마	남녀 불법. S.390 (남), S.52g (여). 10년 (개정 예정)	gl
방글라데시	남녀 불법. 최고 7년	p
버뮤다	남 합법. S 173: 동성애 행위 10년. 접촉 미수 5년	l
베냉	해당 법 없음	l
베네수엘라	18세 이상 합법	gl
베트남	해당 법 없음	p
벨기에	16세 이상 합법 (1792)	l
벨로루시	합법 (1994)	a
벨리즈	합법 (1988)	p
보스니아-헤르체고비나	남 불법. S.93.2: "비자연스러운 방탕" 1년	a
보츠와나	남 불법. S.164a S.167: "자연질서에 위배되는 성교" 2년	a
볼리비아	합법	l

부룬디	해당 법 없으나 "비도덕적인 행위" 혐의로 처벌 가능	a
부르키나파소	21세 이상 합법. S.331	l
부탄	남 불법	l
북한	조사 자료 없음	p
불가리아	21세 이상 합법 (1968)	p
브라질	합법	l
브루나이	조사 불가	p
사우디아라비아	남녀 불법. 샤리아법 적용 사형	p
사이프러스	불법	a
산마리노	1997년 5월 합법화	p
서사모아	남녀 불법. S.58 7년	p
세네갈	남녀 불법. 벌금형	p
세이셸	남녀 불법	p
세인트루시아	남녀 불법	p
소말리아	불법. 409조 3년	a
솔로몬	남 불법. S.153 비역 14년. S.154 비역 미수 7년	gl
수단	불법. 샤리아법 적용 사형	gl
수리남	18세 이상 합법	gl
스리랑카	남 불법. S.365 10년	gl
스와질란드	남녀 불법. 투옥, 벌금형	gl
스웨덴	15세 이상 합법	gl
스위스	합법 (1942)	gl
슬로바키아	15세 이상 합법	gl
슬로베니아	14세 이상 합법	gl
시리아	남녀 불법. S.52 "자연질서에 위배되는 성교" 3hes	gl
시에라리온	불법. "비자연스러운 행위"	h
싱가포르	남녀 불법. S.377: "자연질서에 위배되는 성교" 중신형 S.377a: 외설 2년	gl
아랍에미리트	남녀 불법	p
아루바	16세 이상 합법	p
아르메니아	남 불법. 116조. 최고 5년 (개정 예정)	a
아르헨티나	해당 법 없음. "도덕 위반". 30년까지 처벌 가능	p
아이슬란드	14세 이상 합법	gl
아이티	합법	l
아일랜드	합법 (1993)	a
아제르바이잔	남 불법. 113조. 최고 5년.	a
아프가니스탄	남녀 불법. 샤리아법 적용	l
안도라	합법	l
알바니아	합법 (1994)	a
알제리	남녀 불법. S.338 3년	l



앙골라	불법. "공공 도덕 위반"	p
앤티가바부다	합법	l
에스토니아	합법 (1992)	p
에스파냐	합법 (1822)	gl
에콰도르	남 불법. 516조. 최고 8년	gl
에티오피아	남녀 불법. S.601 S.602 최고 3년	p
엘살바도르	해당 법 없음	p
영국	18세 이상 합법	gl
예멘	남녀 불법. 샤리아법 적용	p
오만	남녀 불법. S.32 3년	p
오스트레일리아	태즈메이니아에서 합법 (1997.5)	gl
오스트리아	18세 이상 합법 (1971)	p
온두라스	합법	l
요르단	남 불법	l
우간다	남 불법. S.140, 141, 143	gl
우루과이	합법	gl
우즈베키스탄	남 불법. 120조 최고 3년	gl
우크라이나	합법 (1991)	a
유고슬라비아	18세 이상 합법	a
이라크	해당 법 없음	gl
이란	남녀 불법. 샤리아법 139-156조-사형, 돌로 쳐죽이기, 손발 절단, 채찍질 등	l
이스라엘	합법 (1988)	l
이집트	해당 법 없음	p
이탈리아	합법 (1889)	l
인도	남 불법. S.377: "자연 질서에 위배되는 부자연스러운 행위" 종신형, 체벌, 벌금형	l
인도네시아	해당 법 없음	l
자메이카	남 불법. S.76-9 10년	gl
자이르	남녀 불법. S.168-172: "가족의 삶에 대한 범죄"	p
잠비아	남 불법. S.155-8 14년	p
중국	합법. S.106에 따른 기소: "난폭", "사회질서교란" 5년	gl
중앙아프리카공화국	해당 법 없음	gl
짐바브웨	남 불법. 벌금형	l
차드	해당 법 없음	gl
체코 공화국	15세 이상 합법	gl
칠레	남 불법. 365조. 남색법 비범죄화 움직임	gl
카메룬	해당 법 없음	gl
카보베르데	남녀 불법. "자연에 위반하는 행위" "공공/개인 품위 손상" S.398 S.391 S.405. S.406	gl
카자흐스탄	불법 104조. 3년 이상. 비범죄화 과정에 있음	a
카타르	불법. 샤리아법 적용	p

캄보디아	조사 불가	gl
캐나다	18세 이후 합법 (1988)	gl
컬럼비아	합법	gl
케냐	남 불법. S.162-5: "자연질서에 위배되는 성교" 14년 + 체벌	l
코모로	조사 불가	p
코스타리카	18세 이상 합법	gl
코트디부아르	해당 법 없음	p
콩고	합법	gl
쿠바	남녀 불법. 303조. "공개적+B193 추문" 3개월-1년	p
쿠웨이트	남녀 불법. 샤리아법 적용	gl
룩셈부르크	남 합법. S.206: 비역10년. S.207: 강제 외설죄 5년+B132	gl
크로아티아	18세 이상 합법	gl
키리바시	남 불법. S.153: 비역 14년. S.155:비역 미수 7년. S.155: 외설 5년	gl
타이	16세 이상 합법	gl
탄자니아	남 불법. 154-7조. 14년	gl
터키	합법. 외설법에 따른 기소	gl
토고	남 불법. 3년	p
통가	남 불법. S.126: "남색" 종신형 S.127 미수 7년	gl
튀니지	남녀 불법. S.230	gl
트리니다드토바고	남녀 불법. S.13 10년. S.16 2년	gl
파나마	합법	p
파라과이	해당 법 없음	p
파키스탄	남녀 불법. "자연질서에 위배되는 성교" S.377 종신형 + 100 라시	p
파푸아뉴기니	해당 법 없음	p
페루	합법 (경찰, 군인 제외)	gl
포르투갈	합법	gl
포클랜드	합법	gl
폴란드	합법 (1969)	gl
프랑스	합법 (1791)	l
피지	불법. S.168: "자연질서에 위배되는 성교" 14년. S.169: 미수 7년	l
핀란드	합법 (1971)	p
필리핀	합법	gl
한국	조사 자료 없음	gl
헝가리	합법 (1961)	l
홍콩	합법 (1991)	l



#### IV. 한국상황

##### 1. 한국의 동성애자 상황과 현안

아울러, 필자는 여러분에게 정확한 근거만을 제시할 수밖에 없음을 실토한다. 한국 정부가 동성애자에 관련해 통계조사를 행하는 것이라고는 고작 HIV 감염인들 중 동성애자 비율이 유일하다. 민간에서의 조사 또한 구체적이지 못하거나 간접적인 경우가 전부이다. 이에 여러분에 사과를 드리며, 동성애자인권연대가 진행중인 한국의 동성애자 실태와 심리적 부적응에 대한 연구(가제)에 기대를 가져주시길 바란다.

##### 가. 한국 동성애자 운동의 개괄

한국 동성애자 운동의 태동은 예전부터 있었으나 94년에 본격적으로 시작되었다. 이때를 즈음하여 지식인들 사이에서 동성애에 대한 담론이 형성되기 시작했고, 초기 동성애자 단체들이 조직되었다.

지금까지 한국 동성애자 운동의 가장 중요한 성과로는 97년 노동자 총파업에의 결합으로 인한 운동의 가시성 확보와 인권위원회 문제에 대한 대응, 에이즈 정책과 에이즈에 대한 일정 정도의 의식 변화, 그리고 동성애자들의 자아 정체성 확립 등을 들 수 있을 것이다. 특히 이중 노동자 총파업에의 결합과 인권위원회 문제에 대한 대응은, 동성애자들이 자신들의 문제에 국한해 소극적으로 개입해 오던 기존의 운동 방식을 벗어났다는 점에서 높이 살만하다.

동성애자들이 접할 수 있는 인권 단체, 문화운동 단체, 친목 단체 등, 크고 작은 단체가 30여 개가 만들어진 것으로 본다면 이 운동은 괄목할만한 성장을 거두었다고 볼 수도 있을 것이지만, 아직 진보적인 운동세력들이 미비하며, 운동 자체에 대한 체계적인 고민이 제대로 이루어지지 않고 있다.

그러나 희망적인 징조는 충분히 있다.

한국에서는 다른 사회들과는 달리, 커뮤니티의 성장이 뒷받침되지 아니한 상태에서 운동이 시작되었다. 실제로 레즈비언 커뮤니티는 레즈비언들의 운동에 의해 생겨났고, 게이들의 커뮤니티도 다른 사회에서 운동이 시작될 당시의 상황에 비해 매우 열악하고 협소하였다. 또한 동성애자 운동이 이 사회의 다른 운동세력들과 연대를 진행해온 것은 다른 사회들에서는 그 예를 찾기 힘들 정도로 발전한 운동 형태라 할 수 있다. 이러한 면에서, 한국 동성애자 운동은 한국 사회 운동의 전통 선상에서 있으며, 발전 가능성이 충분하다고 볼 수 있을 것이다.

##### 나. 인식적 기반 미흡

한국에서는 동성애자에 대한 인식적 기반이 매우 얇다.

한국은 동성애자 운동도 빈약하지만, 그보다 동성애자 억압의 '전통'이 더욱 빈약하다. 한국에서 동성애자에 대한 억압은 가시적으로 진행되었다고 보기 힘들다. 억압은 진행되었지만, 그것은 서구의 전(全)사회적인 억압과는 분명히 다르다. 한국에서 억압은 가정을 통해, 우회적 교육을 통해 진행되었기 때문에, 이는 운동을 불러일으키기보다는 개인적인 부분에서의 한탄으로 이어질 뿐이었다. 실제로 한국에서 동성애자들이 조직되기 시작한 직접적인 원인은 동성애자에 대한 에이즈 탄압이었다.

서구에서는 19세기까지만 해도 동성애자를 사형에 처하는 국가가 많았다. 동성애자에 대한 비인간적인 '치료행위'가 성행했고, 20세기에 들어서도 나치는 수만, 또는 수십만의 동성애자를 학살하였다. 중국사회는 수천 년 동안 동성애적 문화가 팽배했었고, 일본의 경우 사무라이로 대표되는 동성애적 전통이 최근까지 이어져 왔다. 이와 같은 맥락으로 서구에서는 19세기말부터 동성애자들이 조직적인 운동을 전개하고, 독일의 사민당이나 러시아의 소비에트는 동성애자에 대한 지지를 공공연히 표명할 정도였다.

한국의 경우, 아직까지도 동성애자를 직접적으로 탄압하는 법률은 없다. 또한 동성애자가 부당하게 탄압 받았을 때, 이를 구제하는 법률 또한 없다.

이러한 이유로 한국에서 동성애자에 대한 억압과 운동의 필요성과 명분이 약하게 보일 수도 있다. 그러나 한국의 동성애자에 대한 억압은 매우 견고하다. 한국은 전사회적으로 동성애자에 대한 억압이 묵인되고 있으며, 이는 정부의 정책, 언론, 교육, 가정 등을 통해 드러나고 있다.

##### 다. 동성애자 커뮤니티의 미비

앞서 말했듯 한국에서는 동성애자 운동이 커뮤니티의 성장보다 먼저 이루어졌다. 이는 동성애자 운동을 지지할 대중들과, 동성애자 개개인들의 생활을 지지할 기반이 없다는 것을 뜻한다.

또한 현재의 음성적 커뮤니티는 동성애자들간의 바람직한 관계맺음을 저해할 수 있으며, 동성애자들에 대한 지지의 역할을 제대로 수행하지 못하고 있다.

##### 라. 심리적 부적응

동성애자들이 처한 사회적 상황은 여러 부분에서 동성애자 개인들의 심리적 부적응 상태를 만들어낸다. 그러나 이러한 상황을 개선하기 위한 노력은 매우 미비하다. 일부 동성애자 인권단체들이 이러한 노력을 진행하고 있으나 역부족이다. 또한 성 문제를 상담하는 정부, 비정부기구들도 동성애자 문제를 상담할 수 있는 소양이 전무한 상태이며, 심지어 어떤 상담자들은 자의적인 윤리 판단을 상담에 개입시키기도 한다.

##### 마. 청소년 교육, 자살 문제



공교육에서 동성애자 문제는 거의 다루어지지 않을 뿐 아니라, 몇몇 경우 다루어질 경우에도 부정적인 측면에서만 다루어진다. 공교육의 이러한 측면은, 가정이나 교우 관계에서의 소외 등과 더불어 동성애자 청소년의 가출을 부추기고 중퇴율과 자살율을 높이는 요인이 된다.

바. 군대, 감옥 문제

군대와 감옥은 이 사회에서 대표적으로 인권침해가 발생하는 장소이다.

이 공간들에서는 동성애자에 대한 멸시가 다른 곳들에 비해 더욱 공공연하게 이루어질 뿐 아니라, 인권침해 행위에 대한 구제 조치가 진행되기 매우 힘들다.

사. 국가인권위원회 문제

국가인권위원회의 설치에 인권, 사회단체들의 가장 긴급한 현안이다. (그 구체적인 사항에 대해서는 주지하고 계실 것이기에 생략한다)

동성애자인권연대는 계속 이 문제에 대응해 왔는데, 우리 단체의 가장 핵심적인 주장은 인권침해 구제대상에 성적 지향에 의한 차별 문제를 열거해 달라는 것이며, 아울러 구제 대상을 한정적으로 열거하지 말라는 것이다.

아. HIV/AIDS 문제

HIV/AIDS와 인권의 상관관계를 간단히 말하면 '인권이 잘 보장되지 못하면 HIV/AIDS에 대해 취약성이 높아지고, HIV/AIDS와 함께 살아가는 사람들의 존엄성을 짓밟고 HIV/AIDS를 좀더 잘 극복할 수 있는 길에 접근할 수 있는 기회를 차단함으로써 파괴적 결과를 초래하게 된다'는 것이다. 이 때문에 HIV/AIDS는 빈곤과 불평등, 저개발, 무력분쟁, 등의 문제와 연계되어 있는 복합적인 문제이며, 특히 여성과 아동, 빈민, 소수자, 선주민, 이주민, 난민, 국내유민, 장애인, 매매춘노동자, 동성애자, 마약복용자 등이 인권침해와 차별로 고통받고 있으며 법적 지위에 있어 주변화 되어 있는 사회적 약자들에게 더 파괴적인 영향력을 미치고 있다.

한편 1999년 유엔인권위원회는 'HIV/AIDS에 관한 결의안'을 정부로 하여금 #차별과 낙인의 철폐를 위한 조치를 마련할 것 #각국의 업무와 정책, 관행 등이 감염인의 인권을 보장하고 차별을 방지할 수 있도록 정비할 것 #체계적이고 참여적이며 투명하고 책임있는 HIV/AIDS 대책을 마련할 것 #법률구조를 비롯한 다양한 서비스체계를 개발하고 그 개발을 지원할 것 #적절한 교육과 훈련, 미디어 프로그램을 개발할 것 #감염인의 시민·정치적, 경제·사회·문화적 권리의 완전한 향유를 보장할 것 #조약기구들이 보고서를 심의할 때 HIV/AIDS관련 인권문제에 관심을 기울이고 각국 정부보고서도 이 분야의 내용을 담도록 할 것 #특별보고관이나 작업집단의 작업에도 HIV/AIDS와 관련

된 인권을 보장할 수 있는 방안을 통합시켜 고민할 것 등을 촉구하고 있다.

그러나 국내 HIV/AIDS 관련 정책은 99년 2월 8일 강제격리조항의 삭제, 요양 및 치료시설의 설치, 생활보호조항 신설 등을 포함한 '후천성면역결핍증예방법'(88년 처음 제정)의 개정이 이루어졌지만 15조의 강제처분 조항(제14조의 규정에 의한 치료 지시를 받은 감염인이 이에 응하지 아니할 경우 보건복지부장관 또는 시·도지사는 소속공무원으로 하여금 그 감염인이 있다고 인정되는 거소 기타 장소에 들어가 필요한 조사를 실시하고, 감염인에 대하여 치료를 받게 할 수 있다.)이 가진 위협성과 비밀누설금지조항에도 불구하고 공공연히 이루어지고 있는 비밀누설, 생활보호규정의 신설에도 불구하고 최저생계지원의 미비 등의 문제점을 갖고 있다. 이에 따라 노출공포에 따른 검진 회피, 검진 및 진료비용 부담, 의료보험 미적용으로 신약에 대한 접근 불가능성, 생계불안 등의 문제를 야기하고 있다. 이상에서 볼 수 있듯이, 국내에는 체계적인 관리 및 지원 시스템이 구축되어 있지 않다고 볼 수 있다.

현재 한국에이즈퇴치연맹과 대한에이즈예방협회와 같은 조직이 구성되어 있으나, HIV/AIDS감염인의 인권보장을 목표로 활동을 전개하고 있는 단체는 없으며 특히 감염인 스스로의 조직은 만들어있지 않은 상태이다.

정민숙씨의 경우는 국내정책의 문제점을 그대로 드러내주고 있다. 정민숙씨는 HIV 양성 판정과 음성판정을 번갈아 3번씩 받으면서 국가를 상대로 손해배상을 청구하여 하위법원에서 승소하였으나, 98년 10월 19일 대법원에서 패소했다.<sup>22)</sup>

자. 앞으로 불거질 문제들

앞서 열거한 문제들 이외에도 동성애자들의 현안이라 할 수 있는 것들은 많다. 동성애자 업소에 대한 침탈, 가족제도 문제, 언론 문제 등이 그것이다.

또한 동성애자에 대한 해고, 법적인 불이익, 우익집단의 테러 등의 문제가 불거지지 않을 것이라고 장담할 수는 없을 것이다.

2. 동성애비하 교과서를 뒤집어라

1999년 7월 28일 동성애자인권연대(김길남 외 32명)가 동성애관련 교과서 내용에 대해 교육부에 수정신청서를 제출하였다. 수정신청서의 법적 근거는 교과용 도서에 관한 규정 제25조 "1종 도서를 제5조의 규정에 의하여 위탁받아 편찬한 연구기관 또는 대학 등과 2종 도서의 저작자는 그 내용을 검토하여 매 학년도 또는 매 학기 개시 10월 전에 교육부장관에게 보고하여야 한다."라고 규정하여 저작자들에게 교과서 내용 검토보고 의무를 부과하고 있고, 같은 규정 제26조 제1항은 "교육부장관은 제25조의 규정에 의한 보

22) 배경내 'AIDS와 인권'(인권교육실 대학생월례포럼), 인권운동사랑방, (2000), 3-6쪽



고 또는 직권에 의하여 수정할 필요가 있다고 인정될 때에는 1종 도서의 경우에는 이를 수정하고, 2종 도서의 경우에는 저작자에게 수정을 명할 수 있다.”고 규정하는 한편, 같은 제2항은 “23조의 규정에 의하여 인정도서의 인정을 한 교육부장관은 인정도서의 내용을 검토하여 수정이 필요하다고 인정하는 때에는 당해 인정도서의 저작자에게 수정을 요청할 수 있다.”고 규정하여 교육부장관에게 1,2종 도서와 인정도서 등 학교에서 가르치는 교과서 내용의 수정권을 부여하고 있다. 따라서 교육부장관은 교과서 내용에서 잘못된 부분이 발견될 경우에는 지체없이 이를 수정하여 학생들의 교육과정에 지장을 초래하는 일이 되도록 하여야 한다. 문제가 된 교과서는 1998년에 개정된 교육부 발행 고등학교 [윤리]와 [교련], 그리고 서울시교육청이 발행한 [상과 행복]이라는 성교육 교과서이다. 이 교과서는 동성애를 성도착증이나 이상 성욕으로 규정하고 있으며 동성애자를 에이즈의 주범으로 오도하는 내용을 실고 있다. 특히 [윤리] 교과서는 ‘1980년대 이후 우리 사회의 성도덕이 문란해지면서 동성애가 그 중 한 형태로 늘어났으며 이것은 상업주의에 기인한다’는 식으로 기술하고 있다. 그리고 [교련] 교과서와 [성과행복]이라는 교과서는 에이즈가 동성애 성행위에 의해 감염되는 질병인 것처럼 묘사하고 있으나, 에이즈는 성적지향성에 관계없이 보균자와의 성행위에 의해 감염되는 질병이며 실제로 기록상으로 보아도 이성애 성행위에 의한 감염인이 훨씬 많다. 세계보건기구(WHO)와 미국정신의학회(APA)는 동성애를 더 이상 질병이나 치료의 대상으로 보지 않고 있다. 위 교과서가 묘사하는 것처럼 동성애는 성도착이나 변태성욕이 아니다. 동성애자는 단지 성적대상이 동성이라는 점에서 다를 뿐 건강한 정신을 가지고 일상생활을 영위할 수 있는 사람이다. 그러나 상기 교과서는 동성애·동성애자를 마치 성도착이나 변태성욕인 것처럼 묘사하고 있다. 고등학교 성교육 교과서의 교사용 지침서에서는 성적지향성에 대한 부분을 인정하도록 하고 있으나, 실제 교과서는 이에 관한 내용은 전혀 수록하고 있지 않다. 교육부는 동성애를 성적지향성으로 보고 있는 세계적 흐름을 무시한 체 시대에 역행하고 있다. 위와 같은 교과서 내용은 동성애자의 인권을 심각하게 침해하고 있을 뿐만 아니라 이 교과서로 교육받은 청소년 동성애자에게 자신의 성적 정체성에 대해 수치심(죄의식)과 모멸감을 조장할 수 있으며 심한 경우 비판자살까지 야기할 소지를 안고 있다. 실제로 국내에서는 아직 통계결과가 없지만 미국 후생성 통계발표에 의하면 동성애 정체성을 비판한 자살율이 일반 청소년 자살율의 6배로 알려지고 있다. 그리고 이것은 동성애자에 관한 잘못된 편견을 청소년들에게 내재화시켜 각종 혐오범죄의 가해자나 피해자를 만들어낼 위험성을 안고 있다는 판단 하에 동성애자인권연대는 이석태 변호사에게 의뢰하여 위와 같은 교과서 내용을 수정해 줄 것을 교육부에 요구했다.

이에 이우용 교육부 교육과정정책과 윤리담당 연구사는 23일 “에이즈, 동성연애 등이 늘면서 성도덕 문란이 사회문제가 되고 있다는 기존 고교 윤리 교과서 문구를 2000년도

부터 삭제하기로 했다”고 밝혔다. 교련담당 최성식 연구사도 “변화하는 사회 추세에 따라 교련 교과서의 동성애 관련 내용을 삭제하는 것을 긍정적으로 검토하고 있다”고 말했다. 현행 교련 교과서에는 “동성간의 사랑이나 성행위는 에이즈 등 각종 부작용을 일으키므로 건전한 성의식과 성역할을 가지는 것이 중요하다”고 쓰여 있다.<sup>23)</sup>

### 3. 21C 한국 동성애자의 권리는 법적으로 보장받아야 한다

앞서 말했듯, 한국에서는 동성애자 운동이 커뮤니티의 성장보다 먼저 이루어졌다. 이는 동성애자 운동을 지지할 대중들과, 동성애자 개개인들의 생활을 지지할 기반이 약하다는 것을 뜻한다. 또한 현재의 음성적 커뮤니티는 동성애자들간의 바람직한 관계맺음을 저해할 수 있으며, 동성애자 운동에 대한 지지의 역할을 제대로 수행하지 못하고 있다. 이러한 모든 현안들을 동성애자 인권운동의 측면만으로 해결할 수는 없을 것이다. 그러나 이 운동이 원동력이 되어 동성애자 개개인들이 자신의 삶에 대한 긍정과 자부심으로 살아갈 때, 모든 부정적인 차별과 억압에 대한 저항운동이 효과적으로 이루어질 것이며, 이러한 저항의 요구로써 평등권에 의한 동성애자차별금지법 제정을 위한 입법운동도 가능해질 것이다. 단순히 문화적, 도덕적 측면의 동성애자 운동은 억압의 강도를 빚겨나가는 것처럼 보이지만 억압의 구조는 더 견고해질 뿐이기 때문이다. 결국 동성애자의 문제도 정치의 문제임을 인식하는 것이 21C 한국 동성애자들에게 던져진 최대의 현안일 것이다.

### GAY RIGHTS ARE HUMAN RIGHTS

23) 손원제, “교과서 ‘동성애 편견’ 삭제”, 한겨레 1999. 12. 23.



## 외국인노동자 자녀의 인권

(정금자, 성남외국인노동자의집 교육복지팀장)

### I. 서론

외국인노동자는 1987년 무렵부터 한국에 일자리를 찾아서 국내 입국하기 시작하였다. 외국인노동자들의 국내 거주역사는 10년이 넘어가고 있다. 설동훈(1999)은 외국인노동자들이 중국과 동남아시아 및 남부아시아 나라의 국적자로서 한국인들이 기피하는 '3D직종 사업장'을 기반으로 하여, 국내 노동시장에서 고유영역을 확보하고 있다고 지적한다. 이제 외국인노동자들은 산업생산활동의 한 부분을 담당하게 되면서, 한국 사회의 저변계급을 형성하고 있다.

99년도 홍콩 컨설팅업체의 보고서에 따르면 한국은 홍콩을 포함한 11개 아시아 국가 중 외국인 노동자들이 생활하기에 가장 열악한 곳으로 발표되었다. 이 연구보고서는 외국인 노동자들에게 주택, 교육, 건강관리, 오락시설 등의 불편사항에 대해 조사한 결과 싱가포르를 가장 살기 좋은 곳으로 응답하였고, 그 다음 순으로 말레이시아, 타이완, 일본, 홍콩, 태국, 필리핀, 인도네시아, 중국, 베트남, 한국 순으로 나타났다. 홍콩 정치·경제위험자문사(PERC)는 한국 사회가 외국인에 대한 적대적 태도가 여전히 완화되지 않은 것에 대하여 우려를 나타내고 있다.

이러한 우려는 90년대 후반으로 들어서면서 외국인노동자들이 국내에 단기 체류에서 장기 체류로 늘어나고 있다는 점에서 중요한 시사점을 제공한다. 그것은 외국인노동자들은 국내에 장기 거주하면서 결혼하여 가족을 형성하고 정착화 하면서부터 '자신의 거주권과 노동권의 문제'에서 '가정과 자녀의 문제'로 확장되고 있다는 사실이다.

외국인노동자의 문제는 '이주노동자의 권리'에서 '이주노동자의 가족의 권리'의 문제로 변화되어야 하는 시점에 이르렀다고 볼 수 있다. 이와 관련하여 외국인노동자의 가족을 둘러싼 여러 가지 문제들이 사회적 문제로 떠오르기 시작하였다.

외국인노동자에 대한 차별대우와 인권침해 등의 사회문제는 이제 그들의 자녀에 대한 문제로 확장되고 있다. 이러한 문제들은 한국사회가 외국인노동자에 대한 차별적 정책을 답습하여 아동에 대한 민족과 신분에 대한 차별로 확대되고 있다는데 심각성을 살펴야 한다.



II. 외국인노동자의 자녀에 대한 현황과 신분

1. 배경

외국인노동자의 국내유입 등 외국인 체류자가 늘어남에 따라 외국인노동자의 자녀 또한 자연스럽게 증가하고 있다. 이들 자녀에 대한 통계는 구체적으로 조사되지 않아, 외국인노동자들의 수와 국제결혼한 수에 의거하여 막연하게 추산되고 있다.

한국 경제가 희생하기 시작하면서 최근 외국인 노동자들이 다시 늘어나고 있다. 김포 공항 법무부 출입국관리소에 따르면 지난해 12월 입국이 거부돼 김포공항에서 되돌아간 외국인은 6백 6명으로 3백 49명이었던 11월에 비해 두 배 가까이 늘었다. 99년 현재 15만 정도의 외국인노동자들이 국내에 거주하고 있는 것으로 밝혀지고 있으며, 그 외에도 통계에 누락된 외국인노동자들까지 추산한다면 17만명 정도가 국내에 거주하고 있는 것으로 나타나고 있다.

통계청은 92년도에 국제결혼한 수를 8천 1백 58쌍으로 집계하고 있으며, 법무부는 한국인 여성과 외국인 남성과의 국제결혼이 꾸준히 증가하고 있고, 혼인신고하지 못한 미등록외국인노동자들까지 감안한다면 연간 7천 ~1만쌍 정도를 추산할 수 있다고 한다.

<표 1. 외국인노동자들의 수>

	합 계		합 법		산업연수생		미등록체류	
	남자	여자	남자	여자	남자	여자	남자	여자
합 계	103,506	50,798	7,340	3,264	34,941	16,073	61,225	31,461
중 국	40,934	30,862	318	138	9,941	8,670	30,675	22,054
인도네시아	9,218	2,482	13	3	8,366	2,332	839	148
베트남	6,406	3,184	7	3	4,087	2,343	2,312	838
필리핀	6,882	3,858	272	471	2,690	1,227	3,920	2,160
방글라데시	9,909	56	3	-	3,291	17	6,615	39
스리랑카	1,977	906	1	-	997	731	979	175
우즈베키스탄	2,800	414	13	15	1,911	178	876	221
일 본	926	387	720	191	-	-	206	196
미 국	4,399	1,904	3,162	1,086	-	-	1,237	818
캐나다	1,455	891	1,269	768	-	-	186	123
독 일	366	78	176	25	-	-	190	53
프랑스	247	196	125	40	-	-	122	156
영 국	367	108	244	71	-	-	123	37
오스트레일리아	157	88	119	58	-	-	38	30
뉴질랜드	44	38	33	22	-	-	11	16
남아프리카	99	30	58	23	-	-	41	7
기 타	17,320	5,315	807	350	3,658	575	12,855	4,390

99년도 YEAR BOOK

이상에서 살펴본 바와 같이, 현재 국내에 거주하고 있는 외국인노동자들의 수가 상당 수가 있어, 이들의 정착화 단계에서 자녀 또한 꾸준히 증가할 듯하다. 현재 법무부는 외국인노동자 자녀의 수에 대한 막연한 추산만을 하고 있어, 이에 대한 구체적인 조사와 대책이 요구된다.

2. 외국인노동자의 자녀 법적 신분

외국인노동자의 자녀에 대한 법적 신분은 그들 부모의 국적과 사증에 따라 나누어서 살펴볼 수 있다. 한국인과 결혼한 외국인노동자 사이에서 태어난 자녀와 외국인 국적의 소지자 부부 사이에서 태어난 자녀로 구분된다.

우선 외국인노동자와 한국인 부 또는 모 사이에서 태어난 자녀이다. 1998년 6월 14일 부터 시행된 개정된 국적법에 따라 외국인노동자와 한국인 사이에서 태어난 자녀는 이중국적을 취득할 수 있다. 그러나 실제적으로 이들 외국인노동자들 대다수는 불법체류의 문제로 인하여 혼인신고를 하지 못하고 있어, 이들 사이에 태어난 자녀는 한국 국적의 소지자로서 호적에 사생아로 입적되고 있다.

둘째, 외국인노동자의 부모를 따라 함께 입국한 외국 국적을 소지한 어린이들이다. 외국인어린이들의 법적 신분은 부모의 법적 신분에 의거하여 살펴볼 수 있다. 한국에 거주하고 있는 외국인노동자는 출입국관리법에 따라 합법취업자, 산업기술연수생, 미등록 노동자로 구분된다. 외국인노동자의 법적 신분은 그들이 한국에 입국하기 위하여 발급 받은 사증에 의하여 규정되며, 미등록노동자 자녀의 법적 신분은 그들 부모의 법적 신분에 따라 결정된다. 외국인노동자의 신분이 합법적인 취업이 가능한 체류자격의 소지자일 경우 그들의 자녀도 합법적 체류자격이 취득되며, 미등록 외국인노동자일 경우 그들의 자녀는 미등록체류자격으로 구분된다.

셋째, 국내에서 출생한 미등록체류 외국인노동자 부부 사이에서 태어난 어린이들이다. 국내에서 출생하여 본국 또는 한국주재 대사관에 출생신고를 하지 않은 어린이는 무 국자가 된다. 출생신고를 한 어린이는 그들 부모의 체류자격에 의거하여 미등록체류자로 구분된다.



III. 한국에 거주하고 있는 외국인노동자 자녀에 대한 인권 문제

1. 국적

아동은 출생과 함께 국적을 취득할 권리가 있다. 그러나 각국의 이민법이나 국적법은 아동의 국적 부여에 대하여 다양한 이견차이를 가지고 있다. 우리나라는 출생한 당시 부모 또는 모가 대한민국의 국민인 자에 대하여 국적을 부여하고 있다. 따라서 국내에서 태어났을지라도 속인주의에 따른 국적법에 의거하여 국적을 취득할 수 없다.

가. 외국인노동자와 한국인 사이에서 태어난 자녀

외국인노동자와 한국인 사이에서 태어난 자녀는 1998년 6월 14일부터 시행된 개정된 국적법에 따라 이중국적을 취득할 수 있다. 개정된 국적법은 부계혈통주의를 부모양계주의로 바꿈으로써 아버지의 혈통만을 한국인의 자격요건으로 간주해왔던 국적법이 어머니의 혈통도 인정함으로써 외국인노동자와 한국인 여성과 사이에서 태어난 자녀의 국적 문제가 해결되었다고 볼 수 있다.

(1) 국적 취득의 문제

실제적으로 국적법이 개정되었다고 할지라도 이들 자녀가 이중국적을 획득하는 것은 쉽지 않다. 한국인 여성과 국내에 거주하고 있는 외국인노동자 대다수가 미등록외국인노동자들이기 때문이다. 이들 자녀가 이중국적을 취득하기 위하여 부모의 혼인신고가 필수적인데, 미등록체류자를 불법적인 신분으로 규정하고 있는 국내에서 혼인신고 절차를 밟는다는 것 자체가 어렵기 때문이다. 한중혼인의 경우 국내에서 혼인 신고할 수 있는 길 자체가 막혀있어, 중국으로 출국하여야 한 후 혼인신고가 가능하다. 그러나 혼인신고 절차가 5~6개월 정도 소요되고, 혼인신고가 될지라고 한국에 재입국하는 것이 어려워 가족이 헤어질 것이 두려워 떠나지 못하는 경우도 발생한다. 다른 나라의 경우 혼인신고가 가능하다 할지라도 외국인노동자 대다수는 체류자격에 변화가 없는 상태에서 불법체류자라는 신분상의 노출을 꺼려 혼인신고를 기피하는 실정이다. 또한 관계 당국의 행정상의 착오로 인하여 혼인신고를 해주지 않은 경우도 생겨나고 있다. 이 경우 이들 자녀는 어머니 또는 친지들 호적에 입적되어 한국 국적을 취득하고 있다.

(2) 호적에 의한 사회적 차별

한국인과 사실혼 관계에 있는 미등록외국인노동자 사이에서 태어난 자녀의 대다수는

한국인 부 또는 모의 호적에 사생아로 입적된다. 한국 사회는 일부일처제 및 법률혼을 존중하는 사회적 관습 때문에 혼인 외의 출생자에 대한 사회적 편견과 차별이 문제로 지적되고 있다. 더욱이 이들 자녀는 혼혈아동으로써 단일민족국가의 문화적 전통이 깊은 한국사회에서 이중적인 편견과 차별을 받을 수 있어서, 이에 대한 사회적·법적 변화가 요구된다.

사례 1)

중국동포 김○진은 한국에 C3비자로 1996년에 입국하여 미등록체류상태에 있다. 김○진은 1998년 한국인 여성과 결혼하였으며, 현재 부인은 2000년 5월에 출산 예정이다. 김○진은 자신이 미등록체류 상태이기 때문에 혼인신고도 할 수 없어 태어날 아이가 부인의 호적에 미혼모로 입적될 수밖에 없다는 사실로 고민하고 있었다. 김○진은 자신이 혼인신고를 위하여 자진출국기간에 출국한다 할지라도 5~6개월 정도 걸리는 혼인신고 절차와 출국 후 미등록체류 경력으로 인한 재입국이 불허문제로 해결할 엄두를 내지 못하고 있었다.

사례 2)

한국인 여성 김○라는 파키스탄인 압들과 결혼하여 97년에 아들 진수를 출산하였다. 김○라는 외국인과 결혼하여 호적에 혼인신고를 하였음에도 불구하고 자신의 남편이 한국 국적을 취득하고 있지 않다는 이유로 실생활에서 자주 사용하는 주민등록등본에 자신과 아들만이 등록되어있어 미혼모로 오인 받는 것에 대하여 상담해왔다. 김○라는 주민등록등본을 제출할 경우가 있을 시 항상 남편의 외국인등록증과 혼인 신고한 호적을 가지고 다니면서 아들 진수가 아빠가 있는 혼혈아동임을 밝혔다고 한다.

나. 외국 국적을 소지한 외국인노동자들 사이에서 태어난 자녀의 국적 취득과 무국적의 문제

외국인노동자의 역사가 10년을 넘어서면서부터 국내에서 외국 국적을 소지한 외국인 노동자들 사이에서 태어난 아동이 출현하고 있다. 우리나라 국적법은 혈통주의에 입각한 부모양계혈통주의를 원칙으로 하고 있어, 국내에서 출생하였다 할지라도 국적을 취득할 수 없다. 외국 국적을 소지한 부모들 사이에서 태어난 아동은 대한민국 국적을 취득할 수 없으며, 자신의 부 또는 모의 국적을 취득할 수 있다.

국내에서 출생한 아동은 외국 국적을 소지한 부모들의 대사관에 출생신고를 함으로써 국적을 취득할 수 있다. 그러나, 이들 아동 중에는 출생주의에 따른 국적을 부여하고



있는 국가가 있어, 외국인 한국에서 출생하였다는 이유로 무국적자가 된다. 한편 중국동포 부모들 사이에서 태어난 아동은 한국인 혈통을 가지고 있으면서도 외국 국적 소지자 사이에서 태어난 아동임으로 대한민국 국적을 취득할 수 없는 경우가 생겨나고 있다.

아동이 출생시에 다른 어떤 나라의 국내법에 의해서도 국적을 부여받지 못하는 문제가 있어, 아동이 출생시에 태어난 영토국가의 국적을 취득할 수 있도록 국적법이 수정되어야 한다.

2. 가정의 결합과 유지

국제결혼한 혼혈아동가족의 가장 큰 문제는 외국인 부모에 대한 한국 체류허가와 관련하여 발생하는 거주 불안의 문제이다. 혼혈아동의 외국인 부모의 법적 신분은 합법적 체류자와 미등록체류자로 구분할 수 있으며, 외국인 부모의 체류자격에 따라 가족이 함께 거주하는 것이 결정된다고 볼 수 있다.

가. 외국인노동자와 한국인 사이에서 태어난 자녀

(1) 부 또는 모가 합법적 체류 외국인노동자일 때

한국인과 결혼한 외국인노동자는 출입국관리소의 외국인체류자에 의거하여 임시방문 동거 비자인 F-1비자를 발급 받고 있다. F-1비자는 국민의 배우자로서 직업활동에 종사하지 아니하고, 대한민국 내에 장기간 체류하여야 할 사정이 있다고 인정되는 자로 규정된다.

그러나 F-1은 발급 받는 대상이 아시아에서 온 외국인노동자일 경우에는 3-6개월간의 짧은 체류허가가 주어지며, 국내에서 불법체류한 경험이 있을 시 국내에서 F-1비자 연장이 어려워진다. 더욱이 F-1을 소지하고 있는 외국인노동자들에게 한국에서 노동할 수 있는 권리를 불허하고 있다. 이러한 문제로 인하여 외국인노동자들은 의무적인 실업상태를 유지하거나 음성적으로 노동을 하고 있는 것으로 나타나고 있다.

국적법 개정에도 불구하고 출입국관리법에 의한 외국인노동자들에 대한 거주와 노동에 대한 차별조치는 이들 가정이 국내에서 안정적인 생활 유지를 어렵게 하고 있다.

(2) 부 또는 모가 미등록 체류 외국인노동자일 때

국제결혼한 미등록노동자들은 한국에 산업연수생이나 단기체류비자인 관광비자를 받

급 받고 국내에 입국하여 사업장을 이탈하거나 체류기간을 넘긴 사람들이다. 현 출입국관리법은 국내에서 불법 체류한 경험을 가진 외국인노동자가 한국에 재입국할시 2년에서 4년까지 입국 규제자로 분리하여 관리하고 있다. 또한 국내에서 미등록 체류하고 있는 경우에는 법무부의 불법체류자에 대한 단속과 강제출국으로 인하여 늘 불안정한 생활에 시달리고 있다.

미등록 체류 외국인노동자들에 대한 출입국관리법이 개정되지 않는 한, 이들 사이에서 태어난 아동은 가정의 불안정한 환경에서 성장할 수밖에 없다. 이들 가정에 대한 정부의 차별조치의 개선을 통하여 이들 아동에 대한 보호 조치가 있어야 할 것이다.

성남 외국인노동자의집/중국동포의 집 99년 상담 보고서에 따르면, 아동을 호적에 사생아로 올리기를 꺼려한 중국동포 남편이 한국에서 출국한 후 불법체류자라는 이유로 북경 대사관에서 혼인신고를 해주지 않아 국내에 입국하지 못하여 이산가족이 되었으며, 방글라데시 국적의 외국인노동자 아버지가 집중단속에 걸려 가정이 파괴된 경우도 있다.

이러한 사례는 가정을 꾸리고 국내에 자녀를 양육하고 있는 미등록노동자들에게 출입국시 가족의 재결합이 이루어지지 않을 것에 대한 두려움을 가중시키고 있다. 가족의 재결합을 원활하게 하기 위하여 일부 외국인노동자들은 여권을 위조하여 혼인신고 후 국내에 입국하고 있는 사례가 나타나고 있으며, 이 경우 여권위조가 발각되면 한국에서 강제퇴거 후 5년간 국내 입국이 금지된다.

사례 3)

파키스탄인 가담은 92년 C3 단기비자로 한국에 입국하여, 미등록노동자로 일해왔다. 가담은 96년 한국인 여성 김○숙과 결혼하여 그 다음해 쌍둥이 자녀를 두게 되었다. 김○숙은 남편의 미등록체류로 인하여 단속기간에 불신검문에 걸려 강제출국되지만 않을까 노심초사하였다.

가담은 자신이 한국에서 오랜 동안 미등록체류 하였기 때문에 파키스탄으로 출국한 후 언제 재입국할 수 있을지 모른다는 불안감과 미등록체류 경험자에 대하여 출입국관리소의 비자 연장 거부 문제로 고민하던 끝에 여권을 바꾸어서 국내에 재입국하였다.

가담은 바꾼 여권으로 99년 8월 혼인신고를 하였으며, 출입국관리소에서 F1 비자를 연장하러 갔다가 여권위조가 밝혀져 2000년 1월에 강제퇴거 당하였다. 출입국관리법 제 11조 6항에 의하며 강제퇴거령을 받고 출국한 후 5년이 경과되지 않은 자는 입국이 금지된다. 따라서 국가가 이들 가족에 대한 사면조치가 없을 시 5년의 세월을 이산가족으로 살아가야 한다.



나. 외국 국적을 소지한 미등록외국인노동자 사이에서 태어난 자녀의 가정에 대한 불안정한 한국 거주 문제

현행 출입국관리법은 미등록외국인노동자들을 범법자의 개념에서 법적 조치를 행하고 있다. 따라서, 부와 모 두 사람 모두 미등록외국인노동자 사이에서 태어난 자녀의 가정은 한국에서 거주 자체가 불안정이다. 국내에서 생활하던 중 단속에 걸리거나 신고라도 되면, 국내에서 바로 강제출국 된다. 이러한 법적 조치는 미등록외국인아동에 대한 편견과 무시가 사회적 분위기로 확장될 위험 소지가 있다.

3. 교육

모든 아동은 자신의 삶에 평등한 기회로서 교육받을 권리가 있다. 특히 [어린이와 청소년의 권리협약]은 초등 교육이 의무교육으로써 모든 사람에게 무료로 제공되어야 한다고 밝히고 있다.

그러나, 국내 외국인노동자들의 자녀는 교육에 대한 권리조차 확보하지 못함으로써 아동 발달에 심각한 손상을 입고 있다.

가. 외국인노동자와 한국인 사이에서 태어난 자녀

98년 국적법 개정에 의하여 외국인과 결혼한 한국인 부 또는 모의 자녀는 한국 국적을 취득되며, 국내에서 교육받을 권리가 있다. 개정 이전의 국적법은 남녀차별적인 부계 혈통주의에 인하여, 국제결혼한 한국인 여성의 국적과 자녀의 국적을 박탈함으로써 국내에서 교육받을 권리를 인정하지 않았다. 국적법 개정에 따라 이들 자녀에 대한 교육의 권리는 확보되었으나, 천편일률적인 한국의 교육 풍토에서 아동이 자신의 부모, 문화적 정체성, 언어 및 가치 그리고 현 거주국과 출신국의 국가적 가치 및 이질 문명에 대한 교육이 이루어질 수 있는지는 의문점이다.

나. 외국 국적을 소지한 미등록외국인노동자 부부 사이에서 태어난 자녀

최근 외국인노동자의 입국에 가장 큰 변화를 가지고 온 것은 몽골외국인노동자들이 그들의 자녀와 함께 가족단위로 이주를 시작하고 있다는 것이다. 대다수의 국가는 자녀와 국내 입국이 엄격히 제한되고 있기 때문에 외국 국적을 소지한 아동이 거의 드물게

나타났었다. 이와는 다르게 몽골은 자녀와 입국이 수월하여, 상당수의 아동이 국내 미등록하고 있는 것으로 알려져 있으나, 입국시 동반 비자를 발급 받아 들어옴으로 구체적인 통계는 파악되지 않고 있다.

98년부터 외국인노동자와 관련한 상담소에 이들 자녀의 교육 문제를 문의해 오면서부터 서서히 교육에 대한 문제가 제기되고 있다.

교육부는 재외 국민이나 외국인의 자녀로서 우리 나라의 학교에 최초로 입학 또는 전학하는 자는 출입국관리사무소의 장이 발행한 출입국에 관한 사실증명서 또는 거주신고증을 거주지를 관할하는 해당 학교의 장에게 제출할 경우 입학 또는 전학에 관한 절차가 이행된 것으로 봄으로써 대한민국의 아동과 같은 교육을 받을 수 있도록 규정하고 있다.

교육부는 미등록체류 아동이 국내 학교에 입학 또는 전학할 수 없다는 법적 규정 없음에도 불구하고, 이들 아동에 대하여 미등록체류와 관련하여 한국의 법을 준수하지 않는 불법체류자로 규정함으로써 국내에서 교육받을 권리가 없다고 답변하고 있다.

현행 교육부의 법규를 살펴보면, 국내 거주신고증이 없는 미등록체류 아동일지라도 출입국에 관한 사실증명서만으로 입학 또는 전학을 할 수 있다. 그러나 실제 이들 미등록체류 아동에 대한 입학 또는 전학을 문의할 경우, 교육부와 초등학교는 체류자격을 문제삼아 교육의 권리를 인정하지 않고 있다.

사례 4)

몽골 국적의 오양강(9세)과 오빠 바이에르 자르갈(14살)로 98년 3월에 부모를 따라 C 3 단기 비자를 가지고 한국에 입국하였다. 두 어린이는 99년 5월 경기도 S초등학교에 청강생으로 입학하여 부모와 생활하며 학교 교육을 받을 수 있었다.

오빠 바이에르는 2000년 2월에 초등학교를 졸업하고 중학교에 입학해야 하는 문제로 고민하고 있다. 친구들은 중학교를 배정 받았는데 자신은 언제쯤 학교를 갈 수 있는지에 대하여 여러 차례 고민을 상담해 왔다.

사례 5)

몽골 국적의 소브드만(8세)은 98년 초 C 3 단기 비자를 발급 받고 부모와 함께 한국에 왔다. 소브드만은 부모와 함께 의정부에 거주하고 있으며, 현재 어린이집에 다니고 있다. 소브드만의 이모는 아이가 의정부에서 부모와 살면서 학교에 다닐 수 없는지를 문의해왔다.



## 사례 6)

부천에 살고 있는 B(10세)는 외국인노동자 사이에서 태어난 어린이이다. B의 부모는 서로 다른 나라의 국적을 소지한 이주노동자로 아이는 한국에서 출생하였다. B는 출생 신고를 하지 못 한 채 무국적 어린이로 한국에 살고 있다.

부천 외국인노동자의 집은 B의 입학과 관련하여 여러 차례 관계 당국과 초등학교에 문의를 하였으나, 입학을 거절당하였다. 현재 B는 학교에 가지 못하고 집에서 가까운 속셈학원에 다니고 있다.

## 사례 7)

한국에서 출생한 박○한(8세) 어린이의 부모는 중국동포이다. 박○한 어린이는 중국 대사관에서 발급한 임시 여행증을 신분증으로 가지고 있으며, 아직 중국에 출생신고는 하지 못하였다.

박○한 어린이는 어린이집과 태권도 도장을 다니고 있으며, 취학연령이 되자 주위에 살고 있는 한국분 K씨가 성남 외국인노동자의 집/중국동포의 집에 상담을 해왔다. 박○한 어린이가 학교에 갈 수 있는 방법을 찾아달라는 것이었다. 한국분 K씨는 박○한 어린이를 자신의 호적에 입적시키거나 자신이 신원보증을 서고 단독 호주를 만들면 어떻겠냐는 문의였다. 이 경우 박○한 어린이는 한국국적을 취득하고 학교에 다닐 수 있으나, 법적으로 부모와 재결하는 것이 어렵게 될 수 있으므로 박○한 어린이의 입학문제는 보류될 수밖에 없었다.

## IV. 결론

## [어린이와 청소년의 권리협약, 2조]

1. 당사국은 자국의 관할권 안에서 아동 또는 그의 부모나 후견인의 인종, 피부색, 성별, 언어, 종교, 정치적 또는 기타의 의견, 민족적, 종족적 또는 출신, 재산, 무능력, 출생 또는 기타의 신분의 관계없이 그리고 어떠한 종류의 차별을 함이 없이 이 조약에 규정된 권리를 존중하고, 각 아동에게 보장하여야 한다.

2. 당사국은 아동이 그의 부모나 후견인 또는 가족 구성원의 신분, 활동, 표면된 의견 또는 신념을 이유로 하는 모든 형태의 차별이나 처벌로부터 보호되도록 보장하는 모든 적절한 조치를 취하여야 한다.

외국인노동자의 역사 10년을 넘어서면서, 국내 거주하고 있는 외국인노동자들의 자녀에 대한 문제들 가정, 학교, 사회, 국가로 확장되고 있다. 외국인노동자의 자녀는 부모의 인종, 성별, 사회적 신분 등에 따른 여러 종류의 차별을 받고 있다.

이들 가정에 대한 안정된 거주권과 경제적 활동이 보장되지 않는 한 소수의 아동일지라도 국가는 관심을 기울여야 할 것이다. 더욱이 미등록외국인노동자에 대한 '불법체류자' 개념은 어떤 실제적인 범죄성이나 반사회성과는 관계없이 한국정부의 임의적인 구분에 불과하다. 따라서 외국인노동자라는 이유만으로 그들 자녀와 함께 국내 거주할 권리와 노동할 권리를 박탈할 수 없다.

국내에서 거주하고 있는 외국인노동자들이 자신의 자녀를 양육하고 교육을 제공할 수 있도록 법적 조치와 사회적 분위기가 변화되어야 한다. 외국인노동자들의 자녀에 대한 보호 우선적 조치로서 어린이와 청소년의 권리협약의 준수와 이주노동자 가족 권리 보호에 관한 조약 비준이 이루어져야 할 것이다.

## 참고 문헌

1. 설동훈, 외국인노동자와 한국사회, 서울대학교출판부(1999)
2. 어린이·청소년의 권리 연대회의, 아이들의 인권 세계의 약속, 내일을 여는 책(1997)
3. 성남 외국인노동자의 집/중국동포의 국제결혼 상담 보고서, 지구촌사랑나눔터(1999)
4. 세계 이주노동운동 관련 최근자료 번역집, 외국인노동자대책협의회(98)
5. 동아일보, 97년 9월 19일, [국적법 개정안], [양계혈통주의] 세계적 추세 반영
6. 조선일보, 97년 9월 19일, [국적법 혜택자]



## 유교의 인권 사상에 대한 비판적 고찰

정영선(정치학 박사, 전북대 정치외교학과 강사)

### I. 문제의 제기

‘서구적 인권’과 ‘아시아적 인권’은 따로 구분해서 설명해야 하는가? 이는 최근 인권의 ‘보편성’ 문제에 대한 ‘아시아적 가치’의 도전이라는 측면에서 우리에게 던져지는 중요한 질문이다. 새로운 밀레니엄을 맞은 요즘 국제사회의 최대 관심사이자 화두는 인권문제이다. 탈북자 문제를 중심으로 초미의 관심사로 대두되고 있는 북한의 인권문제를 비롯하여, 수많은 인명손실을 무릅쓰고 나토군이 코소보 사태에 무력개입을 하게 된 것도 인권 때문이었고, 우여곡절 끝에 국제사회가 동티모르에 평화유지군을 파견한 것 또한 인권사상 때문이었다.

1990년대 이후 냉전이 종식된 후 동아시아 여러 국가들은 인권 문제의 서구적인 적용에 대해서 ‘아시아적 가치’를 내세우며 인권 논쟁을 전개하고 있다. 국내 학자들 중에도 공자가 ‘죽어야’ 한다든지 공자가 ‘살아야’ 한다든지 하는 식의 논쟁이 각각의 저서를 통해 활발히 전개되면서 ‘아시아적 가치’의 재조명이라는 이슈를 부각시키고 있다.

사실 동아시아 여러 국가들은 1945년을 전후하여 독립한 후 지금까지 인권 보장에 대하여 소극적인 태도를 보여 왔다. 소위 ‘국가안보’(national security)라는 이데올로기하의 정권유지와 경제개발을 이유로 하여, 또한 그것과 연관되는 강대국의 직·간접적인 간섭으로 인하여 국가의 독재성 및 권위주의 성격이 조장되어 인권이 침해되어 왔다. 그러한 국가행태는 독재정치와 재벌독점경제의 소수지배연합에 의한 ‘개발독재’(development dictatorship), 또는 ‘교도 민주주의’ 등으로 표현되기도 하며 일찍이 한국의 박정희의 통치 논리에서 엿볼 수 있었던 부분이기도 하다. 박정희는 한국의 경제발전 전략을 주도하면서 서구 민주주의를 우리 실정에 맞게 재정의하고 선별적으로 도입해야 한다는 이른바 ‘한국식 민주주의’를 주장한 바 있으며, 이러한 그의 통치철학은 이후 18년간에 이르는 독재와 인권탄압으로 나타났다.

이러한 개발독재모델은 여전히 아시아 신흥공업국에서 확산되고 있는 추세이며 국가보안법 등을 매개로 하는 국가안보이데올로기와 더불어 정치·경제 민주주의



제를 제기하면서 동아시아의 인권은 아시아 나름대로의 정치, 사회, 문화, 경제 문제를 포괄하는 상대주의(relativism) 입장에서 재해석되어야 한다고 주장하고 있다. 아시아식 인권 개념은 사회주의 경제이론가들의 주장과 유사하게 전개되고 있는데, 기본적으로 그 내용은 시민·정치적 권리 보장이전에 경제성장이 먼저 선행되어야 하며; 경제성장을 이루기 위해서는 사회의 안정이 필수적이고; 사회의 안정을 해칠 수 있는 개인의 자유보다는 공동체의 조화에 더 역점을 두고 있고; 개별국가는 국제적 인권 기준을 각 나라의 역사, 문화, 정치제도, 그리고 경제발전의 수준에 따라 재해석하여야 되고, 따라서 이에 대한 외부의 간섭은 내정 간섭으로 본다는 것이다. 이에 반해 서구의 입장은 인권은 보편적인 것이므로 누구든 개입할 수 있으며, 인권 보장과 민주화가 선행되지 않은 경제성장은 정상적이지 않기 때문에 인권을 보장하지 않는 정부는 국제적 제재를 받을 수 있다는 것이다.

이처럼 인권 논의에 있어서 전혀 다른 인식론, 정치사상체계를 가진 동아시아의 문화적 특수성 논리와 서구의 보편적 인권사상은 오늘날 동아시아에서 충돌하고 있으며, 그 충돌의 계기는 아이러니컬하게도 동아시아의 급속한 경제발전이 제공하였다. 선진국들을 뒤따른 산업화 정책이 성공을 거두면서 자신들의 전통문화에도 자긍심을 갖게 된 동아시아 지도자들은, 급속한 경제발전의 주요 동인으로 동아시아 문명 특유의 근면성과 성실성, 근검 절약, 높은 교육열 이외에도 위계질서를 바탕으로 하는 강력한 공동체성, 사회성을 주장하면서 서구식의 자유민주주의에 대해 비판을 제기하기 시작하였다. 더욱이 국가 경쟁력이나 사회질서 등에서도 서구에 뒤지지 않게 된 이들은 서구 국가와 사회의 한계를 지적하면서 '아시아적 가치'의 우월성을 주장하게 된 것이다.

이상의 관점들은 동서양간에 인권문제를 둘러싼 논쟁을 더욱 가열시키고 있으며 동서양 정책 입안자들에게 나름대로의 논리를 제공하며 진행되고 있다. 아시아적 가치를 강조하는 측에서는 유교문화의 차별성을 강조하면서 서구식 인권논리는 단지 서양의 문명의 산물이고 이를 동양에 강요하는 것은 또 다른 형태의 문화적 제국주의의 일환이라는 논리를 전개하고 있다. 과연 그러한가? 서양의 인권 논리는 서양 사상의 한 부류로서만 이해되어야 하고 동양의 논리는 그 동안의 유교 논리에 맞추어서 동양 나름의 잣대를 가지고 측정되어야만 하는 것인가? 아시아적 가치가 서구 인권 사상과 양립할 수는 없는 것인가?

본 연구에서는 이에 관한 주요 논쟁들을 정리해 보고 향후 인권 담론에 있어서 바람직하고 경험적인 논의의 방향을 유도하는데 주요 목적이 있다. 이를 위해 먼저 동서양 인권 논의의 전개 과정을 살펴보고, 주요 쟁점 사항에 대한 논리의 타

당성을 검증하면서 경험적인 측면에서 인권 논의에 대한 동서양의 시각들을 재조명해 보고자 한다.

## II. 인권의 보편성 논의의 발전

인권이란 인간이기 때문에 당연히 가지는 권리로서 인간존엄성을 보장받을 권리, 즉 인간 자신이 곧 인권과 기본적 자유의 중심적 주체임을 의미하는 것이다. 여기서 인권의 실질적 의미는 인간의 존엄성에서 비롯된 것이며, 그 존엄성을 보장받을 권리는 국가나 실정법에 의하여 부여된 것이 아니라 인간이기 때문에 인정되는 모든 인간의 생득적이고 절대적인 기본권이라는데 그 보편성의 근거를 두고 있다.

정의로운 사회에 관한 관념은 모든 고등문명에 공통된 것이기는 하지만, '권리'에 대한 관념은 모든 문명이나 시대가 공유했던 것은 아니다. 사람이 태어나면서부터 고유한 권리를 가지고 있다는 인권사상은 인류의 역사와 더불어 발전하여 왔으며 그 문헌적 기원은 고대 그리스 시대로부터 시작된다고 볼 수 있다. 하지만 고대 그리스나 로마의 법체계가 권리의 이념을 갖고 있었느냐에 대해서는 이론의 여지가 많으며, 따라서 고전적인, 혹은 중세적인 정치이론과 실천에서 현대적 인권 개념을 발견하려고 노력하는 일은 한계가 있다.<sup>1)</sup>

전근대적 서구의 역사 속에서도 통치자들은 공익(common good)을 추구하기는 했으나, 단지 신의 율법, 자연법, 전통, 관습 및 불확실한 정치적 타협에 따른 것이었다. 따라서 당시의 인권 논의 역시 모든 인간이 공정하게 지배받을 권리를 논한 것은 아니었다. 통치자가 도덕적인 통치행위를 펼치는 곳에서는 어느 정도 인민들이 나름대로의 권리를 누렸지만, 부도덕한 통치자들에게 대항하여 행사할 수 있을 만한 권리로까지 확대되지는 못하였다.

근대적 개념으로서의 '인권'이란 개념이 세계사에 일반화된 것은 그리 오래되지 않았다. 그 동안에는 추상적 개념으로서 이해되어 왔던 인권에 대한 기본권 사

1) 예를 들면, 그리스인들은 그리스인과 야만인(비그리스인)을 구별하였으며, 야만인들을 선천적으로 열등하게 보았고 따라서 다른 나라와의 전쟁에서 승리했을 경우 패배한 나라 및 식민지의 국민들은 그리스의 노예처럼 취급받았다. 한편 로마인들은 인간의 권리를 논하면서 혈통, 시민권 및 업적에 따라 권리를 인정했을 뿐이었고, 단순히 인간이기 때문에 권리를 인정한 것은 아니었다. 이러한 인권관은 로마가 멸망한 후 천년 동안 대부분의 기독교적 정치이론가들에게 이어져 계승되었지만, 여전히 신자와 비신자들 간에 불평등한 권리가 부여되었으며 신자들마저도 곧바로 정치적 평등을 얻은 것은 아니었다.



상은 영국의 '인권 선언'이라 할 수 있는 대헌장(마그나 카르타, 1215년), 권리청원(1628년), 인신보호법(1679년)을 비롯하여 미국의 독립선언(1776년)과 프랑스 혁명기의 인권선언(1789년) 등의 세계적 격변기를 겪는 동안 홉스, 로크, 루소 등의 계몽주의 사상가들에 의해 체계화되었다고 볼 수 있다. 영국 내전 당시 급진적인 수평주의자들의 팜플렛 속에서 자연권에 대한 논의가 진전되기는 했어도 결국 17세기에 이르러서야 인간의 권리는 양도될 수 없으며 이는 국가도 침해할 수 없다는 기본권 사상으로 정립되며 이후 전세계로 확산되어 인권의 사상과 제도로 확립되었다.<sup>2)</sup>

근대적 의미의 최초의 인권선언이라고 할 수 있는 미국 '버지니아 권리장전'(The Virginia Bill of Rights, 1776) 및 미국 '독립선언'(The Declaration of Independence, 1776)에서는 모든 사람은 "태어날 때부터 자유롭고 독립적인, 일정한 권리"를 가진다고 규정하고 있고, "모든 사람은 평등하게 창조되었고, 그들은 창조주에 의하여 일정한 불가양(不可讓)의 권리를 부여 받았으며, 그 중에는 생명·자유 및 행복을 추구할 권리가 포함되어 있다"고 하여 인간의 자유와 평등 및 행복 추구권이 천부적 권리임을 천명한 바 있다. 또한 프랑스의 '인간과 시민의 권리선언'(LaDeclaration des droits de l'homme du Citoyen, 1789)에서는 "인간은 권리에 있어서 자유롭고 평등하게 태어나 생존한다" (제1조)고 규정하고, "모든 정치적 결사의 목적은 인간의 자연적이고 소멸될 수 없는 권리를 보장함에 있다. 그 권리는 자유, 재산, 안전, 그리고 압제에 대한 저항이다" (제2조)라고 선언하고 있다.

이러한 전통을 근거로 1948년 12월 10일 제3차 유엔총회에서 채택된 '세계인권선언'(The Universal Declaration of Human Rights) 전문에서는 "인류사회의 모든 사람이 태어나면서부터 가지고 있는 존엄성과 동등하고 양도될 수 없는 권리를 인정함은 자유와 정의와 세계평화의 기본"이라고 명시하고, "인권의 무시와 경멸은 인류의 양심을 모독하는 만행"이라고 규정하였다. 세계인권선언문은 전문과 30조로 구성된 세계인권선언을 통해 인권의 요구는 보편적인 동시에 실증적인 것이 되

2) 계몽주의 사상가들의 논리가 이론 그대로 정치적 실현을 보기에는 어려움이 따랐다. 17세기의 자연권 혹은 인권에 관한 논의가 진전되면서 19세기까지 계속된 당시 기본권 사상은 문서상으로는 '모든 사람의 권리'를 말하고 인권의 보편성을 주장했지만, 사실은 재산을 소유한 중소상공인을 가리키는 부르주아지(엘리트 시민계급)위주의 권리였다. 따라서 실제로 가난한 사람, 임금노동자, 하인 및 여성의 인권은 완전히 배제되어 있었다. Jack Donnelly. 1989. *Universal Human Rights in Theory and Practices*, Ithaca: Cornell University Press. pp.104-6.

었다. 그것은 특정 국가의 시민만이 아니라 모든 인류를 대상으로 한다는 점에서 보편적이고, 인권이 단지 선언적인 것에 머물지 않고 그것을 침해하는 국가에 대해 제재를 가할 길이 열렸다는 의미에서 실증적이다. 즉 그것은 전 인류를 대상으로 하는 보편적 선언이자, 동시에 국제법적 실체가 된 것이다.

세계인권선언은 이후 1966년에 '경제·사회·문화적 권리에 관한 국제협약'(The International Covenants on Economic, Social and Cultural Rights: A 협약 혹은 사회권협약)<sup>3)</sup>과 '시민·정치적 권리에 관한 국제협약'(The International Covenants on Civil and Political Rights: B협약 혹은 자유권 협약),<sup>4)</sup> 그리고 국가와 함께 개인도 국제연합에 인권침해를 제소할 수 있게 한 (B협약에 대한) 선택의정서(Optional Protocol)가 채택이 되고, 1976년에 발효되어 가맹국에 대한 광범위한 인권을 인정하고 보호할 의무를 지우고 있다. 1993년 6월에 열린 '비엔나 인권선언'(Vienna Declaration) 전문에서도 "모든 인권은 인간의 존엄성에서부터 나온다. 인간 자신이 곧 인권과 기본적 자유의 중심 주체이다"라고 명시하고 있다.<sup>5)</sup>

- 3) 경제·사회·문화적 권리 보장을 명시한 A협약(사회권협약)의 주요 내용으로는, 국가는 국민이 더 나은 생활을 영위할 수 있도록 힘쓸 의무가 있고, 국민은 일할 권리, 공정한 임금을 받고 사회보장을 받을 권리, 기근으로부터의 해방, 보건 및 교육의 혜택을 받을 권리를 가지며, 국가는 근로자가 노동조합을 결성하고 가입할 권리를 보장해야 한다는 것이다.
- 4) 시민·정치적 권리 보장을 명시한 B협약(자유권 협약)의 주요 내용으로는 우선, 국가는 국민이 가혹하고 비인도적이며 모욕적인 처우를 받지 않도록 법으로 보호할 책임을 지며, 국민은 생명, 자유, 안전, 개인생활에 대한 권리, 노예제도의 금지, 공정한 재판을 받을 권리, 임의로 체포되거나 구금 당하지 않을 권리, 사상, 양심, 종교의 자유, 표현과 결사의 자유 등을 가진다는 것이다.
- 5) 학자에 따라서는 이러한 인권의 발전사를 세계사적 맥락에서 세대별로 구분하기도 한다. 흔히 1세대 인권이라고 불리는 자유권은 근대시민사회 형성에 부르주아들의 자유로운 산업 활동을 보장하기 위한 권리 보장에 근거를 두며 발전되어 왔다. 이후 파리로코핀과 러시아혁명을 거치면서 제 2세대 인권이라 불리는 사회권 개념이 확대, 발전되어 주로 사회주의권 국가들에 의해 주장된다. 인권 문제를 둘러싼 제 3세대 논쟁은 1960, 1970년대에 식민지 해방투쟁이 전 세계적으로 본격화되면서 민족자결권 등을 주장하면서 오늘에 이르고 있다. 특기할 만한 사실은 최근의 '아시아적 가치'를 둘러싼 동아시아의 인권 논쟁은 이러한 제 3세대 인권 논쟁이 기존의 제1세대, 제2세대 인권 논쟁과 복합적으로 어우러지면서 전개되고 있다는 것이다. 제 3세대 인권 논쟁의 핵심은 개인의 권리보다는 집단의 권리에 초점이 맞춰지고 있는데, 발전에 대한 민중의 권리, 환경권, 평화권, 더 나아가서 문화적 유산 보존 및 인문주의적 원조(humanitarian assistance) 등 최근의 현안들이 망라되어 있다. 이러한 논의에 대한 주요 연구로는 Karel Vasak. 1982. *The International Dimensions of Human Rights*. Westport: Greenwood Press; John Montgomery. 1986. *Human Rights and Human Dignity*, Michigan: Zondervan Publisher; David P. Forsythe. 1991. *The Internationalization of Human Rights*, Lexington, Mass.: Lexington Books; Chung, Young-Sun. 1999. *Asian Perspectives on Human Rights and Trade-off Thesis*, Ph. D. Dissertation, The University of Tennessee. pp. 8-9. 등을 참조.



이들 선언을 종합해 보면, 인권이란 인간의 존엄성을 보장받을 권리로서 태어날 때부터 자연적인 것으로서 인간답게 살기 위하여 가지는 자유권, 참정권, 사회권, 그리고 행복 추구권 등 당연히 인정되지 않으면 안되는 천부적인 권리를 말한다. 따라서 오늘날 인권의 개념은 인간 내지는 인격에 대한 윤리적 존중에 그치는 것이 아니라 정치적, 경제적, 사회적, 문화적인 모든 생활국면에 있어서 국가가 시민의 자유와 평등 및 인간다운 생활을 보장해야 하는 적극적인 개념을 포함하며, 각 국의 기본 헌법에 명시됨으로써 이론적으로나 법리적으로는 법률적 효력도 가지게 되기에 이르렀다.

### III. 유교와 서구 인권 사상과의 충돌

동양 사상의 핵을 이루고 있는 유교 사상은 서구에서 근대 사상의 정립을 위한 논쟁이 한창일 무렵보다 시기적으로는 2,000여 년이 앞서 있다. 그러나 유교 사상 속에 서구 사상 속에서 발견할 수 있는 '인권' 개념이 있었는지의 여부에 대한 논의는 보는 시각에 따라 논쟁을 거듭하고 있다. 아시아 국가들에 있어서 유교는 오랫동안 부동의 정치이데올로기로 고수되었으며 지배 계급의 통치 논리는 물론 일반 서민들의 일상생활에 이르기까지 지대한 영향을 끼쳐 왔다. 이러한 유교 사상은 1960년대 이후 동아시아의 경제가 급성장할 수 있었던 동인으로 지적되고 세계적으로 연구되기도 하였지만, 1997년 이후 동아시아에 경제 위기가 불어닥치면서 오히려 유교의 폐해를 그 원인으로 지목하고 있는 사람들도 적지 않았다. 여기서는 동서양 인권 논쟁을 전개하는데 있어 동아시아 사회에서 유교가 어떠한 역할을 해 왔으며 이는 인권사상과 어떤 관계를 가지고 있는지는 담론을 전개함으로써 이에 대한 논의를 정리해 볼 수 있을 것이다.

서양과 동양을 불문하고 전통과 역사 속에 내재되어 있는 인권 사상은 '인간의 존엄성'을 존중한다는 대 전제하에 공통점을 이루고 있다. 그럼에도 불구하고 동서간에 그 접근법 및 해석에 대해서는 상당한 충돌이 거듭되고 있다. 그 중 몇 가지 핵심적인 예를 들면, 근대 자유민주주의를 그 근간으로 하고 있는 서구의 인권 사상이 강조하고 있는 기본적 요소로 먼저 인권의 기본 단위로서의 개인(individual)에 대한 강조, 권리(rights)로서의 자유(liberty), 사회 계약(social contract), 그리고 민주주의의 제도화(democratic institutionalization)등을 들 수가 있다. 이와 대비될 수 있는 동양적 인권 사상의 기본 요소로는 먼저, 인간관계 중심의 공동체(group or community) 강조, 자유보다는 의무(obligation)를 수반한 도덕(virtue), 가족 중

심(familism)적 사회관, 민본주의 등을 들 수가 있겠다.<sup>6)</sup>

#### 1. 개인의 권리와 공동체중심주의

먼저, 권리의 주체를 정하는데 있어서 서구 사상에서는 개인 혹은 개체의 권리를 강조하는데 비해서 동양적 사고에서는 공동체 및 소속 집단의 권리를 강조한다.

일찍이 아리스토텔레스의 '인간은 정치적 동물'이라는 문구가 단적으로 표현하듯이 서양 정치의 존재 양태도 근본적으로는 공동체적이고 간주관적(間主觀的; intersubjective)인 것이었다 (김석근 1999, 19). 즉 서양의 고대사회나 중세사회에 있어서 인간은 '개인'(개체)이라기보다는 오히려 공동체(polis, 가족, Guild, 교회 등)의 구성원으로 간주되었다. 하지만 근대사상의 선구자로 볼 수 있는 데카르트(Rene Descartes)는 이러한 서구의 전통 사상에 이의를 제기하며 "나는 생각한다, 고로 나는 존재한다" 라는 명제를 던지며 연역적 논리를 가지고 인간을 재평가하기 시작했다. 인간의 존재는 신이나 교회가 아니라 바로 '개인' 그 자체로서 주체(subject)와 객체(object)를 절대적으로 구분한 존재론을 설정한 것이다. 따라서 '개인'은 자신 이외의 모든 존재와 질서, 도덕체계와 당위로부터 자유로운 독립된 개체로서 인식되는 것이다.

이러한 '개인'(혹은 개체)의 개념은 근대 자유주의의 기초가 되었을 뿐 아니라 이후의 서구 정치 사상의 주요 핵심 논리로서 자리하게 되었다. 예컨대 데카르트의 인식론은 홉스(T. Hobbes), 로크(J. Locke), 루소(J. J. Rousseau), 칸트(I. Kant) 및 롤즈(J. Rawls) 등으로 이어지며 인권에 대한 논의를 절대적 '개인'의 개념으로부터 출발하고 있다. 따라서 이러한 절대적 권리를 가진 개인을 위해서 국가는 함부로 간섭을 하지 않아야 되며, 개인의 행복을 위해서만 인민으로부터 양도된 제한적인 권한을 사용할 수 있다는 것이다.

서구 사상에서의 인권은 기본적으로 타인 또는 기타 외부 환경으로부터 발생할 수 있는 '억압으로부터의 자유'(freedom from oppression)를 뜻한다. 인권사상은 그 누구도 침범할 수 없는 신성하고 절대적인 존엄성을 보유하고 있다는에서 출발하는 것이다. 인간의 존엄과 관련하여 키케로(Marcus T. Cicero)는 모든 인간은 이성을 소유하고 있으므로 인간존엄과 인간존중은 마땅히 주어지는 것이라고 주장한

6) 이에 대한 자세한 분석은 김석근, 1999. "한국의 전통사상과 자유민주주의: 유교와 근대의 만남과 갈등". 김석근 외 편, 「한국의 자유민주주의」. 서울: 인간사랑. 참조.



정영선

다(Sabine & Thorson. 1973, 162). 따라서 학식에 있어서 평등하지 않고 재산소유에 있어서도 평등하지 않으며 사회적 지위에 있어서도 평등하지 않더라도 누구나 존엄성을 인정받고 또 존중되어야 한다는 것이다. 이때 인간의 존엄성은 인간이 하나의 인간적 존재로 되기 위한 유일하고 절대적인 실질적 윤리가치를 의미하기 때문에 어느 누구에 의해서도 침해될 수 없다고 본다. 즉, 칸트(Immanuel Kant)가 주장한 것처럼, '존재가 목적에 우선'(priority of the self over its ends)하며 사유의 주체로, 그리고 신앙의 주체로, 마침내는 행위의 주체로 의미를 부여받으며, 따라서 인간이 수단이 아닌 목적 그 자체가 되어야 한다는 것이다. 따라서 이는 인간이 국가나 사회와 같은 공동체 자체의 목적을 위하여 '도구화'되거나 '희생'되어서는 안된다는 것을 의미한다. 칸트의 사상을 이어 받고 있는 롤즈(John Rawls)는 그의 「정의론」에서 다음과 같이 주장하고 있다.

각 개인은 사회 복지(welfare of society)를 위해서도 간과될 수 없는 정의(justice)에 바탕을 둔 불가침성(invulnerability)을 보유하고 있다. 따라서 정의는 몇 사람이 자유를 잃음으로 말미암아 다른 사람들이 얻을 수 있는 더 큰 선(greater good)에 의해 정당화 될 수 없다. 다수를 위한 보다 큰 이익을 위해 소수를 희생시킨다는 논리는 허용될 수 없다 (Rawls, 1971. 3-4).

따라서 정의로운 사회에서는 평등한 시민들의 자유는 이미 주어진 것으로 간주되며, 정의에 의하여 확보된 권리들은 정치적 흥정이나 사회적 이해에 따른 고려의 대상이 되지 않는다는 것이다.

반면에 유교 사상에서 인간은 철저하게 간주관적이고 도덕적인 존재로 간주되어 진다. 서구에서 말하는 인간은 가족, 사회, 국가 등 모든 공동체와 그것이 전제하는 인간 관계에 우선하는, 따라서 자유로운 존재이다. 반면에 유교에서 말하는 간주관적이고 도덕적인 인간은 타인과의 관계 속에서 비로소 존재의 가치와 의미를 갖게 되는 존재이다. 결국 유교에서는 개개인의 욕구를 긍정하고 그것들을 사회·정치 생활의 근본으로 삼기보다는 인간들 사이에서 지켜야 되는 가치와 덕목을 최우선으로 삼는다. 인(仁)이나 덕(德)과 같은 유교의 핵심 가치들은 모두 '사람들 사이'를 의미하는 인간(人間), 즉 타인과의 관계를 설정하는 일종의 방법인 동시에 인간관계가 추구해야 되는 가치로서 설명된다.

동양의 유교사상에서는 이처럼 개인보다는 공동체의 권리와 안녕을 더 우선시한다. 물론 유교 사상 속에서도 '개인'의 존재는 있다. 하지만 유교의 경우는 서구에서처럼 '절대개인'이 아니라 그 출발점에서부터 이미 '다른 사람의 존재 및 그와

의 관계(關係)'를 전제하고 있다는 점이 가장 큰 차이점이다. 유교의 형이상학적 근간이 되고 있는 [역경](易經)에 의하면, '하늘(天)과 땅(地)이 있는 후에 만물(萬物)이 있고, 만물이 있는 후에 남녀(男女)가 있고, 남녀가 있는 후에 부부(夫婦)가 있고, 부부가 있는 후에 부자(父子)가 있고, 부자가 있는 후에 군신(君臣)이 있고, 군신이 있는 후에 상하(上下)가 있고, 상하가 있는 후에 예(禮)가 성립될 수 있다'고 전한다. 또한 [중용](中庸)에서는 '군신(君臣)·부자(父子)·부부(夫婦)·형제(兄弟)·붕우(朋友)' 다섯 가지를 천하에 두루 통하는 도리라고 했다. 이처럼 유교의 사상 속에서는 인간은 절대적인 개체로서 존재하는 것이 아니라 출발부터 부부(혹은 남녀), 부자, 군신, 형제, 붕우의 '관계'하에 놓여 있다. 동양의 '음양(陰陽)의 원리를 보더라도 모든 것은 개체로 존재하는 것이 아니라 어떤 식으로든 하나의 '관계' 속에서 정의되며 그러한 관계를 떠날 수가 없는 것이다. 이러한 관계는 사회를 이루고 유지하는 구성 요소가 되는 것이며 이때 수직적, 수평적 관계 또한 형성이 된다.

공자사상의 핵심이라고 볼 수 있는 '인(仁) 사상도 이러한 인간관계를 중심으로 전개되고 있으며, 개인의 삶과 행위는 그가 속한 공동체나 집단 속에서 다시금 재평가되는 사유(思惟)가 정착되어 왔다. 어의적으로 볼 때도 인(仁)은 인(人)과 이(二)가 합쳐진 글로서 두 사람 이상의 인간관계와 연관된다. 공자는 춘추전국시대 당시 귀족이나 지식인층이 서로 대립하고 사사로운 이익을 추구하며 주나라의 종법질서를 문란하게 하는 것을 보고, 仁의 실천을 통하여 그들이 명실상부한 군자가 되도록 하기 위해 仁 사상을 주창하였으며 군자는 생명을 바쳐서라도 仁을 실천해야 한다고 했다.<sup>7)</sup> 공자는 曾子에게 仁을 하나의 이치로서 설명할 수 있다고 했는데, 증자는 그것을 忠과 恕로 이해하고 있다. 忠은 남에게 진실한 것을 말하고 恕는 자신이 원하는 바가 아니면 남에게 행하지 않는 것이다. 仁이란 忠과 恕의 형식을 통하여 구체적으로 실천하는 인간이 자기 주위의 다른 사람과의 관계를 맺을 때 비로소 그 의미를 갖게 되는 것이다.<sup>8)</sup> 이러한 仁사상을 통해 본 유교의 인간권리론은 유교의 이상적인 인간상인 군자에서 나타나고 있듯이 타인의 입장이나 권리를 존중하고 배려하는 논의로 해석해 볼 수 있다.

또한 서구 사상에서는 개인의 권리를 추구하는 기재로서 자유(liberty)를 강조한 반면에 동양적 사유 속에서는 인간의 도덕성(virtue)에 바탕을 둔 의무(obligation)를 강조하는 경향이 있다. 개인의 권리를 중시하여 온 서구에서 '절대개인'은 곧

7) &lt;論語&gt;, 顏淵.

8) &lt;論語&gt;, 里仁.



‘절대자유’로 통한다. 하지만 동양의 유교 사상에서는 개인들 간의 상하 또는 수평적 관계와 질서 속에서 이루어지고 있는 명분 및 도덕적 의무를 먼저 주장하고 있다. “군주는 군주다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다”(君君臣臣父父子子)는 내용에서 알 수 있듯이 사람은 모름지기 마땅히 지켜야 할 바, 즉 윤리 혹은 ‘도덕’을 갖추어야 한다는 것이다(正名思想). 이러한 논리는 유교 사상의 중요한 핵을 이루고 있는 [孟子]의 오륜(五倫), 즉 ‘父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有序 朋友有信’이란 문구에서도 나타난다. 인간은 모름지기 자신의 권리를 논하기 이전에 자신이 해야 할 도리 혹은 의무(도덕)를 다해야 한다는 것이다.

이러한 인권관은 유교 특유의 정치사상으로 귀결된다. 공동체 사회내에서 지켜야 되는 가치와 덕목을 최우선으로 상정하고 추구하는 유교사상에서는 결코 절대적인 인권, 공동체보다 우선하는 권리, 사회 전체의 이익을 위해서라도 침해할 수 없는 신성 불가침의 개인영역이란 있을 수 없는 것이다(함재봉 1996, 117). 이에 반해 국가는 사회기강을 바로 세우고 국민들을 도덕적으로 계도하는 주체로서, 공공선을 추구함으로써, 가장 궁극적인 가치는 국가와 정부를 통하여 실현될 수 있다고 생각한 것이다. 문제는 이러한 ‘온순한 권위주의’(soft authoritarianism)는 고도로 엘리트 중심적인 유교적 정치 문화에서 비롯되었다는 것이다.<sup>9)</sup> 이들은 아시아식 민주주의가 정치지도자들의 합의구축(consensus-building) 이랄지 신뢰에 기반을 두며 그들의 정치적 목적이 ‘선한 정부’ 나 ‘사회정의’ 실현에 있다고 주장한다. 여기서 선한 정부란 자국민의 의식주 문제를 해결해 나가며 공동체의 안녕과 질서를 유지하는 정부를 말하는데 이러한 목적을 완수하기 위해 정치지도자들은 도덕적인 정당성을 가지고 정치권력을 행사해 나간다는 것이다(Kim, Y. M. 1997, 1121). 다시 말해서 유교정치사상은 국가는 근본적으로 선할 수 있다고, 그리고 선해야 한다고 생각하는 데서 출발하며 이 세상의 가장 궁극적인 가치는 국가와 정부를 통하여 실현될 수 있다고 생각하는 것이다. 하지만 서구의 민주주의 사상, 인권 사상은 근본적으로 국가와 정부를 불신하는 데서 출발하며 이에 따라 국가를 필요악 정도로 생각하는 근대의 사회계약론 및 자유주의 사상과 그 맥을 같이 하여 온 것이다. 정치 발전은 국가나 정부가 주도하는 것이 아니라 곧 국가나 정부와 근본적으로 구분되고 대립되는 개인의 인권의 확산을 통하여 이루어 질 수 있는 것이라고 믿어온 것이다.

9) ‘온순한 권위주의’(soft authoritarianism)에 대한 논의는 Woo-Cumings (1994) 와 Kim Y. M. (1997) 등에서 찾아볼 수 있다.

한편, 사회를 구성하는 데 있어서 서구 사회에서는 개인이 주축이 되는 사회계약(social contract)을 내세우는 반면에 동양의 유교 전통에서는 가족중심적 공동체 논리가 자리하고 있다. 서구 사상에서는 그 출발점이 ‘개인’이기 때문에 공동체 논리 역시 ‘개인’으로 환원된다. 다시 말하면, 공동체 내지 집단(혹은 사회)은 역시 그 자체가 가지고 있는 독자성보다는 개인의 집합체로서 혹은 개인들의 계약(contract)으로서 상대적인 의미에 불과한 것이다. 따라서 개인은 누구나 자신의 이익과 목적을 위해 노력하는 것이며 공동체 및 사회 역시 그러한 개인의 ‘최대 행복’을 위해 존재의 의미가 있는 것이다.

하지만 동양의 시각은 이와는 다르게 전개되고 있다. 사람은 태어나는 순간에 이미 가족을 비롯한 공동체의 구성원이 되기 때문에 공동체를 떠난 개인의 입장은 그만큼 제한적이다. 유교 사상하에서 가족은 자아와 사회 및 정치 세계를 이어주는 중요한 연결 고리로서 이해된다. [大學]의 8조목, 즉 ‘격물(格物), 치지(治知), 궁리(窮理), 정심(正心), 수신(修身), 제가(齊家), 치국(治國), 평천하(平天下)’에서 논의되는 것처럼 ‘... 자신의 덕을 먼저 닦고, 자신의 덕이 닦인 후에야 집안이 가지런해지고, 집안이 가지런해진 후에야 나라가 다스려지고, 나라가 다스려진 후에야 천하가 평안해 진다’고 하였다. 공자 사상의 핵심이라고 할 수 있는 仁을 구체적으로 실현하는 근본이 효(孝)와 제(悌)라는 점에도 주목해야 한다. 齊家が 治國으로 이어지듯이 유교의 가족윤리는 곧 정치 공동체(국가)의 윤리로 이어지고 있다. 따라서 국가의 윤리는 가족 윤리, 즉 孝와 悌를 모델로 삼고 있다고 볼 수 있는 것이다.

## 2. 민본(民本) 사상의 인권

서구의 인권 사상을 승계하고 발전시킨 이데올로기는 민주주의(democracy)로 집약이 되고 있으며, 동양의 유교 문화에서는 민본(民本) 사상을 인권 사상의 연원으로 설명하고 있다.

서양의 민주주의 원리는 앞에서 논의한 인간의 존엄성과 자유 및 권리에 따르는 사회 계약(social contract)에 중심을 두고 ‘인민에 의한 지배’요 인민들이 직접 정치과정에 참여하는 민주주의 제도화에 역점을 두고 있다. 특히 아래로부터의 끊임 없는 도전에 따라서 ‘선거권의 확대’ 및 ‘보통선거’ 제도의 확립 등에 그 발전의 근거를 두고 있다. ‘by the people, of the people, for the people’ 등의 구호가 암시하는 것처럼 서양에서의 민주주의 발전이 구체적으로 ‘인민에 의한, 인민에 의



한, 인민을 위한' 정치를 구현하기 위하여 끊임 없는 투쟁이 계속되어 왔다.

하지만 유교적 사유 하에서의 정치 발전은 '백성을 위한'(for the people) 정치라는 추상적 구호아래서 연속되어온 감이 없지 않다 (김석근 1999, 30). 유교의 '덕치(德治)' 이념은 본질적으로 통치자와 백성 사이에서 민(民)을 위한 정치와 통치자에 대한 민의 신뢰를 국가 존립의 기반으로 보고 있으며, 이 경우 통치자의 '도덕적 수양'이야말로 그들의 정치권력을 정당화 시키는 전제 조건이 된다. 민본사상의 연원은 <書經>에서 찾아지며 이후 공자를 거쳐 맹자에 이르는 先秦儒家思想에서 구체화되어 나타난다. <書經> 夏書에는 백성이 나라의 근본임을 밝히고 백성을 가까이 친애하고 하대해서는 안된다고 역설하고 있다. 그러면서 민의(民意)와 천의(天意)를 연결시킴으로써 백성이 근본임을 하늘과 관련지우고 있다.<sup>10)</sup> 군왕은 통치하는 데 있어서는 백성을 가장 먼저 고려해야 하며 백성을 보호하고 공양하는 것, 爲民을 실천해야 한다(爲民政治)는 것이며 위민을 하지 않는 군왕은 천의를 무시하는 것이 된다는 논리이다.

<書經>의 민본사상은 孔子와 孟子에 이르러 좀더 구체화된다. 특히 맹자는 군왕과 사직의 존립기반을 백성에서 구하고 있다. '백성이 가장 귀하고, 사직이 그 다음이며, 임금의 가장 나중이다'라고 주장했던 맹자는 백성을 사직보다 귀한 존재로, 또 백성이야말로 천자가 지위를 얻는 근원임을 말하고 있다.<sup>11)</sup> 따라서 통치권은 천명에 의해 부여되는 것이며 통치자 개인의 생각에 의해 결정될 수 없다고 못박고 있다. 심지어는 차세대의 통치자가 천명에 부합되는가 부합되지 않는가는 백성들의 뜻, 즉 민의에 의해 결정이 된다는 논리를 펴고 있다.<sup>12)</sup> 백성을 군왕의 정치 대상으로 중히 여기는 맹자의 입장은 임금이 백성들과 즐거움을 함께하는 與民同樂사상으로 표출되어 나타났으며, 군왕은 백성들의 안정된 경제생활(恒産)과 예의가 충만한 사회를 이끄는 것(恒心)이 王道이며 仁治임을 강조하고 있다. 이러한 민본 사상은 백성의 존귀성을 그만큼 강조하는 것으로서 백성의 존재를 왕이나 왕의 권력의 정체성과 연결지운다고 할 때 백성이 보다 인간답게 살 수 있는 가능성은 높아진다고 본다.

하지만 군자(君子)로서의 통치자의 도덕적 수양을 강조했을 뿐 백성을 위한 법적 제도적 장치를 이루는 데 실패했다는 점, 그리고 백성들은 태어나면서부터 지배질서에 대한 의식을 갖지 못하였으므로 지식인인 군자에 의해 통치되어야 한다

10) <書經> 夏書. "民之所欲天必從之,"

11) <孟子> 盡心 下. "民爲貴 社種次之 君爲輕,"

12) <孟子>, 萬章. "天與之 人與之, 故曰 天子不能以天下與人,"

는 식의 일반 백성의 정치 참여를 제한하고 엘리트 지배체제를 주장하였던 점에서 오늘날의 민주주의와는 거리가 있다. 즉 이론상으로는 '백성이 나라의 근본'(民惟邦本)이라는 민본사상은 '민심(民心)은 곧 천심(天心)'이라는 문구로 표현되어 왔으며 민심을 받아들이지 못하는 정치는 역성혁명으로 이어질 수 있다고까지 본다. 역성혁명론에 의하면, 만약 仁義를 위반하는 위정자가 있다면 마땅히 그를 추방해야 한다는 논리로서 군주 교체의 합당성까지 거론하고 있다.<sup>13)</sup>

유교의 전통을 계승하고 있는 조선조의 사상 체계에도 인간이 곧 우주의 기본적인 일원으로서 상호 조화를 이루고 있는 하나의 부분이라는 성격이 강하게 투영되어 있었다.<sup>14)</sup> 특히 주자(朱子)의 성리학(性理學)의 경우 인간 본연지성(本然之性)의 논의는 그러한 관념을 표출하고 있었다. 이 점에서 한국의 전통적인 사상에서도 인간이 우주의 일부로서 인간이 어느 정도 동등하다는 사교가 존재하고 있었던 것으로 평가된다. 주자학에서는 인간의 성(性)이 곧 이(理)를 구비하고 있으면서 보편성을 지니고 있다고 보았기 때문에 이것을 통해 인간에게 부여되는 봉건 도덕 규범이라는 것이 만인에게 공통적일 것이라는 판단도 가능하다.<sup>15)</sup> 하지만 理의 논리가 만인 평등의 속성을 지니고 있다고 추론하는 것은 무리이다. 왜냐하면 중국에서 주자 성리학이 발현되어 강조되던 시점에 理의 논리가 명분과 관련되어 당시 지배 구조의 성격을 일정하게 반영하기 위한 속성이었으며, 차등화를 정당화함으로써 사회적 불평등을 합리화 시켰기 때문이다.<sup>16)</sup> 이는 유가의 기본 지침인 仁 사상의 주류를 이어 받은 주자 성리학이 인간 차별을 합리화하고 있는 이중성을 엿볼 수 있는 부분이기도 하다. 주자 성리학에서는 인성(人性)에 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)이 있다고 보는데 주리론(朱理論)에서는 본연지성을 들어 도덕 규범의 보편 타당성과 절대성을 강조하는 논리로 인식하고 있으며, 아울러 기질지성과 관련해서는 기질의 차이에 의해 모든 사람이 성인과 보통 사람, 현명한 사람과 우둔한 사람으로 구별되어 사회 신분상의 차별성이 보편화될 수 있다는 논리를 펴고 있다. 인성에 차이가 있다는 입장은 지배 계층과 피지배 계층의 사회적

13) 제나라 선왕이 맹자에게 바른 정치에 대해 조언을 구했을 때, 맹자는 "仁義에 반하는 위정자를 죽이는 것은 필부(匹夫)를 죽이는 것과 같으므로 가능하다"고 대답한다. <孟子>, 梁惠王. "曰 賊仁者謂之賊 賊義者謂之殘 殘賊之人 謂之一夫 聞誅一夫 聞誅一夫 未聞弑君也."

14) 신기현. 1998. 『한국 정치의 쟁점과 방향』. 전북대 지방자치연구소 편. 36쪽.

15) 『朱子語類』 卷一 「理氣上」 "太極只是萬物之理... 未有天地先 畢竟是先有此理..."

16) 朱子의 제왕권의 권위를 形而上學적인 太極으로 상징화하였고, 지배와 피지배 사이의 차별 질서의 先在原理로서 이를 설정하여 君臣間, 貴庶間의 불평등 및 계급 질서의 불변을 정당화 하였다. 신기현. 1998. 앞의 책. 37쪽.



불평등이 사람의 타고난 기질에 의하여 선천적으로 운명지어진 것이라는 점을 강조하고 있다고 말할 수 있다.

이러한 주자 성리학의 인간 불평등관은 실학(實學)과 동학(東學)을 거치면서 사상의 변화를 경험하게 된다. 실학에서는 주리론에서 강조되는 보편적인 理의 주체 논리를 거부하고 인간의 사유 기능을 중시함으로써 인간성의 가변성을 중시하였으며, 동학(東學)에서는 한걸음 더 나아가 시천주(侍天主)의 논리, 즉 '인간이 한울'이라고 하는 인내천(人乃天)이나 인즉천(人即天) 사상으로 연결시키고 있다. 즉 동학에서는 만물에 천(天)이 내재하여 인간 세계에도 만인이 상하 귀천의 차별이 없이 모두 천이라는 인즉천의 명제를 도출시키고 있다.<sup>17)</sup>

이상의 민본주의 사상은 서구에서 발전되어온 시민·정치적 권리(仁사상) 및 사회·경제·문화적 권리(與民同樂, 恒産과 恒心 등) 논리와 일면 유사하다고 볼 수 있다. 하지만 이러한 민본주의 논리의 전통과는 달리 실질적 제도화의 실패로 인해 민(民)의 정치적 자각과 주체적인 정치참여는 이루어지지 못하였다는 한계가 있었다. 결국 유교의 민본사상은 민주주의 사상의 보완적인 메카니즘으로써 의미는 가지지만 현대적 의미의 인권 사상을 논의하기에는 상당한 거리가 있음을 알 수 있다.

#### IV. 동서양 인권 논쟁의 현대적 조명

##### 1. 최근 동서 인권 논쟁의 전개

'세계인권선언'의 근본 취지에도 불구하고 인권의 보편성(universalism)은 현재 인권의 전지구적 적용을 담보하고 있지 못하며, 최근에 그것은 '문화적 상대성'(cultural relativism)이라는 가치에 의해 도전 받고 있다. '세계인권선언'이 제정된 이래로 이슬람 근본주의를 중심으로 인권의 보편성에 대해 비판적 논의가 계속되어 왔는데, 주요 비판점은 인권은 서구문명의 산물일 뿐이며, 서구 문명적 특수성(예를 들면 지나친 개인주의)을 함유하고 있다는 것이다. 따라서 다른 세계의 문명적 특수성을 배제하고 있는 서구식 인권개념은 이미 보편적 개념이 아닌 특수한 개념일 뿐이라고 반박한다. 이러한 서구와 이슬람 세계와의 인권 논쟁은 최근 들

17) 여기서 동학의 논리는 유불선(儒佛仙)의 이론 체계를 동시에 수용하고 있음을 살펴볼 수 있는데, 유가의 기본적인 天의 논리, 理의 논리 외에도 도가(道家)의 인식과도 밀접한 관련이 있음을 알 수가 있다. 신기현, 앞의 책, 41쪽.

어 동아시아 여러 국가에서도 새로운 쟁점으로 부각되고 있다.

동아시아와 서구적 관점의 인권에 대한 논쟁은 1994년 「포린어페어스」(Foreign Affairs)에 실린 싱가포르 전 수상 이광요(李光耀, Lee Kuan Yew)와 당시 한국 야당의 지도자였던 김대중의 논쟁에서 정점을 이루고 있다. 당시의 논쟁의 배경은 1993년 3월의 방콕회의와 6월의 비엔나 세계인권회의에서 동서양간의 인권 문제에 대한 논쟁이 첨예화되면서 서구의 아시아에 대한 또 다른 시각의 관심이 부상하던 시기였다. 이는 특히 1993년 세계은행(World Bank)이 아시아 경제의 성공을 집중적으로 연구 보고한 보고서 [동아시아의 기적](The East Asian Miracle)을 발간하면서 더욱 가열이 되었다. 세계은행의 보고에 의하면, 일본으로부터 시작한 동아시아의 경제발전 모델이 한국 등 '4마리의 용'을 거쳐 말레이시아, 태국, 인도네시아, 중국 등 이른바 '4마리의 호랑이'로 파급되어 성공을 이루는 현상에 주목하고, 이것의 원인이 동아시아의 독특한 경제운영 방식에 있다는 주장을 펴면서 학계에 커다란 반향을 불러 일으켰다(World Bank, 1993).

한편 고도의 경제성장에 자신감을 얻은 동아시아의 국가들은 외교문제에 있어서도 미국 등 서구와의 관계에서 이전처럼 단지 끌려 다니지 않고 당당하게 접근하는 시도를 보였다.<sup>18)</sup> 이는 결국 이광요나 말레이시아 수상 마하티르 모하메드(Mahathir Mohamad)의 자주노선을 비롯한 '아시아적 가치'의 전면 부상과 더불어, 문화적 특수성과 서구식 인권의 보편주의와의 한판 승부를 예고하는 것이었다. 헌팅턴(Samuel P. Huntington)이 '제3의 물결'(The Third Wave)에서 시사했던 정치적 보편성과 '문명의 충돌'(The Clash of Civilization)에서 제기한 바 있는 문화적 특수성 사이의 긴장이 이미 동서양간에 표출되고 있는 것이다(Huntington, 1991 & 1993).

동아시아의 권위주의 지도자들은 그들의 인권 상황에 대한 서구의 비판에 대해서, 동아시아의 일천한 민주주의 역사를 구실 삼기도 한다. 예를 들면, 싱가포르 외무장관 원강생(Wong Kan Seng)은 1993년 비엔나 국제인권회의에서 행한 기조연설에서 역사적 사례를 들며 서구식 인권 논리에 대해 반박 논리를 폈다. 그의 주장을 간추리면, 비록 영국 의회에서 1215년에 대헌장(Magna Carta)을 인준을 했지만 영국 여성은 1928년에서야 투표권을 행사했고, 옥스브리지(Oxbridge) 대학 출신 졸업생이나 사업가들은 1948년까지 복수 투표권을 행사했다. 또한 미국에서

18) 예를 들면, 1994년에 벌어졌던 미-중간의 인권문제 갈등, 미-일 정상회담 등에서 동아시아 국가들은 아시아의 목소리를 내기 시작하였는데, 이러한 상황을 미국 언론계에서는 "상승하는 아시아, 오만한 서구에 'No'라고 말하기 시작"이라는 제목을 달고 논평을 내는 등 민감하게 반응했다. (Wall Street Journal, 1994. 4.13), 한상진, 1998, 63 재인용.



는 1920년에야 여성의 참정권을 허락했으며 1965년까지는 흑인들에게 투표 규제를 해왔던 점을 예로 들고 있다. 결국 영국에서는 대헌장이 발효된 후 733년이 지나서, 그리고 미국은 독립이 된 후 189년이 지나서야 오늘날의 민주주의와 같은 제도의 확립을 보았다. 따라서 이제 겨우 20, 30년의 일천한 민주주의 역사를 가지고 있는 개발 도상국들에게 오랜 역사를 통하여 발전되어 온 서구식 기준을 적용한다는 것은 논리에 어긋난다는 것이 원강생의 주장이다 (Chung 1999, 83-4).

한편, 인권의 보편성을 옹호하는 학자 및 정치가들(Donnely 1989, Kim 1994, Bell 1996 & 1999, Jones 1997, Sen 1997)은 세계는 시장경제와 민주주의로 통합되어 가고 있다는 전제하에 아시아에도 서구식 민주주의와 상통할 수 있는 문화적 뿌리가 있다고 주장한다. 유교, 불교, 도교, 동학 등 다양한 아시아 사상 속에서 찾아낸 인권존중과 민주주의의 뿌리를 통해, 이들은 민주주의 사상은 전세계적인 보편성을 가지며, 당연히 아시아도 이러한 추세에 맞춰서 민주주의를 적극적으로 옹호 발전 시켜 나가야 한다고 주장한다. 최근에 진행되고 있는 동서양간의 인권 논쟁을 부문별로 요약해 보면 <표1>과 같다.

<표1> 동서양 인권 논쟁의 개요

	서구적 접근	동아시아적 접근
사상적 배경	자유민주주의	유교 및 민본 사상
사회발전의 우선순위	정치발전	경제발전
인권주체의 강조부문	시민·정치적 권리	경제·사회·문화적 권리
인권적용의 우선순위	개인의 권리	공동체(집단)의 권리
인권의 지역 적용논리	보편주의	문화적 상대주의
인권홍정논리 수용	소극적(혹은 제한적) 수용	적극적(혹은 필수적) 수용
대표적 회의 혹은 선언	세계인권선언(1948), 비엔나 인권선언(1993)	방콕 인권선언 (1993)

자료: Chung, Young-Sun, 1999, 163 에서 재구성.

2. 개인과 공동체 논쟁

인권 사상의 보편성을 '서구적 가치'일 뿐이라고 반박하며 '문화적 상대주의'(cultural relativism)를 옹호하는 학자들은 각 나라의 문화 전통의 특수성을 강조하며, 각 나라의 인권 문제도 전통과 문화의 틀 안에서 해석이 되어야 한다고 주장한다. 따라서 동양의 인권 문제 역시 유교의 윤리와 전통을 바탕으로 한 공동체 중심 논리, 권리보다는 의무와 도덕의 우선을 강조하면서 서구와는 다른 차별

성을 시사하고 있다.<sup>19)</sup>

이러한 측면에서 개인의 권리를 중시한 서구의 인권 개념은 동아시아의 정치지도자에 의해서 충분한 공감대를 얻지는 못하였다. 동아시아의 정치 지도자들에게 있어서, 더 중요한 사실은 인간은 개인으로 존재하지만 집단의 성원으로서, 또는 사회적 관계 안에서 삶을 영위한다는 점을 강조한다. 예컨대 인권의 개념이 지나치게 개인성의 차원에만 치중하면, 그리하여 개인이 향유할 수 있는 권리의 법적 인 보장에만 관심을 쏟는다면, 다른 한 축인 사회성이 훼손된다는 것이다. 실제로 오늘날 미국 사회를 특징짓는 가족의 파괴, 마약과 범죄의 만연, 공동체의 해체 현상 등은 인권을 근본적으로 개인의 권리로 한정된 나머지 공동체를 연대와 협력으로 꾸려 가는 또 다른 인권의 차원을 무시한 결과라는 평가를 내리기도 한다(한상진 1996, 14). 동양의 입장에서 볼 때, 서구의 인권 원리는 권리를 개인에 속박시킴으로써, 그리고 개인을 세계의 중심에 놓음으로써 인간의 이기심만을 강화시켜왔다고 본다. 지나친 개인주의에 대한 집착은 인류 통합의 토대를 제공하기는 커녕 집단간, 국가간, 종교간의 갈등을 증폭시키는 유인을 제공할 뿐이라는 것이다. 결국 동아시아에서는 개인적 권리는 이기적이며 지양되어야 할 것으로 간주되어 왔다.

개인주의에 대한 반론으로서 공동체적 유대와 가치관의 중요성 및 권리와 책임의 균형적 조화의 필요성에 대한 인식과 논의는 오랜 역사를 가지고 있다. 공동체 중심주의는 근대 개인주의의 보편화에 따른 윤리적 토대의 상실, 즉 산업사회화에 따른 도덕 및 정치적 공동체의 와해와 이기적 개인주의의 팽배에 의한 원자화 등의 현상에 대한 불만의 이론적 표출이다. 공동체중심주의적 사상가들(A. MacIntyre, C. Taylor 등)은 따라서 정치적, 문화적 공동체를 "보다 통합된, 보다 상호적존적인, 그리고 개인의 삶에 의미를 부여하는, 정서적으로 풍요로운 장"으로서 재개념화하고 이를 이론 및 정치영역 모두에서 복원시키려 한다(Fowler 1991, 161; 유흥림 1999, 9).<sup>20)</sup> 이러한 목적을 위하여 이들은 대표적으로 아리스토텔레스

19) 이들은 특히 한 나라의 문화 전통은 객관적 상황의 변화에 대한 주체적 대응의 요구에 따라 그 내용과 형식이 얼마든지 변할 수 있다는 점을 거부한다. 따라서 모든 문화 전통은 유사성과 차별성, 계속성과 가변성의 양면성을 공유한다는 점에서 해석해 보면, 문화적 상대주의 입장은 특정한 문화 전통에서 드러나는 다양한 양상을 그 자체로서 모두 보편성에 대립하는 특수성의 표현으로 인식하고 있다. 박사명, 1999. "보편성과 특수성: 정치학적 지역 연구의 문제의식." 『한국정치학회보』 제 33집 1호. 참조.

20) 공동체중심주의에 대한 자세한 논의로는 다음의 글 참조. Alsdair MacIntyre. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; Charles Taylor. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.



텔레스, 루소, 헤겔 등의 사상으로부터 이론적 기초를 제공받고 있으며, 특히 토크빌(Alexis de Tocqueville)의 1830년대초 미국사회에 대한 고찰에서 많은 시사점을 제공받고 있다. 토크빌은 개인주의는 “각각의 시민으로 하여금 자신을 동료시민으로부터 고립시키고 가족과 친구들로 구성되는 좁은 사회로 후퇴하도록 만드는 냉정한 감성”이라고 주장한다 (Tocqueville 1969, 506). 따라서 토크빌은 개인들을 고립으로부터 탈출시켜 다시금 공동체적 삶의 장으로 끌어내는 사회적 기재와 관행에 관심을 갖는다. 이러한 토크빌의 주장이 반영된 공동체중심주의의 정치적 제안의 구체적 내용은 에치오니(Amitai Etzioni)와 갤스턴(William Galston) 등의 주도하에 작성되어 공표된 [공동체주의 강령 : 권리와 의무(The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities)]를 통해 알 수 있다 (Etzioni, ed. 1995, 11-23). [공동체주의 강령]의 대전제는 모든 미국인은 많은 공동체들(가족; 이웃; 사회적, 종교적, 인종적, 직업적 결사체들 및 정치공동체 등)의 구성원으로서 존재하며, 개인의 자유도 상호의존적이고 중첩된 이러한 공동체들의 틀을 벗어나서는 지속적으로 유지될 수 없다는 것이다. 이러한 공동체는 그 구성원들의 관심과 헌신적 기여가 없이는 유지될 수가 없으며, 따라서 개인의 권리는 공동체중심주의적 관점에 의거하지 않고는 오래 유지될 수 없고, 개인의 자유는 ‘시민사회의 제도들’을 적극적으로 유지하려는 노력에 의해 보장될 수 있다는 것이다(유홍림 1999, 14).

동아시아가 근래 인권 문제에 관하여 나름의 소리를 내기 시작한 것도 이런 측면과 연관이 있다. 인권을 보는 데 있어 서구 개인주의와는 달리, 동아시아에서는 집단 내지 공동체의 권리가 사회정의의 핵심으로 받아들여지고 강조됨에 따라서 집단권리가 개인의 권리를 압도하고 대체해 왔던 것이다.<sup>21)</sup>

개인주의를 추구하는 서구의 자유민주주의는 그동안 가족 및 공동체를 중시하는 아시아의 공동체중심주의(communitarianism)와 갈등을 빚으면서 논란을 거듭해 왔다. 역사적 시각으로 보면, 서방의 개인주의가 산업화 과정을 겪으면서 대단히 가변적이었던 만큼 동아시아의 공동체중심주의도 또한 가변적이었다. 동아시아 전역에 걸쳐 정치문화의 가장 두드러진 특징으로 강조되는 위계적이고 의존적인 후견-수혜(patron-client)관계에 기반한 정치문화는 자주 각국의 특수한 문화전통의 핵심적 속성으로도 인식된다. 사실 이러한 문화전통은 동아시아 뿐만 아니라 제3

21) 특히 권위주의 체제 하에서 이러한 공동체 권리의 관념은 개인의 권리를 강조하지 않은 채 공권력에 확고한 토대를 제공해 주었다. 공권력은 집단권리를 대리하는 것으로 여겨졌으나 실제로는 공권력이 집단권리를 정의했고 마침내 그것을 대체해 버렸던 것이다. 시아용. 1996. “정치참여: 신성한 의무인가, 개인의 권리인가.” 『계간사상』 겨울호. 130쪽.

세계 국가의 농업사회에서도 보편적인 현상이다. 이러한 전통은 산업화의 진전에 따라 사회이동이 가속화되면서 점차 변할 수 밖에 없는 현상이므로, 그에 관한 동아시아와 서구의 차별성도 절대적 본질의 문제가 아니라 상대적 정도의 차이에 불과한 것이라고 볼 수 있다. 따라서 서구 물질문명의 영향을 받아 가속화되고 있는 산업화와 도시화에 따라 전통적인 질서가 재편되고 있는 동아시아에서 전통적인 공동체중심주의만을 고집하는 것은 현실감이 떨어진다는 진단이 나오는 것도 이 때문이다.<sup>22)</sup> 개인의 정신적·물질적 자율성이 배제되는 전통적 공동체중심주의는 근본적인 재해석과 전면적 재구성이 전제되지 않는 이상 대안으로서의 가치가 인정되기 어려운 것이다.

개인주의이든 공동체중심주의이든 지배적 가치지향과 무관하게 특정의 정치체제가 적어도 민주주의의 범주에 포함되기 위해서는 민주주의로서의 일정한 보편성이 공유되지 않으면 안된다. 그렇지 않을 경우, 소위 ‘아시아적 민주주의’는 그 이론적 합리화의 가능성 여부와 무관하게 현실적으로 ‘아시아적 권위주의’의 동의어로 전락하게 된다(Bell, et al. 1995). 예컨대 아시아적 민주주의의 주요한 특징으로서 자주 지적되는 가족주의, 은정주의(paternalism), 후견주의(clientelism), 위계주의, 지배정당, 조합주의(corporatism), 국가주의, 집단주의 등은 사실상 ‘아시아적 권위주의’의 특징과 차별화되기 어려운 실상이다(박사명 1999, 74). 예를 들면, 가족주의는 부모와 자식간의 또는 형과 아우간의 계서적 상하관계를 기초로 하는 것이다. 가장의 권위는 가족 구성원에게는 거의 절대적이었으며 자식의 부모에 대한 또는 아우의 형에 대한 어떠한 권위의 도전도 이루어질 수 없었다. 유교질서 속에서는 이러한 계층적 체계를 지닌 가족관계가 그대로 사회조직으로 확대되었으며, 따라서 사회조직도 결국 가정의 위계적 계층질서의 연장이었다고 할 수 있다. 또한 지나친 공동체 중심 논리는 사회의 병폐를 조장하여 왔음을 부인할 수 없다. 한국에서의 학연, 지연, 혈연에 의해 결성되는 이기적 집단주의, 그리고 기업처럼 가장 합리적인 조직 구성을 해야 하는 조직제도 가족주의 구성을 벗어나지 못하는 등 그 태생적 한계를 벗어나지 못하고 있는 것이다 (한상범 1985, 317-318). 이러한 환경에서는 개인주의나 평등주의의 사고가 발달할 여지가 없게 되고, 사회 구성원 간의 자유로운 토론이나 의견 개진을 통해서 합의를 이루어 가는 과정이 형성되기 어렵기 때문에 현대적 의미의 민주주의와는 상당한 거리를 가진다.

민주적 시민 개념과 관련하여 롤즈(1993)는 “질서 정연한 사회”(a well-ordered

22) 이에 대한 논의로는 박사명. 1999. “보편성과 특수성: 정치학적 지역연구의 문제의식.” 『한국정치학회보』 제33집 1호 참조.



society)의 의미란 정의에 대한 합리적 견해를 모든 개인이 자발적으로 합의를 통해 수용하고, 이러한 정의의 원리가 공적 기본구조에 실현되는 사회로 본다. 롤즈는 감성에 의존하는 공동체적 귀속감과 통합은 자유민주적 권리에 근거하는 입헌주의적 통합과는 다르며, 공동체적 통합은 기본적 민주주의의 원리에 의해 정당화될 수 없음을 강조한다(유홍림 1999, 8).

### 3. 인권 흥정 논리

사실 1960년대와 1970년대의 근대화를 겪는 동안 단기간의 인권 희생은 한 나라의 경제 발전 및 사회 질서 확립을 위해서 필수적이라는 인권 흥정 논리가 유행하였다. 1980년대에 들어서서도 사회 보장에 대한 관심이 조금 늘었을지언정 이러한 관념은 일부 개발 도상국들에 의해서 폭넓게 인식되어 왔다(Donnely, 1989, 163). 특히 권위주의 지도자들은 국가주도의 '경제성장 우선'(growth-first)정책이 제 3세계 국가들에게 있어서 자유를 유지하고 신장시키는데 중요한 역할을 해왔으며, 인권 문제는 오히려 충실한 경제발전을 파기하거나 위협하는 요소라고 주장했다. 경제성장 우선 논리는 경제성장이 가속화되는 한 모든 것(심지어는 절대적 빈곤 및 상대적 빈곤마저도)이 해결되리라는 가정을 전제로 한다. 도넬리는 이러한 무분별한 성장 우선 논리는 "비극적으로 잘못 유도되고 있는" 것이라고 비판한다(Donnely, 1989, 165-166).

결국 인권탄압은 정치안정이나 경제발전이라는 명분아래 권력과 정치적 이해에 기반을 둔 전략적 선택일 뿐인 것이다. "가난이 모든 자유의 걸림돌"이라며 경제적 번영만이 인간 존중을 위한 기본 전제조건이라고 내세우는 동아시아의 권력자들의 주장은 결국 "일부 선택된 소수의 권력 독점을 정당화시키며 일반 국민들의 정치참여를 제한"하는데 그 초점이 있다는 평가가 지배적이다(Caballero-Anthony, 1995, 43).

시민·정치적 권리를 억압하는 권위주의 정부가 경제성장에서 어느 정도 성공적인가? 세계 여러 대륙의 권위주의 체제의 경제 성장에 대한 국제 비교를 해온 연구 결과들에 의하면 둘 사이에는 유의미한 상관관계가 없다는 것이 정설이다(Sen 1997 & 1998). 즉 인권 억압적 권위주의 정부가 경제 성장에 성공한 어떤 일관된 내적 이유도 발견되지 않는다는 것이다. 반대로 이런 체제가 오래 지속된 곳에서는 거의 예외 없이 부정부패의 만연, 정부의 책임성 결여, 부의 집중화 및 빈부격차의 심화와 같은 부작용이 발견된다. 즉별적 연줄망이 성행하여 정책 형성의

투명성이 저조한 것도 특징이다. 이런 요인들이 한때 성장인 것처럼 보였던 권위주의 체제의 경제적 잠재력마저 감식해 버린 경우가 허다하다(한상진 1996, 16). 실제로 권위주의는 경제개발에 필요한 것이 아니라 독재권력의 현상유지를 위해서 필요한 것일 뿐이다.

경제발전을 위해 시민·정치적 권리의 제한과 유보가 필요하다는 주장은 이 권리가 남용되어 극심한 사회적 혼란이나 국가위기가 초래되는 경우에 한시적으로 정당성을 얻을지도 모른다. 하지만 이러한 위기가 해소되면 인권억압의 이유가 사라진다는 점에서 극히 불완전하다. 따라서 '경제발전을 위해서는 인권과 민주주의의 희생이 불가피하다'는 통념은 경험적 근거가 빈약하며 경계되어야 한다(한상진 1996, 14). 한국을 비롯한 세계의 인권사의 면면을 살펴보면, 경제성장 목표가 이루어진다고 해서 시민·정치적 권리가 보장된다는 논리는 허구로 가득 차 있음을 알 수가 있다. 권위주의 지도자들은 경제성장 전략의 성공적 추진을 위해서 시민들의 희생이 불가피하다든지, 혹은 '법과 질서'의 확립을 위해서 필수적이라든지 하는 식의 논리를 내세우며 그들의 권력의 영속을 추구해 온 경우가 훨씬 많은 것이다.

### 4. 아시아적 가치와 신자유주의

최근의 '아시아적 가치' 논쟁은 동아시아에 IMF 체제를 물고 온 1997년 경제위기를 기점으로 논의의 성격을 달리하고 있다. IMF 이전의 아시아적 가치에 대한 논의는 주로 경제 성장에 자신감을 얻은 동아시아의 서구식 가치에 대한 도전이라는 개념으로 전개되고 있으며, IMF 이후의 논쟁은 동아시아 경제 위기에 따른 서구의 냉소와 아울러 이에 따른 동아시아의 국가들의 반발 및 자성이 함께 어우러지는 차원에서 논의가 진행되고 있다. 동아시아의 경제위기에 대한 서구의 냉소적 시각을 보면, 가족주의 등의 유교적 가치가 배태한 정경유착과 인치가 경제위기를 가져온 주범이라는 것이다. 따라서 동아시아의 경제발전은 애초부터 한계를 안고 있었고, 최근의 경제위기는 운명적이라는 '유교 폐해론'이 다시금 머리를 들고 있는 것이다.<sup>23)</sup> 서구 학자들은 70·80년대에는 동아시아의 비약적 경제발전이 근

23) 서구의 이러한 접근에 비판적인 논객들은 이러한 유교의 폐해론을 헤겔, 마르크스, 베버, 파슨스 등으로 이어진 서구 지식인들의 아시아 열등관을 변안한 것이라고 평가한다. 일례로, 일찍이 베버는 "유교야말로 자본주의 발전에 필요한 근본요소들이 가장 결여된 전통"이라며 유교의 비경제적 비합리성을 꼬집어 혹평한 적이 있었다. 한겨레신문, 1999년 3월 8일자 참조.



면·검약·협동과 같은 유교 도덕과 기강에 힘입었다는 '유교 동인론'을 전개한 바 있었다(Korzec, 1999; Li, 1999). 따라서 최근의 아시아적 가치론을 비판하면서 유교폐해론을 강론하는 것은 유교동인론을 정면으로 뒤집는 것이다.<sup>24)</sup>

이러한 서구의 냉소적 시각은 두 가지 방향에서 논의되어질 수 있다. 먼저, 서구의 지적을 겸허하게 받아들이고 아시아적 가치가 권위주의랄지 개발독재의 선봉으로 서는 것은 경계해야 할 필요가 있다고 본다. IMF 이전에 기세 등등하던 동아시아의 대 서구 반격이 사실상 자국내의 개발 독재 및 권위주의를 합리화시키는 방향으로 전개되었던 것이 사실이다. 이러한 경우에 동아시아 국가들이 '아시아적 가치'를 운운하며 서구의 인권 문제 간섭에 대해 '주권간섭' 등의 논리를 가지고 비판하는 것은 자체의 모순에 빠지며 설득력을 잃게 된다.

그와는 반대로 아시아적 가치에 대한 논의가 서구의 시장경제 논리에 휩쓸려 동아시아 '기죽이기' 식으로 전개된다면 이는 서구의 우월주의 및 제국주의의 한 보기로서 경계되어야 한다. 즉, 아시아가 발전한다 싶으면 서구의 경계심을 자극하기 위해서, 아시아가 위기다 싶으면 시장주의를 주입시키기 위해서 서구식의 자의적인 잣대를 들이대는 것은 아닌 가 하는 서구의 이중성에 대해 의구심을 가져야 한다 (이승환 1998, 118-119). 이른바 최근에 세계적으로 유행하고 있는 신자유주의(neoliberalism)에 대한 경계가 필요하다는 것이다.<sup>25)</sup> 신자유주의적 정책은 자본의 무제한적이고 조절되지 않은 국제적 이동을 통한 초국적기업으로의 자본 집중화 현상을 낳게 되며, 이들에게는 자본의 자율성만 강조할 뿐 노동자나 시민의 인권은 고려의 대상이 되지 않는다. 따라서 현재 진행되고 있는 세계경제의 구조조정에 따라 국가는 자국민의 복지비용 삭감, 외국 자본 유치와 산업 경쟁력 제고를 위한 임금삭감 및 노동자와 민중의 권리를 억압하는 조치를 취하게 되며 이에 따른 인권 유린도 무시할 수 없는 것이다.<sup>26)</sup> 신자유주의의 가장 큰 한계는 정치적

24) '유교동인론' 및 '유교폐해론'과 관련하여 후쿠야마(Francis Fukuyama)와 같은 학자들은 아시아적 가치는 정치나 경제와 무관하며, 이를 정치·경제의 성공 및 실패와 연결시키는 것은 무모한 시도라고 밝히고 있다. Francis Fukuyama. 1998. "Asian Values and the Asian Crisis," *Commentary*, Vol. 105, No. 2.

25) 신자유주의적 세계화는 미국에서는 레이거노믹스가, 영국에서는 대처리즘이 승리하면서 지금까지 국제경제의 주류를 이루어왔다. 신자유주의적 세계화 정책은 개별 국가에 대해서는 무역자유화, 투자장벽 철폐, 국영기업의 민영화, 국제 금융기관의 차관 조건을 통해 부과되는 구조조정 프로그램을 통해 추구되었고, 이러한 각각의 프로그램은 다자간 협상 차원에서는 WTO, NAFTA, APEC과 같은 지역 무역기구나 IMF, IBRD, World Bank 등의 국제금융 기구를 통해 추구되었다.

26) 이처럼 외채와 신자유주의 경제정책은 구조조정 프로그램의 원동력이자 경제적 불평등의

도구화하려는 경향에서 발견되며, 정치의 기초를 '사적 개인'으로 설정함에 따라 '공공영역', '공공선', 민주적 가치를 지향하는 '공적 자율성'의 개념에 대한 규범적 이해를 불가능하게 만든다(유홍립 1999, 24). 신자유주의 논리에 따른 이러한 서구의 의도는 세계시장을 상당부분 잠식한 아시아의 국가주도형 발전모델을 해체시키려는 음모일 수도 있다. '이단의 길'을 가기로 작정한 말레이시아의 총리 마하티르 모하메드의 논리가 '아시아적 가치'를 신봉하는 여러 아시아 나라의 인기를 얻고 있는 것도 이러한 논리의 귀결이다.<sup>27)</sup>

## V. 아시아적 가치의 비판적 수용

이상에서 살펴 본 것처럼 국제적으로 알려진 인권 목록에는 수세기 동안 서구와 아시아 사회 모두에서 추구해 온 인권에 관한 수많은 가치들이 있다. 그러나 그러한 가치 추구하고 실질적 인권 보장과는 차이가 있다.

국제적으로 1960년대까지 인권은 주로 '빈곤'이라고 하는 경제적인 장애요소가 제거되면 서구와 같이 확보되리라고 하는 낙관주의가 지배하기도 했고, 지금도 인권보다 경제가 우선한다는 정치논리의 현실주의가 팽배하고 있으나, 70년대 이후의 급격한 경제 성장에도 불구하고 그 내실이 다국적 기업을 포함한 소수 독점제벌에 의한 것이었고 독재정부는 그것과 철저히 결탁된다는 점에서, 여전히 인권이 탄압되고 있는 상황에 직면하여 그러한 낙관주의나 현실주의는 신뢰성을 잃게 되었다(박홍규 1995, 130). 도리어 그러한 성격의 경제 성장과 함께 인권침해, 특히 노동자의 인권침해는 더욱 교묘하게 나타나고 있고, 심지어는 경제성장 자체가 인권탄압을 정당화하는 구호로 악용되어 왔다. 최근에는 국제화 또는 세계화라는 이름으로 정당화되고 있으며 IMF 체제를 겪으면서 대량 실업 등, 또 다른 모습으로 인권을 유린하는 사례가 발생하고 있음을 본다.

구조적 원인이다. 국제 엠네스티를 비롯해서 많은 인권단체들이 '구조조정과 인권의 종합적 보장'이 양립할 수 없다고 선언하는 이유는, 이처럼 인권적 시각으로 구조조정 프로그램을 보면 그것이 인권의 존립 자체를 위협할 정도로 반인권적이기 때문이다. 이대훈, 1998, 94-95.

27) 마하티르 모하메드 총리는 '한국경제신문' 1998년 10월 23일에 기고한 '아시아적 가치' 라는 글에서 왜 말레이시아가 국제 사회의 비난을 무릅쓰며 자주노선을 채택했는지를 설명한다. 그는 아시아의 경제위기는 "유교의 폐해"에서 비롯된 것이 아니라, 자본주의 시장경제를 빌미삼은 천여명의 서구 환투기꾼의 부도덕성에서 비롯된 것이며 IMF의 천편일률적인 처방은 오히려 아시아 경제위기를 악화시켰을 뿐이라고 주장하였다. 한국경제신문, 1998년 10월 23일 자 참조.



인권이란 서구적인 개념이므로 아시아에는 필요없다거나 아시아의 그것은 서구와 다르다고 하는 것은 인종주의적 뉘앙스에 불과하다. 물론 아시아적 가치의 긍정적인 측면까지 전부 부인할 수는 없다. 서구의 오리엔탈리즘적인 문화제국주의에 대한 경계를 계속해야 되고 문화의 상대성은 일면 존중되어야 한다. 하지만 '인권'이라고 하는 가치의 보편성은 결코 무시될 수 없다. 동아시아의 권위주의 집권 세력들은 자국의 문화적 전통을 계승하고 있다기보다는 정치적 이해에 따라 의도적으로 그 전통을 이용하며 의도적으로 상징조작하고 있다고 봐야 한다. 최근 논쟁을 거듭하고 있는 인권부문에 대한 아시아적 가치론은 보편성을 결여하고 있으며 보편성을 결여한 아시아적 가치는 '인권의 보편성'이란 대전제로부터 자유로울 수 없었다.

고대 및 중세를 거치면서 전통을 겪어온 서구 사회와 마찬가지로 전통적인 아시아 사회에서도 '인권'의 개념은 존재했었다. 그러나 이러한 개념이 인간의 존엄성을 실현하는 단계로서, 예를 들면 복지 혹은 재화와 서비스 같은 기회의 향유로 이어질 수 있는 제도화에 이르지 못하는 못했다. 예를 들면, 동양의 천명(天命) 이론에서는 정치권력을 조화와 질서, 번영을 보증하기 위해 하늘이 내린 것으로 보았다. 그러나 이러한 천명 이론은 백성들이 갖는 양도 불가능한 권리에 기초한 것은 아니었다. 동양의 개인은 가족, 집단 및 국가 등 공동체의 성원으로서 권리를 가진다. 그러나 유교 사회에서 허용한 정치적 권리의 목적은 국가를 상대로 개인의 권리를 옹호하기 위한 것이라기 보다는 국가를 보다 효율적으로 강화하는 것이었다고 보아야 한다. 결국 유교 사회에서는 개인의 권리 실현보다는 '공동체에 대한 의무 이행'이라는 점이 훨씬 부각되었던 것이다. 유교 전통의 문화 유산과 인권과의 양립을 시도하려는 노력은 여기서 일정한 한계에 부딪히게 된다.

단지 인간이기 때문에 갖는 모든 사람들의 평등하고 양도 불가능한 권리인 인권은 독특한 사회적·정치적 산물이다. 인권 사상과 실천은 서구에서 시작된 단지 하나의 역사적 사실일 수도 있다. 하지만 인권 사상이 서구에서 정립되기 시작한 것은 서구 전통 사회가 동양 사회보다 문화적으로 우월하기 때문에 나타난 현상은 아니다. 단지 역사적으로 볼 때 서구 사회에서 먼저 인권 문제가 제도화의 단계에 이른 것은 그 곳에서 자유 민주주의 사상으로 무장된 근대 국가가 먼저 출현하였으며 자본주의가 먼저 닦을 내린 덕일 뿐이다. 서구의 정치제도와 과학이 버젓이 우리 사회에 깊숙이 침투해 있지만 이는 단지 서구의 산물이기 때문에 우리의 것과 융화가 될 수 없는 것은 아니다. 따라서 '인권'의 역사적 기원이 서구이기 때문에 이를 단지 서구의 산물로 치부해 버리고 답을 쌓는 것은 논란의 여지가 있다.

세계 각국의 문화적 다양성은 존중되어야 하지만 국제적으로 승인된 인권의 적용 가능성 여부를 '문화적 특수성'과 결부시켜 비판하는 것은 한계가 있는 것이다.<sup>28)</sup>

하지만 그렇다고 서구 인권사상만을 보편적 사상이라고 강조하는 일부 학자들이 비판하는 것처럼 아시아의 유교사상이 전반적으로 개인의 인권침해를 용인하는 것은 아니다. 비록 서구 사상 속에서 큰 줄기를 형성하고 있는 '절대 개인'의 존재론적 의미를 찾기는 어려울지 몰라도, 정치와 경제, 나아가서 안보 문제마저도 공동체중심주의의 윤리와 도덕에 귀속시키는 유교체제가 인권유린을 조장한다는 것은 어불성설이다. '인치'와 '덕치', '위민사상'과 '민본주의' 그리고 '인내천' 사상 등 동양의 인권 사상 속에서 인권 유린을 용인하거나 조장하는 요소는 찾아볼 수 없다. 서구의 민주주의와 유사한 민본주의를 계승하고 있는 오늘날의 유교는 민주주의 발전에 긍정적인 기제로서 작용할 수 있다. 유교가 가부장제의 강조 등에 따른 권위주의의 정당화 등, 현대 민주주의 정체에 부적합한 요소를 내포하고 있는 것은 부정할 수 없는 사실이지만, 동전의 양면과도 같이 긍정적인 요소 또한 함께 갖고 있다. 따라서 전통적 가치 중에서 현대 사회에 맞지 않는 부분은 과감히 수정하여야 하지만 현대 사회에서도 제대로 발휘되기만 하면 서구적 가치보다도 월등하게 순기능을 발휘할 수 있는 가치와 덕목은 마땅히 계승 발전시켜야 하는 것이다. 지나치게 개인주의화되고 물질주의로 흐르는 자본주의의 병폐를 치유하기 위한 보완책으로 소중한 전통적 가치들을 비판적으로 계승해야 하는 것이다. 이를 위하여 우리에게 시급히 요구되는 것은 전통적 가치들이 유효하게 효력을 발휘할 수 있는 영역과 그렇지 않은 영역을 현대사회에 맞게 '재구획'(re-demarcation) 하고, 법과 정책 등의 사회적 장치를 통하여 '제도화'(institutionalization) 하는 노력이다 (이승환 1999, 52). 서구 사회에서 강조되어온 개인의 존엄성을 비롯한 민주주의 논리는 동양 사회에서도 존중되어야 하는 가치 덕목이며, 동양에서 주요 가치 덕목으로 삼고 있는 효 및 형제애를 포함한 가족주의, 공동 사회를 위한 윤리 강령 등은 서구 사회에서도 심층적인 재조명이 이루어지고 있다.<sup>29)</sup> 동양사상의 장

28) 사실 동아시아 측의 주장 속에도 인권의 보편성은 내재되어 있다. 예를 들면, 1993년 아시아 국가들이 모여 채택한 방콕선언 제 8장에도 인권은 '근본적으로 보편적(universal in nature)'이라고 명시하고 있으며, '국제규범의 역동적이고 변화하는 과정'이란 맥락에서 받아들여져야 한다고 규정하고 있다. 문제는 어떤 특정의 권리가 다른 권리를 보호하기 위해서 희생이 되어야 한다는 논리에 대한 양측의 시각차라고 볼 수 있다. 여기에 덧붙여 동아시아는 나름대로의 특수한 환경에 처해 있기 때문에 동아시아 자체의 인권 기준을 따로 설정하고 이에 따른 제반 정책을 수립해 나가야 한다는 문화적 상대주의(cultural relativism) 입장에 대한 옹호 문제이다.

29) 유교 사상과 서구 인권 사상과의 조화 및 양립을 위한 시도에 관한 연구는 Tu Weiming.



점과 서구 사상의 장점을 조화시킨 동서 융합(joining East and West)의 새로운 인권 사상의 정립을 위한 시도가 절실한 시점인 것이다.

결론적으로 유교사상에서 비롯된 아시아적 가치론이 동양과 서양을 가르고, 민주주의와 인권을 유보하는 근거가 될 수는 없다. 사실 '아시아적 인권'이니 '아시아적 민주주의'니 '아시아적 공동체주의'니 하는 주장은 일부 권위주의 정권 담당자들의 편의에 따라 가공된 관념일 뿐이지 결코 일반 민중들의 주장은 아니다. 각 나라와 민족은 고유한 문화에 기초한 인권관을 가질 수는 있겠지만, 그렇다고 실제 자행되는 고문, 불법구속, 차별, 탄압 및 학살 등의 인권 유린을 정당화할 수는 없다. '세계화'와 '전자민주주의'라는 용어가 우리 귀에 낯설지 않듯이 국경을 넘나드는 자유로운 정보의 흐름 속에서 한 나라가 인권억압과 같은 수단을 통하여 국가를 관리한다는 것은 사실상 불가능해지고 있다. 동아시아도 물론 예외가 될 수는 없다. 일부 동아시아 권위주의 지도자들이 주장하는 아시아 이질론은 유교적 가치에 민권과 자유가 내재되어 있다는 점을 고의적으로 무시한 또 하나의 지적 함정이며 동시에 이러한 시대의 흐름에 역행하는 시대착오적인 발상이라 할 수 있다.

문민정부의 시작과 더불어 정권의 민간이양이 시작되었고 '인권 정부'로 자처하는 국민의 정부가 들어서면서 이제 한국에도 제도적 내지는 형식(혹은 절차)적인 민주화는 어느 정도 이루어지고 있다고 본다. 그러나 사회 곳곳에 만연해 있는 인권 탄압 및 인권 유린의 요소가 잔재하는 한 한국의 민주주의는 아직은 걸음마 단계에 불과하다고 본다. 절차적으로는 사회의 탈권위주의화가 이루어지고 있지만 탈권위주의가 곧바로 민주주의의 실현을 보장해 주지는 않으며 '제도'와 '현실'간의 괴리로 인한 사고의 대립 및 갈등이 계속되고 있는 것이 현 단계 한국의 민주주의 및 인권의 현주소이다. 그래서 고민은 깊어 간다. 노동자 쪽에 기울어진 고통 분담, 가정 파괴, 중산층 붕괴 조짐, 그리고 그 결과로 나타나고 있는(이른바 '20대 80사회'라는 최근의 유행어가 시사하듯이) 빈익빈 부익부 현상을 이대로 방치해서는 인권의 근본 이념을 달성하기는 요원할 뿐만 아니라 자칫 민주주의의 기반마저 위협받을 것이기 때문이다.<sup>30)</sup>

이제 우리는 20세기의 이데올로기 전쟁을 마감하고 새로운 21세기를 시작하고

1998 & 1999. 글 참조.

30) 1999년 4월부터 9월까지 참여연대와 UNDP가 공동으로 조사한 바에 따르면, 상위 20% 소득자와 하위 20% 소득자와의 격차는 97년도보다 98년도에 더 큰 편차로 나타나고 있음을 보여 준다. 특히 우리 국민의 약 25%인 1000만여명이 최저생계비(월 23만원) 이하의 생활을 하고 있다는 사실은 현재의 우리 나라의 경제 실상을 설명해 주는 지표이다.

있다. 빛나는 문화 유산을 가진 아시아적 가치가 새로운 시대에도 더 이상 '개발 독재'란 상품을 포장하는 도구로 사용되어서는 안되며 새로운 각도에서 재조명이 이루어져야 한다. 아시아적 가치가 정치적 탄압을 자행하는 권위주의의 변명으로 이용되어서는 안되지만 한편으로는 자유민주주의와 서구식 자본주의에 대한 심도 있는 비판과 재평가의 기회를 제공하여 준 것만은 사실이다. 탈냉전 시대에 이르러 공산주의와 사회주의가 자본주의와 개인주의에 대한 건설적인 사상적, 체제적 근거를 더 이상 제공하여 주지 못하고 있는 현시점에서 아시아적 가치에 대한 건설적인 논쟁은 새롭고 창조적인 사상논쟁의 계기를 마련해 줄 수도 있다. 이러한 논쟁의 기본 방향은, 서구 사상의 동양적인 조화, 또는 동서양 문화의 장점을 서로 융화시키며, 인간 중심의 논리로 전개될 때 바람직한 인권 담론은 더욱 그 지평을 열어 갈 수 있을 것이다.

<참고문헌>

1. 김석근. 1999. "한국의 전통사상과 자유민주주의 : 유교와 근대의 만남과 갈등". 김석근 외 편, 『한국의 자유민주주의』. 서울: 인간사랑.
2. 민주사회를 위한 변호사 모임·한국기독교협의회. 1992. 『남한의 인권』. 유엔인권 위원회 보고서.
3. 박사명. 1999. "보편성과 특수성: 정치학적 지역연구의 문제의식." 『한국정치학회보』 제33집 1호.
4. 박홍규. 1995. "개발독재와 인권." 『탈냉전 신국제질서와 인권: 국가 안보와 인간 안보』 한국인권단체협의회, 해방. 분단 50주년 기념 국가보안법 심포지움.
5. 시아용. 1996. "정치참여: 신성한 의무인가, 개인의 권리인가." 『계간사상』 겨울호
6. 신기현. 1998. 『한국정치의 쟁점과 방향』. 전북대 지방자치 연구소.
7. 유네스코한국위원회. 1995. 『인권이란 무엇인가』. 서울: 오름
8. 유홍림. 1999. "현대 자유주의 정치사상에 대한 재구성적 이해." 한국정치학회 연례 학술회의 발표논문.
9. 이대훈. 1998. 『세계의 화두』. 서울: 개마고원.
10. 이승환. 1998. "유교와 인권: 상호보완과 필요성에 대하여." 한상진 편, 『현대사회와 인권』. 서울: 나남출판.
11. \_\_\_\_\_. 1999. "전통의 이상인격과 천민자본주의적 변용," 『사회비평』 제22호. 겨울호.
12. 전정희. 1999. "공자의 정치사상과 민주주의." 『정치정보연구』 제2권 2호. 한국 정치·정보학회.



13. 정영선. 1999. "동아시아 인권과 국가 경제 성장 논리: 인권 논의의 '아시아적 가치' 비판을 중심으로." 『정치정보연구』 제2권 2호. 한국정치·정보학회.
14. 조희연. 1998. 『한국의 민주주의와 사회운동』. 서울: 당대
15. 한상범. 1985. 『기본적 인권』. 서울: 정음사.
16. 한상진. 1996. "인권 논의에서 왜 동아시아가 중요한가." 『계간사상』 겨울호.
17. \_\_\_\_\_ 편. 1998. 『동양의 눈으로 세계를 향하여』. 서울: 나남출판.
18. 함재봉. 1996. "유교전통과 인권사상." 『계간사상』 겨울호.
19. 한국경제신문. 1998년 10월 23일자.
20. 한겨레신문. 1999년 3월 8일자.
21. 『易經』
22. 『朱子語類』
23. 『中庸』
24. 『孟子』
25. 『大學』
26. 『論語』
27. 『書經』
28. Bell, Daniel A. et al. 1995. *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*. New York: St. Martin's Press.
29. \_\_\_\_\_. 1996. "The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue." *Human Rights Quarterly*, Vol. 18, No.3.
30. \_\_\_\_\_. 1999. "Which Rights are Universal." *Political Theory*. Vol. 27. No. 6.
31. Caballero-Anthony, Mely. 1995. "Human Rights, Economic Change and Political Development: A Southeast Asian Perspectives." in Tang ed., *Human Rights and International Relations in the Asia Pacific*. New York: Printer.
32. Chung, Young-Sun. 1999. *Asian Perspectives on Human Rights and Trade-off Thesis*. Ph. D. Dissertation. The University of Tennessee.
33. Etzioni, Amitai, ed. 1995. *Rights and Common Good*. New York: St. Martin's.
34. Donnelly, Jack. 1989. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
35. Forsythe, David P. 1991. *The Internationalization of Human Rights*, Lexington, Mass.: Lexington Books.
36. Fukuyama, Francis. 1998. "Asian Values and the Asian Crisis."

- \_\_\_\_\_ *Commentary*. Vol. 105, No. 2.
37. Huntington, Samuel P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press..
38. \_\_\_\_\_. 1993. "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs*, Vol. 72. No. 3.
39. \_\_\_\_\_. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
40. Jones, Sidney. 1996. "Asian Human Rights, Economic Growth, and United States Policy." *Current History*, Vol. 95.
41. Jones, Sidney. 1997. "The Role of Commercial Diplomacy: Human Rights in Asia." *Current*, No. 390.
42. Kagan, Robert. 1998. "What Korea Teaches." *The New Republic*. Vol. 218, No. 10.
43. Kim, Dae Jung. 1994. "Is Culture Destiny?" *Foreign Affairs*, Vol. 73, No. 6.
44. Kim, Yung-Myung. 1997. "Asian Style Democracy: A Critique from East Asia." *Asian Survey*, Vol. 37, No. 12.
45. Korzec, Michal. 1999. "Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective." *Europe-Asia Studies*. Vol. 51. No. 4.
46. Li, Xiaorong. 1999. "Asian Values and Human Rights." *Dissent*. Vol. 46. No. 3.
47. MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
48. Montgomery, John. 1986. *Human Rights and Human Dignity*, Michigan: Zondervan Publisher.
49. Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
50. \_\_\_\_\_. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
51. Sabine & Thorson. 1973. *A History of Political Theory*, 4th Edition. The Dryden Press.
52. Sardar, Ziauddin. 1998. "Asian Values are Human Values". *New Statesman*, Vol 127, No. 4381.
53. Sen, Amartya. 1997. "Human Rights and Asian Values." *The New Republic*. Vol. 20, No. 3.
54. \_\_\_\_\_. 1998. "Universal Truths." *Harvard International Review*, Vol. 20. No.3.



55. Tang, James T. H. ed. 1995. *Human Rights and International Relations in the Asia Pacific*. New York: Printer.

56. Charles Taylor. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press..

57. Tocqueville, Alexis de. 1969. *Democracy in America*. Garden City: Doubleday.

58. Tu, Weiming. 1998. "Joining East and West." *Harvard International Review*. Vol. 20. No. 3.

59. \_\_\_\_\_. 1999. "Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity." *World and I*, vol. 14. no. 11.

60. U. S. State Department. 1998. *Annual Country Report on Human Rights Practices*. Woo-Cumings, Meredith. 1994. "The 'New Authoritarianism' in East Asia." *Current History*, Vol. 93, No. 587.

61. Vasak, Karel. 1982. *The International Dimensions of Human Rights*. Westport: Greenwood Press.

62. Woo-Cumings, Meredith. 1994. "The New Authoritarianism in East Asia," *Current History*, Vol. 93. No. 587.

63. World Bank. 1993. *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*. World Bank.

64. Zakaria, Fareed. 1994. "Culture is Destiny - A Conversation with Lee Kuan Yew." *Foreign Affairs*, Vol. 73, No. 2.

## 개화기의 「인민의 권리」 개념 수용

정용화(한국정신문화연구원)

### 1. 머리말

‘인권’(human rights)<sup>1)</sup> 개념은 분명 근대서구의 자유주의 및 자본주의 성장과 함께 해온 서구적 기원을 가지며, 유교문화권의 동아시아에서는 19세기 중반 이래로 ‘수입’한 것이다. 그러나 비록 다른 언어를 사용하였지만 유교적 가치와 유교 담론에서도 서구인권사상가들과 동일한 이슈에 관심을 가져왔다는 사실이 점차 공감을 얻고 있다<sup>2)</sup>. 나아가 유교의 덕성이 자유민주주의적 인권 개념의 한계를 극복해줄 여지가 있다는 관점에서 유교를 적극적으로 재해석하는 시도도 있다<sup>3)</sup>. 이른바 공동체주의자들(communitarians)도 공동체적 덕성의 부활을 통해 자유민주주의의 부정적 결과를 극복하고자 한다(Sandel 1982; MacIntyre 1984).

최근 자유주의와 ‘서구식’ 인권에 대한 반성과 반론의 차원에서 제기되고 있는 유교의 재조명은 동아시아의 자존심 회복이라는 감성적 만족 이전에 대단히 신중한 태도를 필요로 한다. ‘아시아적 가치’ 논쟁에서 볼 수 있듯이 (유교)문화적 전통의 특수성을 이유로 인권을 침해하고 민주주의를 지체하는 특정 정치권력에 기여할 수 있기 때문이다. 국내에서 ‘공자가 죽어야 나라가 산다’느니 ‘공자가 살아야 나라가 산다’느니 하는 문제제기와 이에 대한 대중적 관심은 우리가 당면한 정치경제적 문제 해결의 실마리를 각론적 처방에 머무르지 않고 보다 근본적으로 우리의 삶의 방식에 대한 반성적 문제제기라는 점에서 주목할만하다. 그런데 주의해야 할 점은 삶의 방식, 즉 문화는 이 땅의 사람들에게 이미 체질화되어 있기 때문에 ‘죽이고 싶어도’ 바로 죽지 않으며, ‘살리고 싶어도’ 과거의 모습으로 부활시킬 수 없다는 것이다. 그러므로 보다 현명한 접근방식은 유교의 부정적 측면을 최소화하고 그것의 긍정적 측면을 효과적으로 재구성하는 것일 것

1) 현재 통용되는 ‘인권’(human rights)이라는 용어는 ‘인간의 권리’(rights of man)가 바뀐 것이다. 그 경위를 살펴보면, 루스벨트 대통령의 부인이었던 엘리노어 루스벨트(Eleanor Roosevelt)가 미국대표로서 1948년 유엔인권선언의 기초 책임자로 활약할 때, ‘인간의 권리’가 몇몇 나라에서는 여성의 권리를 포함시키지 않는 것으로 인식된 것을 발견하고는 ‘인권’이라고 고쳐부를 것을 제안하였고, 이 주장이 수용되어 그 후 인간의 권리는 인권으로 불리게 되었다. 19세기 후반 동아시아에서 쓰인 용어는 ‘자유민권’(대체로 일본), ‘민권’(대체로 중국), 또는 ‘인민의 권리’(조선)였다. 당시의 용어대로 이 글에서는 ‘인민의 권리’를 쓰기로 한다.

2) 이러한 문제의식에서 나온 최근 연구로는 de Bary(1998); de Bary & Tu (eds.)(1998)이 있다.

3) 대표적으로 함재봉(1998)과 Tu Wei-ming(1999)을 들 수 있다.



이다.

이 논문은 유교와 인권이 복합적으로 활용될 수는 없는가에 관심이 있다. 유교와 인권은 서로 대체적인 관계가 아니라 양립할 수는 없는가? 논리적으로도 맞지 않는 동도서기적 절충이 아니라 '동도'와 '서도'의 장점을 복합적으로 활용할 수는 없는가? 그리하여 문화적 지층을 더욱 풍부하게 하고, 발전적인 지양을 이루어 좀 더 나은 문명을 창조할 가능성은 없는가? 이런 문제의식에서 우선 한반도에 인권 개념이 수용된 초기, 유교와 인권이 어떻게 만나고 양자를 어떻게 활용하고자 하였는지를 검토해보고자 한다. 우리가 겪은 역사적 경험 속에서 그 가능성과 한계를 발견할 수 있을 것이라는 기대 때문이다. 특히 유교 전통 속에서 인권의 수용을 고민하는 초기에는 이후 근대화 과정에서 '서구 따라잡기'의 강박관념과 비교하여 상대적으로 자유로울 수 있었을 것이므로, 양자의 장단점 - 일부 오해도 있겠지만 - 더욱 선명하게 파악되었을 것이다. 여기에서는 유길준과 박영효, 그리고 『독립신문』을 중심으로 하여 개화기의 「인민의 권리」 개념의 수용과정을 살펴보고자 한다.

## 2. 문명의 권력이동 : 「인민의 권리」 개념의 수용 배경

「인민의 권리」 개념을 수용한다 함은 이제껏 인민이 권리를 갖지 못했다는 반증이기도 하다. 여기에서 「인민의 권리」란 근대적 의미의 자유권과 평등권, 그리고 그것의 법적 제도적 보장을 말한다. 유교 전통 사회에서도 '권리'라는 용어를 사용하지는 않았지만 권리의 일부 내용, 즉 자유권, 소유권, 청구권 등이 있었다. 그러나 이것도 신분의 차등에 따른 권리의 차등으로 인하여 모든 사람이 평등하게 누릴 수 있는 근대적 의미의 '권리'라고는 할 수 없다. '권리'(rights)란 개념은 유교문명권의 사람들에게 '민주주의'(democracy)와 함께 그 자체가 생소한 것이었다. 근대정치적 의미에서 '권리'라는 용어가 동양에서 처음 사용된 것은 1864년 중국에서 휘튼(Henry Wheaton)의 저서 Elements of International Law 를 선교사 마틴(William Martin)이 『만국공법(萬國公法)』으로 번역·간행할 때 right 의 역어로 쓰인 것이 아닌가 생각한다. 이 『만국공법』이 일본에서 1865년에 복간되면서 권리의 용어가 중국으로부터 일본에 도입된 것으로 추측된다(石田雄 1976, 94). '권리'라는 말이 한반도에 들어와 의식적으로 쓰이기 시작한 것은 1880년대부터인 것으로 보인다.

신분차등적 전통 유교사회에서 「인민의 권리」 개념을 수용한다 함은 곧 지배계급의 특권을 보장하는 전통 사회질서를 해체하고 평등한 정치사회질서로 재구성하자는 주장을 함축하고 있다. 정치사회질서의 재편 요구는 당시 조선이 직면한 정치적 위기 상황과 밀접한 관련을 갖는다. 19세기 후반 조선의 위기의 본질은 국내외적으로 유교정치 이념

을 바탕으로 한 전통적인 정치질서가 서구의 근대정치질서의 도전으로 더 이상 유지되기 어려워졌다는 것이다. 사대의 예를 기조로 한 불평등한 중화질서가 무너지고 주권평등 이념을 기조로 한 근대국제질서로의 이행이 불가피해지자 중국에 의존하는 대신 자주·자립하지 않으면 안되었다. 그러기 위해서는 스스로를 외부의 위협으로부터 지킬 수 있는 힘의 보유가 불가피하여 정책의 목표는 자연스럽게 '부국강병'으로 모아졌다. 서구의 「인민의 권리」나 「입헌민주주의」에 대한 관심 자체가 자국의 생존을 보장할 수 있는 수단과 방법의 탐색에서 비롯되었다.

『한성순보』(1883/11/10)에서는 서구 제국의 부강 원인이 바로 인민의 자주권리(自主權利)의 보장에 있다고 보았고, 박영효(1888)는 서구의 문명부국에 비하여 아시아가 정체성을 면치 못하게 된 것은 "정부가 인민을 노예와 같이 보아 인의예지로서 이끌지 않은 까닭에 인민이 외국으로부터 점령을 당해도 이를 치욕으로 느끼지 않기 때문"이라고 분석하였다. 그러므로 박영효는 "진실로 일국의 부강을 기약하고 만국과 똑같이 대치하고자 한다면 군권을 줄여서 인민으로 하여금 마땅히 부여받은 자유를 누리게 하여 각기 나라의 은혜에 보답할 수 있는 책임을 지게 한 연후에야 점차 문명으로 나아갈 수 있다"고 하였다. 그는 '미개무식민지의 압제와 학정'과 대비하여 '문명개화의 정치'란 관대하고 공명정대한 정치라고 파악하고, 이를 위해서는 먼저 제도적으로 전제군주권을 제한해야 한다고 하였다.

유길준은 『서유견문』(1889)에서 서구제국이 아시아주의 나라들보다 "백배"나 부강한 이유는 "인종적인 천질의 차이나 재주와 지식의 등급의 차이에 있는 것이 아니라 정부의 제도나 규범이 다르기 때문"이며, 서구 제국의 정치체제의 요점은 바로 국민 개개인의 권리가 잘 지켜지고, 이를 바탕으로 국가의 권리가 보존되는 것이라고 파악하였다. "개인의 권리가 국가의 권리의 기본"이며 개인의 권리가 강해져야 "전국의 인민이 자임"하여 "산과 같은 기세를 이루어" 국가의 권리를 지킬 수 있을 것이라고 확신하였다. 인민이 권리의 증대함을 모르면 타국이 침략해움을 보고도 분격하지 않아 대비하고 방어하기 불능할 뿐만 아니라 그것을 만회하려고 하지 않기 때문이다<sup>4)</sup>. 국민의 애국하는 충성은 빈부나 귀천의 구별이 없이 그 나라 모든 국민들이 다같이 짊어지고 있는 책임이자 본분이라고 하였다. 국가가 군주 개인의 것이 아니라 국민 모두의 것이기 때문이다. 그러므로 기존의 '군주명령체제'를 '군민공치(君民共治)체제', 즉 입헌군주제로 변혁하는 것이야말로 '반개화'에서 '개화'로 나아가는 길이며, 개화의 핵심적 과업이라고 주장하였다<sup>5)</sup>. 서재필은 『독립신문』 사설에서 권의 확정으로 인민의 권리가 지켜지지 않아

4) 이러한 생각은 당시 일본의 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)가 "일신이 독립한 연후에 일국이 독립한다"고 한 것과 같은 맥락으로 볼 수 있다.

5) 유길준의 문제의식은 『서유견문』의 목차에서도 읽혀진다. 즉, 본론의 시작인 제3장에서 「방국의 권



서 국민간의 불신이 초래되었으며, 이것이 나라가 빈약하게 된 주요 원인이라고 진단하고 나라를 중흥하려면 상호 신뢰를 회복하여 상하가 합심이 되어야 하며, 그러기 위해서는 '백성의 자주독립하는 권리'를 보호하는 법률과 장정과 규칙을 확립하여 공정하게 시행하여야 한다고 주장하였다.(1896/6/31; 1898/12/15)

여기에서 주목되는 점은 서구의 정치가 '문명'의 정치이며, 조선의 그것은 '야만'(또는 '반개화')의 '압제와 학정'이라고 판단한 것이다. 이른바 위정척사론자들의 문명-야만의 관점과는 정반대의 것이다. 그리고 서구의 '문명의 정치'의 요점은 곧 인민의 권리를 보장하는 것으로 파악한 것이다. 전통 유교정치가 문명의 정치가 아니며 변혁대상으로 전락한 이유는 무엇인가? 그것은 유길준의 지적처럼, 유교정치가 민본위민·성군덕치를 표방하여도 실제에 있어서는 "국가의 전장(典章)이 일정치 못하고 명군과 양신이 국정을 집행하여 공도를 행하여도 그 덕화와 은택이 그 군신이 살아있는 일시에 머물고, 만약 폭군과 간신이 국권을 잡으면 그 사의를 방종하"기 때문이다. 인민이 '내 나라' 의식을 가지고 국난극복에 적극 동참하도록 하기 위해서는 - 통치자의 입장에서는 인민을 효과적으로 '동원'하기 위해서는 - 말로만 백성을 위한다고 할 것이 아니라 헌법으로 통치자의 권력을 제한하고 법률과 제도로 그들의 권리를 보호하지 않으면 안된다는 것이다. 국가가 군주 개인의 것이 아니라 국민 모두의 것이라는 인식의 전환과 함께 인민의 권리 보호를 위한 구체적인 제도와 절차가 필요하다는 깊은 깨달음에 도달한 것이다. 정치사회학적으로 말하면 일반평민층의 개인도 그동안 배제되었던 권위의 배분에 참여시켜, 국가를 구성하는 보편적 개인을 성립시키고 이 보편적 개인의 지위와 역할을 재배치하지 않으면 안된다고 생각한 것이다.

### 3. 전통에서 근대로의 복합적 이행 : 「인민의 권리」 개념의 수용 과정

조선의 선각자들의 「인민의 권리」 개념 수용과정은 서구 것의 일방적인 도입이 아니라 전통 유교관념의 재해석과 확장 그리고 서구 개념의 조절과 변형을 통한 복합적인 것이었다. 특히 적어도 20세기초까지 중국과 조선은 유교의 한계를 비판하면서도 완전 폐기 대상으로 간주하지는 않았다는 점에서 일본의 탈아입구(脫亞入歐)론, 또는 전반서구화론과 대비된다. 그것은 유교 윤리에 대한 자부심과 전통의 무게에 대한 반응의 차이에서 비롯되었다. 권리 개념이 기반하고 있는 자유주의의 '개인주의'와 유교의 '공동체주의'는 그 인식론적 기반을 달리하기 때문에 접합이 어려울 것이라는 기대와는 달리 그들은 동도와 서도의 장점을 복합적으로 활용하고자 노력하였다.

리를 논하고 끝이어서 제4장에서 「인민의 권리」를 논하고 있다. 서론적인 제1, 2장에서는 세계의 지리를 지나치게 상세하리만큼 소개하고 있는데, 이는 '세계는 넓다. 중국이 세계의 중심이 아니다'로 읽혀진다.

서구의 자연권사상은 유교의 인성론과 민본주의에 비추어 순조롭게 수용되었다. 누구나 하늘로부터 부여받은 권리를 갖는다는 자연권사상은 유교의 '하늘(天)' 개념을 통해 자연스럽게, 그러나 다른 차원에서 소화되었다. 즉, '천부'(天賦)로 번역된 자연권은 다시 『중용』의 첫 구절의 '천명'(天命)으로 이해되고, 이는 다시 주자의 주를 따라 인간의 도덕적 본성인 '성'(性)으로서 지극히 자연스러운 이치로 이해되었다. 유교의 '천'은 객관적 자연 대상을 가리키는 것이 아니라 본성과 관련된 보편타당한 이치를 포함하는 것이기 때문에, 자연법은 추상적이고 보편적인 어떤 것(신)의 명령이라는 서구적 의미보다 인간의 도덕감정에 기초하여 훨씬 자연스럽고 포괄적인 의미로 이해되었다.(Conner 1998) 그래서 "인민의 권리는 -- 천부에 속하며 하늘로부터 받은 바른 이치(天授正理)로" 이자(『서유견문』, 1093), "탄생의 권리" "하늘이 주신 권리"(독립신문, 1899/1/10)로 이해되었다. 국민주권론도 "백성은 나라의 근본이니 백성이 튼튼해야 나라가 평안하다(民維邦本 本固邦寧)"(박영효 1888, 295; 독립신문, 1897/7/27) 또는 "나라는 백성으로서 근본을 삼고 임금은 백성으로서 권을 세운다(國以民爲本 君以民立權)"(독립신문, 1897/10/21) 등의 고전에 나오는 유학적 사상을 인용하여 이해 설명되고 있다.

'권리' 개념도 '당연한 정리(正理)'로 이해되고 유교적으로 재구성되었다. 권리는 초기에 '통의'(通義)와 함께 쓰였는데, 여기에서 통의란 '천리'(天理)와 함께 '상경'(常經)에 어긋나지 않으며 서로의 직분을 스스로 지키는 것을 말한다(서유견문, 109). 예를 들면 관직에 있는 자가 그에 합당한 직권을 가지며, 집주인이나 발주인, 토지임대자가 그 임차인에게 이득의 일부를 요구할 합당한 권리를 갖는다는 것이다. 권리는 이치에 합당해야 한다는 의미에서 통의로 이해, 설명하고 있다. 권리의 원어인 right가 율음 또는 합당함이라는 윤리적인 내용을 포함하므로 '권리'를 '통의'로 이해하는 것은 지극히 자연스러운 것이다. 그는 "사람은 서로 관계를 유지함에 있어서 법률이나 인륜으로써, 또는 통의로써 한계나 영역을 마련한다(116)고 하여, 법률뿐만 아니라 인륜에 의한 권리의 제한을 주장하였다. 권리를 '법률'과 '정도(正道)' 또는 '정리(正理)'(도덕적 의무)의 한계 속에 두려한 것은 개인의 권리가 주장되어 서로 다투는 사회를 우려하여 사전조절을 기대하였기 때문일 것이다.

동시대 박영효도 '권리' 대신 '통의'라는 말을 사용하고 있다. 그는 모든 민은 타고난 성품에 있어서 변통시킬 수 없는 '통의'를 지니고 있으며, "이 통의는 사람이 스스로 생명을 보존하며 자유를 구하여 행복을 바라는 것으로서 다른 사람이 침해할 수 없는 것"(박영효, 309)이라고 하였다. 이어서 그는 '정부가 삼군의 장수는 빼앗을 수 있으나, 필부의 뜻은 빼앗을 수 없다'는 『논어』의 한 구절을 인용함으로써 민이 각자 추구하는 바인 통의를 침해할 수 없으며, 침해해서도 안된다는 당위론을 전개하고 있다. 박영효의 민권론의 가장 획기적인 것은 국가권력으로부터 통의를 보호받기 위한 민의 저항권 행



사를 인정한 점이다. 그는 정부가 통의를 보호하지 않고 민의에 반하여 정치를 행한다면, 민이 반드시 그 정부를 변혁하고 새롭게 세워서 그 큰 취지를 보전하려고 할 것인데 이것은 민의 '공의(公義)'이자 '직분'이라고 하였다<sup>6)</sup>.

권리 개념과 마찬가지로 유교문화권에 생소한 '자유'(自由) 개념을 어떻게 이해하고 수용하였는가를 살펴보자. '자유'란 "우리들의 마음이 하고 싶은대로 할 수 있는 것을 말한다. 그리고 그러한 행동을 함에 있어서는 천지의 바른 이치(天地의 正理)를 따라 취사선택하는 이외에는 어떠한 일이 있더라도 조금도 속박을 받지 않으며, 또 굽힘이 없는 것"(『서유견문』, 111)이지만, 모든 자유가 용인되는 것은 아니다. "내가 자유가 잇신즉 남도 자유가 잇"기 때문이다. 그래서 욕심을 삼가고 천리(天理)를 따라 정직한 도(道)를 따르는 것은 '양자유(良自由)'지만, 인욕(人慾)의 사벽(邪僻)을 따르는 것은 '악자유(惡自由)'이며, 사욕의 방정으로 자기 자기 자유만을 주장하고 조금도 사양치 아니하여 결국 세력의 강약으로 판가름나는 것은 '금수(또는 만이(蠻夷))의 자유'이고 법률이나 인륜으로써, 또는 통의로써 한계나 영역을 마련하고 서로의 자유를 견제하며 조종하는 것은 '처세하는 자유'를 크게 증가시키는 것이다(『서유견문』, 109-110, 115-116)라고 하여 자유의 남용을 경계하였다. 결국 자유란 불법적이고 임의방탕한 행위와는 구별되는 것으로, 국가의 '법률'과 정직한 '도리'에 어긋나지 않는 것이어야 함을 강조하고 있다. 법률과 정직한 도리는 앞에서 살펴본 통의와 연결된다. 유교의 핵심이 인의(仁義)라고 할 때, 인의가 남을 위한 배려라면, 의는 도덕규범에 맞도록 나를 감시하고 단속하는 덕목이다. 의는 하고 싶지 않은 것을 하고, 하고 싶은 것을 하지 않아야 하는 고통스런 자기절제이다. 그러므로 '자유'의 보존함이 실은 통의의 공용이라'는 말은 자유에 따르는 엄격한 자기절제와 책임을 강조하고 있는 것에 다름 아니다. 유길준과 유사한 논리로 박영효도 자유를 '야만적 자유'와 '문명의 자유'(또는 '처세의 자유')로 구분하고 있다(박영효 1888, 310)<sup>7)</sup>.

'자유'라는 말 대신 동아시아 지식인들은 개인의 책임감을 강조하는 '자주(自主)'라는

6) 그리고 통의를 구하기 위하여 기존 정부에 저항하여 정변 등을 시도한 국사범들은 국제법에 의해 보호받으며; 이것이 문명의 공의이자 하늘의 지극한 이치를 계승한 것이라고 하였다. 이는 자신을 포함한 급진개화파 인사들이 단행한 갑신정변을 변호하기 위한 뜻도 함축하고 있다.

7) 자유라는 용어를 이렇게 신중하게 사용한 것은 중국, 일본의 경우도 마찬가지였다. 명치유신 직전에 후쿠자와는 『서양사정(西洋事情)』이편 「예언(例言)」에서 "자유는 자주(自主), 자전(自專), 자득(自得), 자약(自若), 임의(任意) 등의 의미이나 절제가 없이 국법도 두려워하지 않는다는 의미는 아니다. 영어로 '후리덤'은 '리버티'를 말하는데, 아직 적당한 역어가 없다"(福澤諭吉 1926a, 2-3)고 하였고, 중국의 장즈둥(張之洞)은 『권학편(勸學篇)』(1898)에서 freedom의 번역어로 '공도(公道)'라는 단어를 사용할 것을 주장하였고, 옌푸(嚴復)는 밀(J. S. Mill)의 *On Liberty*를 '사회에서 개인의 권리의 경계를 논함'이라는 뜻의 『군기권계론(群己權界論)』(1903)이란 제목으로 번역하면서, 자유 대신 '자요(自籟)'라는 말을 쓰고 있다.

개념을 더 많이 사용하였다. 후쿠자와는 『문명론의 개략』(1875)의 제6장에서 서양이 일본보다 앞선 원인은 합리적 사고와 자유·자주 정신에 있다고 보고 구미사회를 '자주적인 개인'들로 치환하였다. 유길준도 자유와 통의의 종류를 일곱가지로 열거하면서 - 신명·재산·영업·집회·종교·언론의 자유와 통의·명예의 통의 - 공통적으로 "정직한 도"와 "자주"를 강조하고 있다.<sup>8)</sup> 유길준이 수용한 자유 개념의 특징은 자유에 대한 규율의 필요성 - 규율의 기준은 법률과 도덕이다 - 과 책임을 강조하고 있다는 점이다. 동시에 자유 개념이 전제하는 개인주의는 통의, 즉 사회의 도덕적 규범 또는 공동체의 합목적성에 의해 어느 정도 제한받고 있다. 그리고 적극적으로 일정정도의 구속을 기꺼이 받아들임으로써 결과적으로는 그 구속을 초월하고 자기와 타인들 사이의 차별을 극복해 도덕적·정신적 공동체에 자발적으로 참여하는 유교적 인격주의(de Bary 1983; 표정훈 1998, 66-67)를 추구하고 있는 것으로 해석된다. 『독립신문』에서도 개인의 독립이 나라의 독립의 기초라는 전제 위에 남에게 의지하지 않고 '자주독립'하는 인민이 될 것(1896/8/13)을 시종일관 계몽하고 있다<sup>9)</sup>.

평등 개념의 수용은 전통 신분질서의 철폐와 특권의 폐지를 내포한다. 평등은 모든 사람이 '법 앞에서 평등'한 권리를 가지고 있으며 누구나 시민적 자유를 누릴 자격이 있다는 뜻이다. 유길준은 "자유와 통의는 천하인이 모두 같은(普同한) 권리"라고 하여 권리의 평등 관념을 수용하고 있다. "사람의 사람되는 권리는 현우 빈부 귀천 강약의 분별이 없으며", 이는 "세상의 가장 크고 바른(大公至正한) 원리"(『서유견문』, 114)라고 하여 인간의 평등성을 역시 '천리'의 차원에서 이해하고 있다. 그리하여 사람 위에 사람 없고 사람 아래도 사람 없으며, 임금이나 서민의 구별은 다 인간사회의 법률이나 인륜이라는 큰 버리 위에 세워진 '지위의 구별'에 지나지 않는 것이라고 하였다. 그리고 "법을 범하는 자가 있으면 귀천과 빈부를 불고하고 그에 해당하는 법률을 반드시 행하여"야 한다고 하였다. 갑오경장 직후 그의 스승인 미국인 모스박사에게 보낸 편지에서도 "관직에 임명되거나 법적인 권리를 누림에 있어서 양반과 상민간에 어떠한 차별도 있어서는 안 된다"고 하여 법적 권리의 차별금지가 갑오경장에서 주요 개혁목표 중 하나였음을 밝혔다. 박영효는 보다 구체적으로 남자와 여자, 남편과 아내는 그 권리가 균등하며, 양반 상민 중인 서자 순의 등급을 폐지할 것을 주장하였다.(박영효 1888, 310) 그렇지만 원칙적

8) 예를 들면 "신명의 자유란 정직한 도로 그 행동거지를 조심스럽게 하여, 자기의 분수를 넘지않을 때에는 아무런 구애도 받지않고 속박도 없으므로 자주적인 낙을 누릴 수 있다". "언론의 자유는 여러사람들이 어울려서 담론할 때 말이 실제 사실만을 이야기하고 거짓이 없을 때에는 자주적으로 말할 권리가 있는 것이다"(『서유견문』, 116-127)

9) 『독립신문』의 제호의 '독립'은 곧 나라가 중국의 종속상태에서 벗어나 진정한 '자주독립국'이 되어야 한다는 주장과 함께, 인민이 타인에게 의지하거나 무책임한 태도에서 벗어나 '자주독립하는 새 사람'이 될 것을 촉구하는 의미를 담고 있다.



인 평등론과 구별하여 현실사회에서의 차등을 인정하는 것 또한 중요한 설득과제였다. 유길준은 현실 사회에서의 차등을 합리화하기 위해 '지위의 권리'라는 개념을 도입하여 '인생의 권리'와 구분한다. 즉, '인생의 권리'는 모든 사람이 동등하지만 사회적 관계 속에서는 상하귀천과 같은 지위의 등분이 생겨 '지위의 권리'의 차이는 불가피하다는 것이다. 그러므로 '인생의 권리'는 '내유하는 진리', '지위의 권리'는 '외래하는 세력'으로 그의 의의를 각기 인정하고 있다(『서유견문』, 114-115).

사회적 불평등을 '자연한 도리'로서 간주하고 이를 '지위의 권리'로 변호하는 것은 전통 유교적 관념의 재구성이라는 차원에서 이해할 수 있다<sup>10)</sup>. 유교에서는 형식적 평등을 이념적으로 고취하지 않으며, 관계의 구조 속에서의 차이를 인정하면서 유기적 조화와 협력을 강조한다. 유교에서는 개인의 노력을 통하여 자기완성을 할 수 있는 잠재성과 역량에서 인간의 평등성을 찾고 있다. "사람의 자격은 사람노릇하는 지식이 잇는 연후에 비로소 가초"지는 것이기 때문이다.(『노동야학독본』, 『유길준전서』II, 272). 유교에서는 행위자들이 대등한 권리의 주체로서 만나는 것이 아니라 주로 차등한 공간 속에서 적정한 위상을 확보한다. 유교윤리에서는 군주/신하간에, 윗사람/아랫사람 간의 관계에서 상호 의무, 상호 존중, 그리고 호혜성을 강조하고 있다. 상호 의무에서 불균형이 있다면 차라리 인민에 대한 지배자의 의무와 인민의 복지에 대한 지배자의 책임성에 더 비중을 두고 있다. 사실 정당한 기대로서 권리는 사회와 절연된 개인에게서가 아니라 사회그룹과 조화와 상호의존하는 형태 속에서 존재하기 때문이다(Sandel 1982, 5 ; MacIntyre 1984, 114 ; Kwok 1998). 요컨대 유길준이 수용한 평등 개념의 특징은 위계질서의 불가피성을 인정하면서도 직분의 준수를 강조함으로써 위계질서의 비위계화, 권위의 합리화를 추구하고 있다는 점이다<sup>11)</sup>. 자유민주주의처럼 정형적인 평등은 아니지만 전통 질서를 바탕으로 인간다움을 통해 평등문제를 풀어보려 한 것이다.

#### 4. 「인민의 권리」 보장을 위한 정책의 실제

권리의 진정한 가치는 그것이 위협받거나 부정될 때 법률과 제도에 의해 구체받을 수 있는 권한이 있다는 것이다(Donnelly 1989, 11). 사실 인간존중 사상에는 근대 서구와

10) 다른 측면으로는 조선에 평등의 원칙을 즉각 도입함으로써 빚어질 혼란과 무질서를 우려하고 대외적 위기상황에서 국민통합을 우선시한 것이라고 이해할 수 있다. "질서를 지켜 상하가 화합한 연후에야 국권회복이 될지니라"(『유길준전서』II, 347)고 한 것이 그 예이다.

11) '직분'을 고정된 신분질서에서 파생된 것이 아니라 가변적인 '역할'과 그에 따른 '책임'으로 볼 때, 이러한 '직분' 개념이야말로 서구의 '인권'개념을 보완할 수 있다는 주장이 있다. 즉, 직분의 가치는 상호존중과 상호호혜성에 기초하여 베풀고 나누는(sharing) 정신을 갖고 있어 권리 주장의 상호 배타적인 측면을 상쇄하고 보완할 수 있다는 것이다(Chang 1998, 117-134).

유교가 별 차이가 없으나, 인간의 권리를 공적으로 선언하고 이를 법제화하였으나 그렇지 않았느냐에 차이가 존재한다(Bloom 1998)고 볼 수 있다. 그러므로 '법치주의'의 확립이야말로 권리 보장의 핵심이라고 할 수 있다. 이는 구체적으로 지배계급이 그 위세를 빙자하여 빈천한 자를 마음대로 체포하고 사형(私刑)을 가하는 특권의 폐지와 죄형법정주의의 실행을 의미한다. 그래서 유길준은 "법은 장수(師)이며 권리는 졸병(卒徒)"(서유견문, 119)으로 비유하고, 인민이 자기의 권리를 자각하고 지키게 하려면 교육을 통하여 '권리의 본'을 계몽하고, 법률을 엄명히 하여 '권리의 용'을 정하여야 한다고 하였다.

인치가 아닌 법치의 실현으로 권리의 보장을 안정적으로 확보하자면 지배권력을 통제하는 정치체제의 변혁이 불가피하다. 『독립신문』에서는 미국의 공화제가 긍정적으로 수차례 소개되고 있으나, 개화지식인들 사이에는 '군민공치(君民共治)' 즉 입헌군주제가 조선의 현실에 적당한 것으로 대체적인 합의를 이룬다. 이것은 국가의 중심으로서 군주 존재의 불가피성을 인정하지 않을 수 없는데다 아직 민이 정치의 주체로 나서기에는 수준 미달이라고 판단한 때문이었다. 갑신정변의 좌절이 임금을 붙들지 못해서 발생한 사태라고 판단(『윤치호일기』, 1884/11/13, 12/6)했고 갑오경장 역시 국왕의 아관파천으로 중단되었기 때문에 개혁을 위해서도 그 중심성으로 군주의 존재는 중요하게 인식되었다. 다만, 군주의 전제권력을 헌법으로 제한하는 한편 민권을 보장하여 균형을 취하는 것이 현실적인 정치적 과제로 인식되었다. 그래서 갑오개혁에서는 군권의 제한조치로 궁내부를 설치하여 왕실을 공적 정치과정에서 배제하고 국왕의 전통적인 인사, 재정, 군사권을 크게 축소·제한시키는 한편, 대신 내각제도가 채택되어 총리대신이 실질적인 권력의 중심역할을 담당하도록 하여 입헌군주제의 토대를 마련하였다. 그리고 「향회규칙」과 「향약판무규정」을 발표하여 지방행정단위에서 지방민의 선거(圈選)와 '공동회의' 등 민주주의적 지방자치제를 입헌군주제의 전단계로 실시하려 하였다.

갑오개혁에서 민권보장을 위한 정책들도 추진되었다. 구체적으로 반상과 귀천을 초월한 능력본위의 인재등용, 평등주의적 사회생활규범의 수립, 노비재생산의 금지, 여성의 대우향상 등이 제도적으로 이루어졌다. 갑오경장 때 시도된 대부분의 사회제도 개혁은 천부인권설을 배경으로 능력본위에 입각한 근대적 평등주의 사회의 실현을 지향하고 있었으며, 갑오경장 개시 전 - 특히, 1880년대 초반 - 의 개혁전통을 이어받아 이를 '완결'시킨 역사적 의미를 갖는 것이었다. 그렇지만, 갑오경장 때 시도된 대부분의 사회제도 개혁은 조선 고유의 '악법' 내지 '악폐'를 일소하는데 목적을 둔 '소극적' 성격의 개혁조치들로서 새로운 사회질서를 창출하는데 필요한 '적극적'인 사회조직 social engineering의 의지를 결여하고 있었다고 평가된다.(유영익 1998, 176) 그러한 '적극적' 의지의 부족은 동학에 대한 대처에서 여실히 드러난다. 군국기무처는 동학농민군에 대해 처음에는 '유민(莠民)'(몹쓸 백성)으로 규정하고 회유와 탄압의 양면정책을 결의하더니, 그 뒤 그들



의 기세가 더욱 높아져 경기도까지 위협하기에 이르자 '비도(匪徒)' '비류(匪類)'로 규정하고, 단호한 탄압일변도의 진압책을 건의하였다<sup>12)</sup>.

독립협회도 동학이나 의병을 '비도', '난민'이자 '법률상의 죄인'으로 생각하였다.(1897/8/12) 민권과 국권의 불가분의 관계를 철저히 인식하고 민의 적극 계몽에 나섰다. 하지만, 아직 민의 주체적 역할은 시기상조라고 생각한 것이다. 인민은 아직 지식이 부족하여 민권과 자유권이 무엇인지 모르고 있으며, 따라서 인민에 대한 교육이 선행되지 않고 민권행사를 허용할 수 없다고 판단했다(독립신문, 1898/7/9, 11/27) 나라와 인민의 관계에 대해 '다리'인 백성은 '머리'인 정부의 판단에 따라 충실히 따라오면 되는 것이었다.(1896/11/24) 또한 만민공동회가 자체 동력에 의해 통제불가능한 상태가 되자 윤치호, 서재필, 이완용 등 독립협회의 지도자들은 "무식한 인민이 난폭한 행동을 하는 것"으로 우려하였다.(『윤치호일기』, 1898/3/10)<sup>13)</sup> 인민이 교육에 의해 개명되기 전까지는 정치사회의 주체로 나설 수 없으며, 다만 개화지식인들이 주체가 되어 추진하는 자강개혁의 추종자로서의 가능성만을 기대하였다. '하의원은 급치 않다'고 주장한 이유도 "백성이 무식하여 자유니 민권이니 하는 말을 몰라 홀연히 민권을 주어 하의원을 실시하면 도리어 위태롭다"고 판단하였기 때문이다(1898/7/27). 독립협회는 의회개설론과 인민주권론을 주장하면서도 인민의 정권담당능력에 대해 확신을 갖지 못하고 계몽의 대상으로 인식함으로써, 만민공동회에서 분출된 인민의 변혁 열망과 에너지를 정치적으로 활용하지 못하고 소극적인 대응에 머물렀던 것이다.

이러한 인식은 독립신문의 수용자에 대한 지칭에 반영되어 있다. 즉, '사람', '백성', '인민', '국민', '신민' 등이 다양하게 쓰이는 가운데 '국민'이란 용어는 서재필이 주필로 재임하는 기간에만 간헐적으로 등장하지만, '신민'이란 용어는 전기간에 걸쳐 나타난다(정대철 1996). 결국 독립협회가 추진한 의회개설론과 인민주권론의 주체는 전체인민이 아니라 신지식을 갖춘 소수엘리트였으며, 그들의 민권옹호론은 개별 인권 우선이라기 보다는 국권의 확보 유지를 위한 '동원'의 관점에서 인정된 집합적 개념에서의 '민권'이었다. 독립협회는 당시 가장 진보적인 민권주창자로서 민의 권리보장을 위해 무엇보다 '법치주의'를 강조하였다<sup>14)</sup>. 그렇지만 법치주의의 확립으로 민의 권리를 보호하고 질서를

12) 유길준은 『서유견문』에서 프랑스혁명 당시의 민중을 "고금무비한 폭행을 자행하던 도배"라 규정하고 "모두 불학무리하고 우매방탕하여 양(良)정부 하에서도 그 생활계책을 영위하기 불능한 자"라고 하여 민중혁명을 인정하지 않았다.(『서유견문』, 101)

13) 윤치호는 "민중은 무식하고 어리석으며 품위있고 질서있는 운동을 일으킬 능력이 없다"고 생각했다.(『윤치호일기』, 1898/5/1)

14) 『독립신문』의 법치주의의 강한 실천의지는 '김홍륙사건'의 사례에서 엿볼 수 있다. 전 러시아 공사관 통역 김홍륙 일당이 고종의 커피잔에 아편을 넣은 반역사건이 발생하자 독립협회는 만민공동회까지 개최하면서 그 철저한 조사를 요구하였으나, 김홍륙이 재판도 받지않고 종신유배에 처해지고 그 연루자가 고문을 당하자 이번에는 공개재판없이 법관마음대로 처분한 것과 연루자들의 고문을

확립한다는 명분은 옳으나 질서유지와 재산권 보장에 비중을 둔 법치주의는 오히려 보수적 기능을 수행하여 동학 의병 등 민의 요구를 수렴하지 못하는 명분으로 작용하였다.

개화선각자들은 추상적인 인민의 권리 보다 현실정치체의 생존이 우선이라고 생각했다. 정치공동체가 존재한 연후에 민의 권리도 보장될 수 있다고 생각했기 때문이다. 이러한 관점은 국권의 위기 때문에 비롯된 것만은 아니다. 유교는 정치공동체가 형성되어 정부(司徒, 우두머리)가 인륜을 가르치면서 인간은 야만상태(초매한 상태)를 벗어나 인간이 인간다울 수 있게되었다(『맹자』, 등문공장구상)고 생각하기 때문이다. 공동체보다 개인 우선, 다시 말하면 국권 보다 민권 우선은 유교적 관점에서는 생각하기 어려운 것이다. 이것이 서구자유주의자들과의 결정적인 관점의 차이이다. 그렇지만, 현실정치적 필요에 의해서라도 민권의 고양은 불가피한 시대를 맞아 정치사회질서의 재편이 요구된 것이다. 그 현실적 딜레마의 해결책으로 제시된 것이 바로 '입헌군주제'와 '시민권' 개념이다. 전통적 왕권을 입헌적으로 제한하는 한편, 민의 권리를 고양하면서 정치공동체에 대한 책임을 자각시키는 것이다. 그래서 민권이 '개인권'의 차원에서가 아니라 '시민권'의 차원에서 전개되었다. 시민권의 주장은 구체적으로 시민의 권리와 의무, 곧 시민윤리의 확립을 함축하고 있으며, 이는 유교적 자기수양의 재구성이라고 할 수 있다.(Zarrow 1998) 또한 시민이 되기 위해서는 지식과 재산, 그리고 공동체에 대한 책임감과 의무감이 필요하기 때문에 시민의 양성은 곧 부국강병의 요체로 판단되었다.

그래서 유길준은 '국민개사'(國民皆士)를 목표로 '흥사단'(興士團)을 만들었고, 안창호 역시 흥사단 활동을 통해 시민양성에 나섰다. 여기에서 '사'는 일단 서구의 '시민'(citizen)을 가르킨다. '국민개사'는 국민전체를 당장 '사'로 만든다는 의미가 아니라 교육으로 '사'를 창출하여, 새롭게 형성된 '사'로 하여금 전국에 사풍(士風)을 일으키고 국가의 제반사업을 담당케하여 부국강병을 이룩한다는 것이다.(유길준, 『흥사단취지서』) 그리고 사의 조건이 '근대적 지식' 뿐만 아니라 '전통적 도덕'을 구비해야 하며, 전통 신분질서의 사처럼 지식과 도덕을 독점하여 자기개인의 수양에 그치는 것이 아니라, 그 지력을 국가전체와 전세계에 떨칠 것을 지향하고 있다.(앞의 글) 그러므로 새로운 인간형으로서의 '사'는 권리 의무의 주체로서 지식과 교양을 갖춘 서구적 의미의 '시민'을 넘어 높은 도덕적 능력을 구비할 것을 지향하고 있다. 이는 『서유견문』에서의 '개화인' 또는 '군자'와 같은 개념으로 이해된다. 유길준은 권리의식으로 무장한 '시민'들의 사회가 아니라 군자다운 사람들이 아름다운 인간관계를 만들어 나가는 사회를 지향하였던 것이다. 이는 정약용이 모든 백성을 양반화하겠다는, 그래서 결국 신분제도를 부정하겠다는 것과

규탄하였다. 또한 수구파들이 김홍륙사건이 일어난 것은 형법이 너그러운 까닭이라고 하여 갑오경장 때 폐지된 노륙법과 연좌제를 부활하려고 하자, 이것이 국민의 생명과 자유권을 침해하는 악법임을 들어 한사코 반대하고 격렬한 투쟁을 전개하여 이를 저지시키는데 성공하였다.(1898/9/26, 10/4, 10/6)



일맥상통하며(『여유당전서』II-14, 23b-24a), 중국의 강유웨이(康有爲)의 '양민(養民)', '교민(教民)', 그리고 량치차오(梁啓超)의 '신민(新民)'의 의지와 같은 맥락이라고 할 수 있다.

『독립신문』도 정치의 좋고 나쁨과 관인의 불법은 인민자신에게 책임이 있다고 주장하면서 능동적인 시민의식의 배양을 강조하였다. '나라의 주인인 인민'이 '사환인 관인'이나 세력있는 자들의 불법적 행위에 대해 자기의 안위만을 위해 못본채 하는 태도를 비판하고, '주인의 권리'를 찾아 행동할 것(1898/11/16)과 함께 독립심, 질서, 청결, 우애, 단결 등 시민적 덕성을 함양한 '새사람'이 될 것을 시종일관 주장하고 있다.

### 5. 유교와 인권의 창조적 복합화 : 현재적 의미

19세기 후반이래 민본위민·성군덕치 이념의 유교정치체제가 서구의 자유민주주의체제에 자리를 내어준 이유는 그 명분의 취약함에서가 아니라 정치 현실에서 '인민의 권리'를 실제적으로 보장해주지 못함에서 찾을 수 있다. 나라의 주인이자 정치의 주체가 통치엘리트 몇 사람이 아니라 전체 인민으로 재구성되고 정치권력의 정당성이 인민의 권리를 보장하고 복지를 증진시키는 데서 찾는 근대국민국가체제가 아니고서는 새로운 국제정치현실(근대국제질서)에서 생존할 수 없게 된 것이다. 유교정치체제는 왕조국가체제만의 비교로는 일찍부터 서구에 비해 '입헌적'<sup>15)</sup> 민본적, 효율적 시스템을 유지해왔지만, 근대 이후 인민의 권리를 법적 제도적으로 보장하는데 미흡하여 그 생명을 다하고 말았다. 뒤집어 말하면, 근대 자유민주정치의 장점은 통치권력에 대한 불신에 기초하여 그 통치권력을 효율적으로 제어하고, 자연법사상에 기초하여 인간으로서 누려야 할 '최소한의 요건들'을 법적으로 규정한 후 그것이 침해당했을 때 제도적으로 구제받을 수 있는 장치를 마련함에 있다. 이에 비해 유교정치체제는 통치권력이 성군덕치로 펼쳐져 민본위민을 실현할 수 있다는 '최대 기대'를 포기하지 않았는데, 이는 결국 현실적으로는 권력의 자의적 행사를 용인하여 인민의 최소한의 보편적 권리도 확보치 못하는 결과를 초래하였다. '최소 요건'을 확보하고자한 민주주의는 생존하였지만 '최대 기대'를 포기하지 않은 유교정치모델은 사라지는 역사의 아이러니를 우리는 확인할 수 있다.

인권 보장이란 인간의 존엄성을 확보하기 위한 최소요건임은 재론할 필요가 없다. 그러므로 그 어떠한 이유로도 인권의 유보와 억압을 정당화할 수 없다. 그 인권도 추상적 집단적 의미가 아니라 구체적, 개별적이며 실제적인 것이어야 한다. 아직도 우리사회나 지구 곳곳에서 여러 이유를 들어 인권을 유린하는 사태는 즉각 종식되어야 한다. 그렇지

15) 중국의 『당률』과 『명률』, 정도전의 『경국대전』을 보라. 현대 민주주의적 관점으로만 과거 역사를 단순 비교하여 유교권의 '열등함'을 주장하는 것은 신중치 못하다.

만, 인권은 인간다운 삶, 윤택있는 공동체를 위한 필요조건이지 충분조건은 아니다. 개인의 권리가 우선하는 곳에서 비롯되는 이기주의와 소외, 그리고 공동체 분열로 선진민주사회들은 새로운 고민을 안고 있다. 자신의 권리를 지나치게 주장하기보다는 공동체와의 조화를 위해 '자제'하고 '절제'하며 '규율'과 '책임감'이 몸에 밴 높은 수양인의 미덕이 요구되고 있다. 권리의 주체만이 아니라 도덕의 담지자로서 자신과 공동체의 건강성을 담보할 수 있는 '시민' 또는 '군자'적 덕성이 요청되고 있다. 더 나아가 인권 개념이 이제 는 사람들간의 관계를 넘어 우리가 몸담고 있는 지구와 모든 생명체로 관심영역이 확장되고 있다. 유교가 인권 논의에 기여할 수 있는 점은 바로 자기와 타인, 자기와 공동체, 그리고 인간과 자연의 공생·조화를 모색하여 윤택있는 삶을 엮어나가는데 자양분을 제공해 줄 수 있다는데 있다. 개화기의 인권 논의는 이러한 '유교와 인권의 창조적 복합화'의 계기를 제공해 줄 수 있을 것이다.

### <참 고 문 헌>

1. 論語 / 孟子
2. 한성순보. 1993. 서울 : 관훈클럽 신영연구기금.
3. 독립신문 전6권. 1996. LG상암언론재단
4. 박영효. 1888, "朝鮮國內政ニ關スル朴泳孝建白書", 日本外務省編, 『日本外交文書』第21卷 (明治 21년 1월-12월간), 문서번호 106
5. 유길준. 1895, 『서유견문』. 동경 : 교순사
6. 유길준. 1995, 『유길준전서』 전5권, 서울 : 일조각
7. 유길준의 영문서한. Morse Papers, Peabody Essex Museum Library
8. 윤치호일기. 1974. 국사편찬위원회
9. 연푸(嚴復). 『群己權界論』, 『嚴幾道文鈔』. 臺北 : 華世書局本
10. 후쿠자와 유키치(福澤諭吉). 1926a. 『西洋事情』 / 1926b. 『學問のすすめ』 / 1926c. 『文明論之概略』, 『福澤全集』 제1권, 제3권, 제4권. 동경:時事新報社 編
11. 유영익. 1998. 『동학농민봉기와 갑오경장』, 서울 : 일조각
12. 이승환. 1998. 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 서울 : 고려대학교출판부
13. 정대철. 1996. "독립신문의 수용자관", 『독립신문과 한중일 근대신문의 생성』, 한국언론학회 언론사연구회
14. 정용화, 1998, "조선에서의 입헌민주주의 관념의 수용 : 1880년대를 중심으로", 『한국정치학회보』 제32집 2호(여름)
15. 정용화. 1999. "유교와 인권 : 유길준의 「인민의 권리」론", 『한국정치학회보』 제33



집 4호.

16. 정용화. 1999a. "안과 밖의 정치학 : 19세기 후반 개화개혁론에서 국권 · 민권 · 군권의 관계", 국제정치학회 연례학술회의 발표문.
17. 함재봉. 1998. 『탈근대와 유교』. 나남
18. Bloom, Irene 1998. "Mencius and Human Rights", Wm. Theodore de Bary & Tu Weiming (eds.), Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press
19. Chang, Wejen. 1998. "The Confucian Theory of Norms and Human Rights", Wm Theodore de Bary & Tu Weiming (eds.), Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press
20. Conner, Allison W. 1998, "Confucianism and Due Process", De Bary, Wm. Theodore & Tu, Weiming (eds.), 1998. Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press
21. De Bary, Wm. Theodore. 1983. The Liberal Tradition in China, The Chinese University of Hong Kong. ; 표정훈 옮김. 1998. 『중국의 '자유' 전통』, 서울: 이산
22. De Bary, Wm. Theodore 1998. Asian Value and Human Rights : A Confucian Communitarian Perspective, Cambridge : Harvard University Press
23. De Bary, Wm. Theodore & Tu, Weiming (eds.), 1998. Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press
24. Donnelly, Jack, 1989, Universal Human Rights in Theory and Practice, Itaca : Cornell University Press
25. Kwok, Daniel W. Y. 1998. "On the Rites and Rights of Being Human", Wm. Theodore de Bary & Tu Weiming (eds.), Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press
26. MacIntyre, Alasdair. 1984. After Virture : A Study in Moral Theory, 2nd ed., Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press
27. Sandel, Michael J. 1982, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge : Cambridge University Press
28. Tu, Weiming. 1999, "A Confucian Perspective on the Core Values of the Global Community", The Review of Korean Studies, Vol.2. September 1999
29. Zakaria, Fareed. 1994, "Culture Is Destiny : A Conversation with Lee Kuan Yew," Foreign Affairs, March/April
30. Zarrow, Peter. 1998, "'Citizenship and Human Rights in Early Twenties

Century Chinese Thought", Wm. Theodore de Bary & Tu Weiming (eds.), Confucianism and Human Rights, New York : Columbia University Press

31. 마쓰오 쇼우이찌(松尾章一). 1990. 『自由民權思想の研究』, 東京 : 日本經濟評論社
32. 이시다 다케시(石田雄). 1976. 『日本近代思想史における法と政治』.



## 평화를 만든다는 것

정유진(주한미군범죄근절운동본부 사무국장)

### I. 서론

1999년 11월 오키나와에서 열린 제3회 '동아시아 평화와 인권' 국제학술대회에 참가했을 때 일이다. 한국 참가자 중 어떤 남성 지식인이 '주한미군범죄근절운동본부'라고 단체 이름이 쓰여져 있는 나의 명찰을 보더니 '범죄'라는 말을 빼는 것이 맞겠다고 말했다. 뜻밖의 말에 나는 당황하였고 금방 그 뜻을 깨닫지 못했다. 주한미군근절운동본부... "선생님, 사람을 근절할 수 있습니까?" 라고 물었다. 그랬더니 "미국이 북한 경제 제재하는 것을 보고도 그런 (약한)소리를 하는냐?"고 답답하다는 투로 말하였다. 사람을 근절하다니... 나는 그 말이 '제노사이드'(genocide)라는 말로 여겨졌고 끔찍한 생각이 들어 무섭기까지 했다. 한국의 또 다른 남성 지식인은 사람들이 시간 약속을 잘 안 지키는 등 통제가 제대로 되지 않으니 유니폼을 입혀 등 뒤에 1,2,3 번호를 매겨야겠다고 말했다.

두 사람 모두 아주 자연스럽게 한 말에기에 기억조차 못할지 모르지만, 그 말을 상기하면 나는 지금도 흠칫 놀라곤 한다. 인간을 근절의 대상으로 삼고 유니폼을 입혀 번호를 매기겠다는 발상은 어디에서 출발하는가? 이 세상에 과연 '근절할 만한 사람(근절의 대상이 되는 인간)'은 존재하는가? 다양한 빛깔을 가진 사람들을 일률적으로 군수품 취급하는 사고 방식은 어디서 비롯하는가?

군대 경험이 없는 사람을 '이등 국민'으로 대하는 군사화된 우리 사회에서 이러한 '폭력'은 의식조차 못할 정도로 자연스럽게 행해질 때가 많다. 특히 식민 지배와 분단, 군사독재를 겪으면서 '이것(미국)'을 선택하지 않으면 '저것(북한)'이라는 식의 이분법적 흑백 논리가 지배해 온 한국 사회에서 이러한 현상은 더욱 두드러진다. 분단을 한국에 존재하는 모든 모순의 근원이라고 생각하진 않지만, '분단'의 기형성은 단지 반쪽의 하늘과 땅에만 국한되지 않는다. 한국 사회의 가부장적 세력은 오랫동안 민족, 계급, 성차별 등의 문제를 그들의 편의대로 '우리/민족/남성' 등 권력을 가진 집단의 문제로 환원하는 '반쪽 짜리' 사고 습관에 익숙해져 있다.

1999년 8월 국회를 통과한 재외동포법을 들먹이지 않더라도 중국, 구소련 등에 거주하는 동포와 재미동포에 대한 한국 사회 내면의 인식을 비교해 보자.<sup>1)</sup> 한국에 사는 혼혈아동이나 장애인에 대한 시각은 어떠한가? 상대적으로 좋은 지위에 있는 사람들은 당연히 '우리 동포' 속에 포함시키지만 그렇지 못한 이들은 '우리'가 아닌 것으로 인식하는

1) 김은실. "한국 근대화 프로젝트의 문화논리와 가부장성", <당대비평> 1999. 가을호



것이 대부분이다. 나보다 못하다고 여겨지는 이들에게 나와 똑같은 정체성을 부여하기는 쉽지 않다.

모자이크처럼 다양한 원인에서 파생되는 폭력을 하나의 모순에서 비롯되는 양 단순화해선 안된다고 생각한다. 그러한 단선적 사고는 '폭력은 새로운 폭력을 만들어낸다'는 사실을 깨닫지 못한 것이다.

우리 사회에는 폭력이 폭력으로 인식되지 못하는 경우가 많다. 어떤 것은 폭력으로 인정되지만 어떤 것은 폭력의 개념에서 배제된다. 가령 소녀가 당한 성폭행은 폭력이지만 매춘여성이 강간당한 것은 돈을 받았다는 이유로 폭력이 되지 않는다. 남편이 아내에게 행한 구타나 강간은 폭력이 아니라 부부싸움이 되어 버린다. 그것은 폭력이 의미화되는 과정에 권력관계가 작동하기 때문이다. 권력을 가진 특정집단의 이해관계에 따라 폭력은 그 정치적 의미가 다르게 부여된다. 폭력이 '의미'를 갖게 되는 과정에 이미 인권 차별적 관점이 개입하는 것이다.

본문에서 다루게 될 미군문제에 대한 접근 역시 마찬가지다. 주한미군이 '악의 근원'이며, '미군철수'가 모든 문제를 해결한다는 식의 사고는 한국사회에 존재하는 '폭력'과 관련된 언설의 빈곤을 뜻하며, 미군과 관계된 언설에서 배제된 영역의 폭력을 부정하는 결과를 낳게 한다.

중요한 것은 인간의 평화로운 삶을 방해하는 수많은 폭력과 '폭력'이라는 이름마저 붙여지지 못한 배제된 영역의 문제를 어떻게 문제화할 것인가이다. 본문에서는 위와 같은 문제 의식에서 미군범죄를 민족주권의 문제로만 환원하는 운동이 가지는 오류를 지적하면서 왜 그것을 인권으로 제기해야 하는지를 밝히고자 한다.

## II. 본론

### 1. 미군범죄를 민족주권의 문제로만 제기하는 논의의 한계와 문제점

주한미군범죄를 개인의 인권보다 반미/민족주권의 문제로 우선시하는 언설은 남성중심적 민족주의 운동집단에서 주로 나타난다. 이 운동진영의 주된 구호는 '미군철수'이며, 미군이 주둔하면서 파생되는 문제에 대한 일상적 접근보다는 '거시적' 국제 정세의 변화에 대응하거나 남한에서 해방과 분단의 문제, 통일 관련 언설이 가시화되는 '8월에 집중하는 운동'일 경우가 많다. 이들은 '구체적 개인'으로서 한국인이 아니라 '집단으로서의 민족'을 제기한다.

'구체적 개인'이 존재하지 않는 '개인의 총합(總合)'을 넘어선 민족의 문제로 미군범죄를 접근할 때 나타나는 오류를 다음 세 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째 인권의 도구화,

둘째 가부장제와 여성차별, 셋째 인종주의이다. 이 글에서는 편의상 구분하였지만 세 가지는 서로 별개의 것이 아니며, 현실에서는 혼재된 모습으로 드러난다.

### 가. 인권의 도구화

- "범죄가 더 많이 생겨야 돼. 그래야 사람들이 미군문제를 빨리 깨닫지. 오키나와를 봐. 소녀 강간사건 터지니까 사람들이 몇 만씩 모이잖아.."

- "그렇게 생각하면 거기에 따르는 희생이 너무나 크지 않습니까?"

- "해방의 역사에는 원래 희생자가 따르는 법이야."

(2000년 1월, 반미투쟁 활성화가 중요하다면서. 남성 통일운동가의 말)

- "한미행정협정 몰라도 괜찮아요. 일단 반미집회로 열면 돼요."

(1997년 4월, 홍익대 조중필씨 살해사건<sup>2)</sup> 직후 총학생회 간부 학생의 말 : 범인이 미군속 아들이지 재미교포인지 확인되지 않았을 때다. 만약 미군속 아들의 범행이면 한미행정협정의 적용을 받게 되지만 재미교포의 범행이라면 일반 외국인 범죄로 처리된다. 학생들에게 이를 설명하면서 재미교포가 범인일 수도 있으므로 이 사건을 무조건 '미군철수' 구호로 모아가선 안되며 한미 SOFA의 내용을 정확히 알고 사건을 제기하는 것이 필요하다고 말했다)

- "미군범죄는 할 만큼 했으니 이제 더 큰 이슈(미군철수, 기지반환)로 전환해야 한다. 미군범죄로는 더 이상 여론이 집중되지 않는다." (1996년 3월, 민족문제에 관심이 많은 남성 활동가의 말)

- "결국 미군범죄는 미군철수를 위한 전 단계로서 제기되는 것 아닌가요?" (1999년 5월, 현재는 '미군철수'라는 구호가 일반인에게 쉽게 받아들여지지 않으니 '미군범죄근절'의 간판을 가지고 일하는 것이 아니냐는 뜻으로, 기지반환운동에 참여하는 남성 활동가의 말)

- "동두천 이정숙씨 살인사건, 미군이 범인이예요? 아니예요? 그걸 밝혀주세요." (1999년 9월, 동두천 이정숙씨 사망사건 직후 반미에 관심많은 남성 활동가의 말)

2) 1997년 4월 3일, 조중필씨는 이태원 버거킹 햄버거 가게 화장실에서 미군속 아들 아더 J. 페터슨과 재미교포 에드워드 건 리에 의해 가슴과 목 등 아홉 군데를 채 나이프로 난자 당한 채 살해되었다. 검찰은 에드워드를 살인죄로, 페터슨은 폭력죄로 기소했고 97년 10월 2일 1심 선고공판에서 각각 무기징역과 단기 1년, 장기 1년 6월을 선고 받았다. 항소를 포기하고 복역중이던 페터슨은 98년 8.15 특사로 풀려났다. 에드워드는 항소하여 징역 20년을 선고받았고 이후 상고하여 98년 9월 30일 무죄판결을 받았다. 조씨의 유족들은 페터슨을 살인죄로 고소하였으나 페터슨은 검찰이 출국금지 기간을 연장하지 않은 것을 틈타 99년 8월 미국으로 도주하였다. 유족들은 담당 검사를 직무유기 혐의로 고소한 상태다.



- “이까짓 범죄를 문제삼는다고 해서 미군이 철수할 줄 아느냐!”(1999년 10월, 미군범죄근절과 한미행정협정 개정을 위한 금요집회 중 남성 통일운동가의 말)

(1) 개인보다 민족이 중요하다/인권보다 반미가 중요하다

위와 같은 말들은 남성중심적 민족주의 운동진영에서 쉽게 들을 수 있다. 왜 미국을 반대하는가? 왜 미군철수를 주장하는가?

미군이 단순히 외세이기 때문에 반대하는 것이 아니다. 그 외세가 현지인들을 타자화하고, 그들을 타자화하는 과정에 폭력이 개입되어 개인의 일상을 파괴하고 고통을 주기 때문에 반대하는 것이다. 인간의 평화로운 삶을 가로막는 미군의 폭력에 반대하는 것이다. 인권 그 자체를 목적으로 삼지 않고 투쟁을 위한 수단으로 전락시키는 순간 인간의 모든 노력은 의미를 상실한다. 인권보다 다른 가치가 우선시되는 논의는 위협하다.

필자가 일하는 주한미군범죄근절운동본부(이하 운동본부)는 위와 같은 민족주의 운동진영으로부터 “개량적이다, 본질(미군철수)을 피해가는 운동은 안된다, 주한미군처럼 중요한 문제를 피해자 대책 마련 수준에서 접근해선 안된다” 라는 비난을 자주 받는다. 운동본부가 ‘범죄근절’에서 ‘미군철수’를 외칠 수 있도록 ‘견인’·‘지도’해야 한다는 학생운동단체의 의견도 있다.

왜 미군범죄 피해자를 지원하는 것은 낮은 수준의 운동(사소하고 현상적인 문제)이고, 미군철수를 주장하는 것은 높은 수준의 운동(거시적이며 본질적인 문제)으로 인식되는가? 사회 운동에 우선 순위를 매길 수 있는가? 누가 어떤 입장(관점과 지향)으로 운동의 등급을 매기고 있는가? 이는 결국 누구의 이해를 반영하는가?

평생 휠체어에 의지해 사는 신체 장애인에겐 미군이 철수하는 것 보다 안전한 장애인 전용도로가 만들어지는 것이 더 절실한 문제일 것이고 미군아버지를 둔 혼혈인에겐 한국에서든 미국에서든 차별없이 사는 것이 소원일 것이다. 빛 때문에 매춘을 해야하는 여성에겐 매매춘 지역에서 벗어나 여성의 ‘정조’를 강요하는 남성 편의적인 성윤리가 없는 세상에서 살고픈 소망이 간절할 것이다. 이들의 소망을 사소한 것이라고, ‘비본질적인 것’이라고 누가 말할 수 있는가? 미군이 철수하기만 하면 인간으로 존중받으며 살고 싶은 이들의 바람은 실현되는가? 그렇지 않다. 문제는 그렇지 않은데도 ‘미군철수’ 투쟁이 가장 ‘본질적인 운동’이고, 그것만이 궁극적 대안이라고 말하는 데에 있다. 이러한 언설은 다른 영역의 문제를 주변화하고 때로는 부정하는 억압의 구조를 가져온다. 각기 다른 경험을 가진 개인이 겪는 소외와 고통은 어떻게 이해되고 있는가?

다음은 1999년 12월 31일 미군범죄근절과 한미행정협정 개정을 위한 제250차 금요집회에 참석했던 학생들이 운동본부 활동가들에게 보낸 연말카드의 일부이다.

“여러분들이 있기에 반미투쟁이 지속될 수 있고 저희 학생들도 구체적인 반미·일상적 반미를 배울 수 있습니다”

“250주 동안 이 땅에서 주한미군범죄를 없애고 민족의 자주를 위해서 투쟁하시느라 수고하셨습니다”

나는 ‘반미’와 ‘민족자주’를 ‘인권’이라는 말로 바꾸어보았다. 왜 미군범죄근절운동이 구체적/일상적 인권운동, 외국군대의 폭력으로부터 인권을 지키는 운동으로 해석되지 못할까? 반미운동과 인권운동이 공존하는 것으로 인식될 수는 없는 것일까? 왜 ‘미군철수’운동보다 미군폭력으로부터 인권을 지키는 운동은 부차적인 운동으로 평가되는가? 왜 우리 사회에서 ‘인권’이란 개념은 부산물로 취급되는 것일까?

한국의 시민사회(진보적 지식인 사회, 사회 운동 진영)에서 ‘민족통일, 노동해방’의 주제가 가장 중요하다는 인식은 그 외의 다른 영역의 문제를 언제나 부차적인 것으로 주변화하는 사회적 습성을 만들어왔다.

그 과정에서 ‘구체적 사람’보다 ‘민족(혹은 국가)’이 더 중요하다는 논리가 생겨났고, 미군주둔으로 인한 인간의 고통은 애초부터 배제되어 왔다. 미군범죄 희생자와 그의 가족들, 미군훈련 피해자, 기지 환경오염으로 고통받는 사람, 기지촌 매춘여성, 혼혈아동, 기지 인근 주민들의 고통 등 구체적 개인이 겪는 문제는 ‘미군철수’가 되면(민족주권이 회복되면) 모두 해결될 문제로 환원되어 정치화되지 못했다. 민족이 해방되는 과정에서 생기는 ‘고통받는 개인의 문제’는 있을 수 있는 일이므로 그다지 신경쓸 일이 아닌 것처럼 인식되고 있다. 그렇기 때문에 희생자가 많아야 민족주권이 빨리 회복된다는 논리가 등장하는 것이다.

‘민족’의 개념에는 모든 민족 구성원이 포함되지 않는다. 박정희 민족주의에서 ‘북한과 공산주의자’는 민족의 성원이 아니듯, 좌파 민족주의에서도 매판 자본가나 독재자는 민족의 성원이 아니다. 이 두 집단에서 공통적으로 배제된 민족의 성원은 여성들이다. 이처럼 민족이란 말은 그 민족 구성원 중에서 일부만을 대표하며, 그들은 자신의 이해를 민족이라는 이름으로 전체에 강요한다.<sup>3)</sup>

희생자가 많이 생겨서 민족주권이 빨리 회복되어야 한다는 말은 민족의 범주에서 제외된 사람이 ‘민족’을 지키기 위해 희생되어야 한다는 말이다. 그 희생자는 ‘우리 민족’과 어떤 관계에 있는가? 대부분의 희생자는 우리 사회 가장 밑바닥에 내몰린 약자들이다. 주권을 회복하여 하루 빨리 해방될 민족과 희생되어도 괜찮은 민족이 따로 있다는 논리속에는 이미 민족의 성원에서 배제된 타자가 존재하고 있다. 도대

3) 정희진, “‘진정한’/‘사이비’ 민족주의 사유 방식에 대한 小考”, 1999. (미간행)



## 체 누가 '우리' 민족이란 말인가?

### (2) 고통과 만난다는 것

우리가 미군 폭력 피해자의 목소리에 귀기울이는 것은 어느 순간에도, 어떤 권력이나 법으로도 짓밟혀서는 안될 인권의 '불가침성'에 대한 믿음과 존중 때문이다. 그들의 증언을 듣는 것은 '인간으로서 차별없이 당연하게 누려야 할 권리'를 숙고한다는 것을 뜻한다. 또한 그것은 인권과 평화를 배우고 실천하는 귀중한 과정이며 증언하는 이와 듣는 이의 새로운 관계 가능성을 의미한다. 하나의 가능성은 또다른 가능성을 낳게 된다.

그러나 인권이 도구화 되었을 때 이러한 가치는 사라지고, 피해자의 증언은 투쟁의 결의를 드높이기 위한 또 하나의 수단(반미의 논리를 더욱 탄탄하게 하는 '자료')으로 전락한다. '증언에 귀기울이기(고통과 만나는 것)' 전에 피해자가 미군을 반대하고 있다고 편의대로 상정하고 그의 고통을 느끼는 것이 아니라 이데올로기로서 증언을 듣는 것이다. 그러면서 투쟁을 열심히 하는 것이 '증언을 듣는 것'과 동일하다는 식의 착각을 만들어낸다.

그러한 과정에서 인권은 이데올로기에 밀려나게 된다. 피해자와의 관계 역시 단순화되고 만다. 피해자는 미군철수 논리를 지원하는 매개, 도구로서 위치지워질 뿐이다. 인간의 문제는 이미 소외되어 있다.

피해 당사자들이 진정 무엇을 원하는지, 느끼는지 그들의 고통을 나누려는 마음없이 일방적으로 선언하는 '미군철수'의 구호가 공허하게 느껴지는 건 바로 그 때문이다. 범인도 밝혀지지 않은 채 아들의 죽음을 가슴에 묻고 사는 어머니, 100 WECPNL(국제민간항공기구 소유규제 권고치)이 넘는 폭음에 시달리며, 이미 주거불능지역으로 판정난 곳에서 10년이 넘도록 미군과 싸우다 4번이나 자살을 시도했고, 현재 생계마저 불투명한 매향리 지역 주민, 미군기지 기름유출로 지하수가 오염되어 인근 마을에서 몇 개월동안이나 식수를 길어다먹는 의왕시 왕곡동 주민들... 그들에게 '당장 이루어질 것 같지도 않은' '미군철수'라는 당위적 선언은 어떤 의미로 전달되는가? 나는 '미군철수' 구호가 틀렸다는 것이 아니라 문제 제기 방식과 문제를 인식하는 태도에서 주객이 전도되었음을 지적하는 것이다.

보통의 경우, 어떤 사람이 불행을 당했을 때 먼저 위로를 하고 배상 관계 등 피해자의 고통을 덜어주는 것을 우선으로 고민하게 된다. 이러한 상식이 미군관련 운동에 전혀 통하지 않는 것은 어떤 이유 때문일까? 인간의 존엄 자체에 대한 고민, 인간의 가능성을 파괴하는 폭력의 문제가 우선시되지 않는 이데올로기는 거부하고 싶다. 그러한 이데올로기는 삶의 변화를 도모하지 못한다. 사람을 행복하게 하지 못한다.

미군범죄를 '불평등한 한미관계에서 파생되는 산물'이므로 '한미관계의 정상화/미군

철수'가 대안이라고 단순화해선 안된다. 미군범죄를 이해한다는 것은 '언제, 어디서, 미군이 어떤 범죄를 저질렀다'는 사실(facts)을 아는 것이 아니다. 노근리 등 미군의 양민학살 희생자는 차치하고라도 해방이후 10만명이 넘는 미군범죄 피해자<sup>4)</sup>가 있었는데 왜 세기가 바뀐 오늘날까지 이 문제는 사회 문제화되지 못하는 걸까? 무엇이 그들을 침묵하게 만들었는가?

미군범죄를 이해한다는 것은 그들의 고통과 만나는 것이다. 그들의 경험과 대면하는 일이다. 반 백년이 넘는 긴시간 동안 그들의 상처가 왜 침묵할 수 밖에 없었는지 성찰하고, 그것을 강요한 억압의 구조를 파헤치는 것이다. 이러한 노력이 한미관계 정상화를 위한 투쟁과 동일한 것은 아니다.

다양한 폭력(외국군대의 범죄, 정부의 무대책, 가부장제, 군사주의, 사회적 약자에 대한 차별, 무관심과 편견 등)이 만들어 낸 개인의 상처를 민족주권만 회복되면 해결될 '작은 사안'으로 치부하는 것은 그들이 사소한 문제라고 지적하는 미군범죄의 해결마저 가로막을 뿐이다. 개인의 문제는 작은 것이고 민족의 문제는 큰 사안이라는 이분법적 사고, 소수의 인권과 다수의 인권을 나누는 분할의 구도속에 이미 폭력은 내재되어 있다. 사람의 고통을, 인권을 무시하는 방식으로서는 인권을 실현할 수 없다.

### 나. 가부장제와 여성 차별

#### (1) 여성이 미군문제를 다룬다는 것

1993년 10월에 결성된 주한미군범죄근절운동본부(이하 운동본부)에서 현재 상근하는 활동가는 4명으로 모두 여성이다. 우리가 활동하면서 가장 많이 듣는 얘기는 크게 세 가지인데, "①왜 운동본부는 여자들만 일하느냐, ②결혼했느냐(결혼도 했다면서 얘기는 안 남느냐), ③예쁜 여자들이다"가 그것이다. 이 세 가지는 서로 다른 말처럼 보이지만 사실은 하나의 의미로 연결되는 말들이다. 이를 단순화시켜보면 집에서 살림하고 아이를 기르는 것이 천직인 여자들이 남자들만의 공적 영역(사회, 민족, 국가) 중에서도 가장 '본질적이라고 여겨지는', '국가정체성의 문제를 제기하는' 미군문제를 다루는 것이 의아하

4) 정부의 통계에 따르면 1967년부터 1998년 말까지 발생한 미군인 범죄(미군속 범죄 포함)는 50,082건이며 범죄에 가담한 미군(미군속 포함)은 56,904명이다. 경찰에 접수되지 않은 사건까지 감안한다면 실제로는 더욱 많은 범죄가 일어났음을 짐작할 수 있다. 위의 통계를 근거로 1945년 9월 8일 미군주둔 이후 현재까지 발생한 미군범죄는 약 10만건으로 추정된다. 살인, 강간, 강도 등 강력범죄가 집중되었던 45년부터 67년 한미주둔군지위협정이 발효되기 전까지 발생한 범죄는 정부 차원의 기록조차 남아있지 않다. 필자는 수차례 법무부 검찰4과에 자료를 요구했지만 한미주둔군지위협정이 발효되기 전의 자료는 폐기 처분되었다는 답변이 전부였다. 주한미군범죄에 대해 미국의 공식적인 사과가 한 번도 없었다는 것과 1998년 현재 미군인 범죄에 대한 사법부의 재판권 행사율이 3.9%(미군속 재판권 행사율 24.6%)라는 사실은 미군범죄를 인식하는 한미 양국 정부의 태도를 드러낸 일례이다.



고 불안하다는 것이다. 여기서 '불안하다'가 갖는 의미는 여성이 그들에게 가장 잘 어울리는, 사적이라고 간주되는 영역(가정)을 이탈하여 남성의 영역을 침범했기 때문인 것 하나와, 직업을 가진 여성에게 부여할 수 최고의 가치는 '능력'이 아니라 '성적 매력, 즉 예쁘다는 것' 정도인데 '그런 여자들' 도저히 감당해낼 것 같지 않은 큰 일(미군문제)을 하는 것이 불안하다는 것이다.

실제로 운동본부 일꾼들이 '예쁘다'는 말을 듣는 대부분의 경우는 사업을 훌륭히 해냈을 때 남성들이 칭찬으로 한 말이다. 그들은 여성에게 예쁘다는 말을 최고의 칭찬으로 사용한다. 하지만 그런 상황에서 나를 비롯하여 여성들은 예쁘다는 말을 불쾌하게 생각한다. 그러나 남성들은 그것을 수용하지 않고 개선하지 않은 채 우리가 듣기 싫다는 그 말을 계속 사용한다. 남성은 함께 일하는 여성에 대해 인간, 동료, 동지라는 시선을 갖지 않고 여성이라는 성별화된 개념으로 인식하기 때문이다. 보통의 경우 어려운 여건속에서도 사업을 훌륭히 수행했을 때 실력있다, 유능하다라는 말을 쓴다. 예쁘다는 말은 전혀 어울리지 않은 말이다. 일반적으로 '예쁘다'는 말은 어른이 여자 아이에게 귀엽다는 말을 할 때, 신체적 매력과 개성이 직업을 선택하는데 필수조건이 되는 사람들(모델, 연예인 등)을 칭찬할 때, 연인사이에서 남성이 여성에게, 혹은 남성들이 돈으로 여성의 성을 사려고 할 때 사용하는 말이다. 그런데 미군범죄 희생자 추모제를 준비하고, 매주 미군기지 앞에서 금요집회를 조직하며, 단체 운영 기금을 마련하기 위해 애쓰는 여성 활동가에게 남성들은 '예쁘다'는 말을 거리낌없이 쓰고 있다. 만약 위와 같은 상황에서 남성 활동가에게 '예쁘다, 잘생겼다'고 한다면 얼마나 우스운 말이 되겠는가? 말도 안되는, 그 황당한 우스움이 여성에게는 일상적으로 아주 자연스럽게 행해지고 있는 것이다. 그것은 어떤 경우든지 여성을 성적 대상으로 밖에 인식하지 않는 남성들만의 왜곡된 시선, 즉 '폭력'일 뿐이다.

또한 어떤 이들은 여자들끼리 일 하니까 '사소한' 일에만 매달려 미군문제를 '피해자 대책 수준'에서 논의한다고 비난한다. 남자들이 했으면 진짜 본질적인 미군철폐, 기지반 환 등 큰 일을 했을텐데라며 답답해한다. 여자는 '개인적인 것'에 매달리는 비정치적인 존재, 남자는 민족 문제(공적/본질적문제)를 제기할 줄 아는 정치적인 존재로 나누어 인식하는 것이다. 이러한 성차별적 태도는 개인 인권을 작은 문제, '민족의 운명이 달린 미군 철폐'는 큰 문제라는 이분법을 강화시킨다.

이러한 인식 틀 안에서 운동본부에서 사람을 채용할 때마다, 남성들은 '무조건 남자 일꾼을 뽑아야 한다, 절대 여자는 안된다, 민족 문제에 남자가 나서야 한다'라고 말한다. 왜 꼭 남자를 뽑아야 하나고 되물으면 아주 쉽게 등장하는 말이 '일이 너무 힘드니까'이다. 이는 힘든 일에 여자는 적합하지 않다는 말인데 사실 운동본부 일은 근력을 필요로 하는 육체노동보다는 순간순간 종합적 판단력을 요구하는 정신노동이 대부분이다. 그러

니 운동본부에 남자가 필요하다는 논리는 여성은 정신노동을 감당할 능력을 갖추고 있지 못한 열등한 존재라는 의미와도 연결된다. 결국 여자에게 어울리는 일은 위에서 지적한 대로 '누구나 할 수 있을 것 같은 집안 일' 인 것이다.

시민의 요건과 자격을 병역과 관련지을 정도로 남성화/군사화된 사회에서 '군인이 될 수 있는 건강한 젊은 남성'은 신체 장애인이나 여성보다 더 적법한 구성원으로 대접받는다. 따라서 보다 적법한 구성원이 가산점을 받아서라도 직업 선택의 우선권을 가지는 것은 당연한 것으로 된다. 남성 중심주의, 군국주의는 자본가가 노동자를 고용할 때 '고효율과 경쟁력'이란 이름으로(헌법을 어겨서라도) 신체 장애인과 여성을 배제하는 것으로 나타난다. 80년대 초반 운동권을 주도했던 우수 대학 언더 서클에서 1981년에서 82년까지 여학생을 뽑지 않은 것<sup>5)</sup> 역시 '투쟁의 정당성과 상황의 급박함'을 내세운 성과주의에 다름 아니다. 다만 전자는 '회사'라는 집단의 이익을 앞세운 것이고 후자는 '민족 혹은 노동자' 집단의 해방을 기치로 삼았을 뿐이다. 그 어디에도 신체 장애인, 여성 등 사회적 약자의 인권은 고려되지 않았다. 여성을 인식하는 방식에서는 진보를 내세운 운동권과 그들이 타도 대상으로 삼았던 자본가가 동일한 맥락에 있는 것이다.

냉전적 사고에 젖어있는 이들이 가진 국가 안보를 위해서 개인의 희생은 당연히 있을 수 있다는 인식과 개인의 인권보다 민족 주권을 우선시하는 남성중심적 민족주의 운동집단의 인식은 다르지 않다. 남편이 구타를 해도 가족을 유지하기 위해 여자가 참아야 한다, 학교의 명예를 지키기 위해 남자교수나 남학생의 성폭력을 외부에 알려선 안된다, 회사를 살리기 위해 여자가 퇴출 일순위가 되는 것은 당연하다 등등... 현재 그 상황에서 가장 꺾박받는, 고난을 겪고 있는 개인을 먼저 고려하지 않고 집단의 이익과 명예를 내세우는 남성중심적 전체주의 문화가 사회 전반을 지배하고 있다. 언제나 보편/전체/집단의 이름으로 고통받는 개인의 문제를 무시한다. 누구를 위한 이익과 명예인가?

(2) '일본군 성노예'와 '기지촌 매춘여성'

80년대 후반부터 성장하기 시작한 일부 대학의 여학생운동이 학원내 성차별이나, 성폭력, 군필자 가산점 등의 문제보다 반미의 도구로서 '기지촌 매춘여성'을, 반일의 명분으로서 '정신대'를 우선으로 선택한 것은, 개인적인 것은 '비본질/현상'이고, 민족적인(공적,역사적)은 것이 '본질'이라는 이분법과 연관이 깊다. 이들의 활동은 여성운동이라기보다 남성중심적 학생운동의 한 분과로서 의미를 갖는다. 이러한 인식은 매춘을 했다는, 외국군대에 '순결'을 잃었다는 이유로 해방 후에도 집에 돌아가지 못한, 가족에게조차 외면당하는 여성들의 이중, 삼중의 억압 구조를 밝혀내지 못한다. 그래서 일본군 성노예로 끌려간 할머니들이 군표를 받기도 했지만 매춘여성은 아니었다, 순결한 처녀가 강제

5) 권인숙, "우리는 누구인가 - 위계와 권위의 멘탈리티", <당대비평> 1999. 겨울호