

계간 사상

1996 겨울

세계경영이 만드는
큰나라가 보입니다

결코 먼 미래가 아닙니다

계간 사상이 추구하는
세계경영의 중요성을
강조하여 세계 각국에
대한 기업의 진출을
촉진하고, 세계 각국에
있는 우리 기업들의
국제 경쟁력을 높여
세계 각국에 대한
경제적 의존도를 낮추고
경제적 자립을 도모하는
것이 우리의 목표입니다.



대우가 있습니다

G1.10

동아시아의 성장과 인권

특집: 동아시아의 성장과 인권

이론적 논쟁

- 왜 동아시아인가? · 서구 인권사상의 옹호
- 동아시아의 도전 · 비강제적 합의의 조건

동아시아 문화전통과 인권

- 불교의 관점 · 이슬람의 관점
- 유교의 관점 · 중국문화의 관점

동아시아 여성과 인권

- 정신대 문제 · 한국의 성폭력
- 타이의 매춘 · 이슬람 여성문제

동아시아 사법제도와 인권

- 인권전담 국민기구 · 한국 사법제도
- 동아시아 사법개혁 · 아시아 토착민

동아시아 민주화와 인권

- 체제전환의 정의 · 중국인권
- 세대간의 정의 · 한국인권
- 동티모르의 인권 · 체험으로 본 동아시아 인권

G1.10

社會科學院

社會科學院

폴란드 FSO 현자제용인
Wall Ireneusz



단순한 경제의 필요뿐만 아니라 사회, 문화 등 삶의 모든 면에서 정신적인 여유를 키워 세계와 함께 나누고 함께 승승장구하는 나라입니다.

· 편집위원: 한승주 한상진 최정호 최상용 김인준 김경원

6. '동아시아의 성장과 인권' 특집을 내면서

특집 : 동아시아의 성장과 인권

이론적 논쟁

- 11 · 인권 논의에서 왜 동아시아가 중요한가 한 상 진
- 28 · 인권 개념의 보편성과 아시아적 가치 잭 도널리
- 46 · 서구적 인권 체제에 대한 동아시아의 도전 다니엘 벨
- 57 · 인권에 대한 비강제적 합의의 조건 찰스 테일러

동아시아 문화전통과 인권

- 75 · 불교 전통과 인권의 제문제 연 기 영
- 90 · 이슬람과 인권, 그리고 동아시아 찬드라 무자파
- 108 · 유교 전통과 인권사상 함 재 봉
- 121 · 정치 참여 : 신성한 의무인가, 개인의 권리인가 시 아 용

동아시아 여성과 인권

- 138 · 정신대 피해와 인권회복 운동 정 진 성
- 152 · 한국사회의 성폭력과 여성인권 이 효 재

계간사상 · 1996년 겨울호
 1989년 4월 8일 정기간행물 등록(바-1230) 1996년 12월 10일 발행
 발행인 / 김준엽 편집인 / 김경원
 발행처 / 사회과학원 100-095 서울시 중구 남대문로 5가 526번지
 전화번호 / 774-9891~3 FAX / 774-9894

- 167 · 타이의 매춘 문제와 여성인권의 근거에 대한 논쟁 수완나 사타-아난드
- 186 · 이슬람 문화와 여성의 시민권 노라니 오토만

동아시아 사법제도와 인권

- 197 · 인권전담 국민기구는 왜 필요한가 브라이언 버디킨
- 212 · 한국의 사법제도와 인권 허 영
- 230 · 동아시아 사법개혁과 인권 케빈 탄
- 246 · 아시아 '토착민'의 국제법적 개념 베네딕트 킹스버리

동아시아 민주화와 인권

- 261 · 체제전환의 정의와 동아시아 인권 박원순
- 275 · 중국의 인권문제, 어떻게 볼 것인가 앤드루 네이탄
- 291 · 세대간의 정의와 대만의 반핵운동 맵 후양
- 306 · 한국의 인권과 시민사회 데이비드 스타인백
- 320 · 동티모르 인권상황과 독립운동의 전망 조용환

부 록

- 333 · 체험으로 본 동아시아의 인권 서 승

제작 · 공급 / 나남출판
 137-070 서울시 서초구 서초동 1364-39 지훈빌딩 501호
 전화번호 / 3473-8535
 FAX / 3473-1711
 정가 / 4,000원

계간 사상

정기 구독 신청

성명 (인) 전화

주소 -

직업

구독기간 ()년
19()년(봄, 여름, 가을, 겨울)호부터

구독료 1회분: 4,000원
1년분: 12,000원 2년분: 24,000원 3년분: 36,000원

구독료 결제방법 1. 은행지로() 2. 우편대체()

- 정기구독을 희망하시는 분은 위의 기재사항을 기입하신 후 우송해 주시면 되며 우표는 붙이지 않아도 됩니다. (전화신청도 가능합니다. Tel: 774-9891-3)
- 우송료는 본 원이 부담하며 계약기간 동안 책값이 오르더라도 추가부담이 없습니다.
- 은행지로를 이용하실 분에게는 지로용지를 보내드리며 우편대체를 이용하실 분은 우체국의 대체용지를 이용하여 대체계좌번호 012732-31-1091750으로 입금하시면 됩니다.

계간 사상

1996 · 겨울호



사회이론이나 사회철학을 논하는 것이 거의 불가능할 정도로라고 평가되는, 현대의 마지막 거대이론가 하버마스. 그가 한국에서 남긴 말은 과연 무엇인가?

· 신국판 / 496면 / 12,000원

도덕의식과 소통적 행위

하버마스 / 황태연(동국대) 역

도덕철학 및 문화론에서의 근대 및 탈근대 논의, 사회과학적 방법론 논의, 정치사상에서의 인권적, 정치윤리적 보편성과 문화적 특수주의 논쟁과 관련하여 중요한 논제를 제공해 줄 책. 국내 초역.

· 신국판 / 264면 / 8,000원

하버마스의 사상

주요 주제와 쟁점들

장춘익(한림대) 외

하버마스를 처음 접하는 독자들을 위해 그의 의사소통행위이론, 법이론, 근대성이론에 대한 논문 등 가급적 넓은 영역을 포괄한 하버마스 사상의 총괄적 소개서.

· 신국판 / 468면 / 10,000원

NANAM
남남출판

서울 서초구 서초동 1364-39 지훈빌딩 501호
TEL: 3473-8535 FAX: 3473-1711

社會科學院

‘동아시아의 성장과 인권’ 특집을 내면서

인간은 빵만으로는 살 수 없다고 한다. 자유와 인권이 필요하다. 그러나 빵 문제가 해결 안된 곳에서는 인권이 침해되기 쉬운 것도 사실이다. 그러면 빈곤이 극복되면 자유와 인권은 개선되는가?

유엔의 ‘세계인권선언’이 있는 지 40여 년이 지난 오늘 날, 동아시아의 인권 문제가 어느 때보다 깊은 관심을 끄는 화두가 되고 있다. 우선 세계에서 가장 활기찬 경제성장이 이곳에서 계속되고 있기 때문이다. 민주화를 향한 정치변동도 현저해지고 있다. 게다가 이곳에는 불교와 유교 등 비서구적 문화유산이 강하여, 경제성장에 따른 지역적 자긍심과 문화적 정체성이 개화되면서 인권을 둘러싼 담론도 한결 복잡해진 느낌이다. 한편으로는 서구의 인권정책에 대한 저항이 강력히 표출되는가 하면, 다른 한편으로는 인권에 관한 동양적 보완이나 대안을 찾는 노력도 나오고 있기 때문이다.

이번 《사상》 겨울호는 최근의 이런 상황변화에 주목하여 동아시아의 성장과 인권의 관계를 다루는 글들을 소개한다. 이 주제는 고도의 논쟁을 수반한다. 인권에 관하여 말할 때 우리는 서구의 개념과 기준을 당연한 것으로 받아들여야 하는가, 아니면 이것의 한계를 넘어서는 새로운 접근

을 모색해야 할 것인가? 이것은 철학과 사상의 문제이지만 또한 여성, 아동, 노인, 복지, 참여, 환경 등에 관련된 인권문제를 다룰 때 흔히 제기되는 질문이다.

이번 특집을 준비하면서 우리는 세계화 시대에 인권문제야말로 동서양의 대화를 위한 중요한 관문이라고 생각하게 되었다. 우리 기업이 세계 도처로 뻗어가고 문화의 교류도 활발해지듯이, 인권 의식과 제도도 이제 세계적 수준으로 발전해야 할 때가 되었다고 본다. 그런데 그 키워드(key word)는 어디 있는가? 혹자는 우리가 서구의 문물을 배우고 익힌다는 뜻에서 ‘서구화’를 생각할지도 모른다. 그러나 우리는 ‘다문화주의’(multiculturalism)에 해답이 있다고 생각한다. 우리는 바로 이러한 정신으로 우리가 속한 동아시아를 다시 보려고 했고 그 안의 다양성에 관심을 기울였다.

1부는 아시아의 가치를 둘러싼 이론적 논쟁을 다루고 있다. 잭 도널리, 다니엘 벨, 찰스 테일러 사이에는 점잖지만 불꽃 튀는 논점이 있음에 주목하기 바란다. 이 논쟁을 다문화주의의 관점에서 음미해 보기를 권유하고 싶다. 2부는 불교, 유교, 이슬람 등의 동양문화 내부에서 인권 신장에 긍정적인 요소를 어떻게 끌어낼 수 있는가를 탐색하는 글들로 꾸며져 있

다. 여성인권 문제를 다루는 3부는 공교롭게도 4편 가운데 3편이 여성에 대한 성폭력의 심각성을 파헤치고 있다. 그러나 주의력 있는 독자라면 다문화주의의 관점에서 3부의 논의도 흥미롭게 해독할 수 있을 것이다.

4부와 5부는 현실 정치와 사회의 문제를 다루도록 기획된 것이다. 한국을 비롯하여 중국, 대만, 싱가포르와 같은 동아시아 국가들의 경험에 빗대어 사법개혁과 민주화에 관한 쟁점들이 분석되고 있다. 브라이언 버디킨의 '인권전담 국민기구'의 발상은 우리에게도 시사하는 바가 클 것이다. 아울러 '환경권'에 관련된 '세대간의 정의'와 '체제 전환의 정의'도 분명 깊은 성찰을 필요로 하는 주제이다.

이번 호에는 모두 22편의 글이 실렸다. 8편은 국내 학자가 썼고 1편은 제일교포 인권운동가가 쓴 것이며 13편은 해외 학자가 쓴 것이다. 13편 가운데 8편은 뉴욕의 '카네기 윤리 및 국제문제 위원회'가 지난 2년 간 개최했던 워크숍에서 발표된 논문들 가운데 좋은 것을 뽑아, 저자의 수정 보완을 거쳐, 우리말로 옮긴 것이다. 이 모임의 세번째 워크숍은 지난 10월 초 서울대에서 개최된 바 있다. 이런 연유로 《사상》은 동아시아의 성장과 인권에 관한 최첨단의 좋은 글들을 여기에 먼저 수록할 수 있게 되

었다. 이에 적극 협력해준 카네기위원회와 저자들에게 감사의 뜻을 표하는 바이다.

아울러 《사상》에 옥고를 기고해 준 국내 필자들에게도 심심한 감사의 뜻을 표한다. 특히 성폭력과 정신대 문제를 각각 다룬 이효재, 정진성 교수의 글은 우리의 경각심을 높여주기에 충분하다. 불교와 유교의 문제를 다룬 연기영, 함재봉 교수의 글은 앞으로 이 분야 논의의 좋은 출발점이 되지 않을까 생각된다. 아울러 쓰라린 체험을 딛고 일어나 학문 속의 인권운동의 길을 걷고 있는 일본 경도의 서승 씨에게도 감사의 뜻을 보낸다.

끝으로 13편의 해외 논문을 우리말로 옮기는 데 든 노고를 이곳에 기록해 둔다. 이번 학기 서울대 대학원에 개설된 한상진 교수의 세미나, 〈시민사회론과 사회운동〉을 수강한 12명의 다양한 학문분야 대학원생들이, 1박 2일의 합숙까지 하면서, 몇 차례에 걸친 윤독과 상호 교정 등을 통하여 번역의 질을 높이고자 심혈을 기울였다. 이에 그들에게 감사의 뜻을 표한다.

자료 출처

이 책에 실린 잭 도널리, 찰스 테일러, 시아 용, 수완나 사타 아난드, 노라니 오토만, 베네딕트 킹스버리, 맵 후양, 케빈 탄의 글은 동아시아 인권에 관하여 카네기 윤리 및 국제문제위원회(뉴욕)가 열었던 일본 하코네의 1차 워크숍(일본 국제문제연구소 주최, 1995년 6월 23~26일), 타이 방콕의 2차 워크숍(출라롱콩대 법대 주최, 1996년 3월 24~27일), 한국 서울의 3차 워크숍(서울대 사회정의연구실천모임 주최, 1996년 10월 2~5일)에서 발표된 논문의 일부를 뽑은 것이다. 지역적 맥락에서 인권의 정당화를 시도하는 이 프로젝트는 대결을 줄이고 문화 사이의 인권 이해를 증진시키려는 목표를 가지고 있다. 이 논문들은 수정을 거쳐 조안 바우어와 다니엘 벨이 편집한 <인권에 대한 동아시아의 도전>에 영어로 출판될 예정이다.

인권 논의에서 왜 동아시아가 중요한가

한 상 진

시민권 담론과는 대조적으로 '인권'은 보다 보편적이고 현재적이며 진보적인 것처럼 보인다. 공동체가 결사체로 변모되는 현상을 근대화의 결과로 연구하는 학문이 사회학이라면, 우리는 시민권-연대의 다음에 오는 역사적 상황으로서 인권에 의한 연대를 개념화할 수 있다. 시민권의 교리는 복지국가 배후의 보편주의적 가치를 뜻한다는 점에서 서구사회의 진보적 양상이었다면, 인권 개념은 세계체제에 적합한 진보적 패러다임으로 볼 수 있다.¹⁾

한상진(韓相震): 서울대 사회학과 교수(현), 서울대 문리대 및 동 대학원 사회학과 줄, 미국 남일리노이대 사회학 박사, 뉴욕 컬럼비아대, 파리 고등사회과학원 초빙교수, 저서로 <중민이론의 탐색>, <한국사회와 관료적 권위주의>, <민중의 사회과학적 인식>, <한국 제3의 길을 찾아서>, <미셸 푸코론>(편), <계급이론과 계층이론>(편), <현대성의 새로운 지평: 하버마스 한국방문 7강의>(편) 등이 있다.

1. 세계적 담론으로서의 인권

인권은 오늘날 세계적인 담론으로 발전하고 있다. 어느 국가도, 조직도, 개인도 갈수록 인권의 가치를 회피하거나 외면하기는 힘들 것처럼 보인다. 탐색적 수준에 머물러 있는 세계정부 또는 세계시민사회의 구상이 실체화된다면, 그 핵심과제의 하나는 아마도 국경을 초월한 인권의 진정한 보편화에 있지 않을까 전망된다.²⁾

그러나 인권 담론의 세계화를 의혹의 눈으로 보는 사람도 있을 것이다. 이 현상을 동서 냉전 체제가 종식된 후의 미국의 패권화 또는 서구 문화 제국주의의 시각으로 볼 수도 있기 때문이다. 그 배후에는 인권은 원래 서구에서 발전한 개념이라는 가정이 깔려 있다. 더 나아가 미국의 인권 정책을 보건대, 이것은 동구권이나 중국 같은 비서구 국가를 통제하기 위한 수단에 불과하다는 생각도 있을 법하다. 현상적으로는 이 측면을 완전히 부정하기 힘든 것도 사실이다.

그러나 좀더 깊이 응시해 보면 상황은 달라진다. 왜냐하면 서양은 인권을 옹호하고 동양은 인권을 억압한다는 따위의 천박한 이분법—실제로 이것은 서양이 만들어낸 동양의 이미지일 때가 많다—과는 다른 현상이 분명히 고개를 들고 있기 때문이다. 말하자면 서양의 인권 개념을 자명한 것으로 받아들여 그 눈으로 자신을 보는 것이 아니라 반대로 서양과는 다른 눈으로 인권을 바라보는 풍부한 문화적 전통이 동양에 있다는 자의식이 동양 지식인 사이에서 개화되고 있다는 것이다. 이런 자의식이 싹트면, 이것은 미묘하고도 역설적인 '탈식민화'를 수반한다. 이것이 역설적인 이유는 서구 중심주의에 대한 도전이 인권 담론의 거부로 나아가지 않고 그것의 새로운 탐색으로 나아가기 때문이다. 인권 담론의 세계화는 이런 문화적 수준에서 확인되는 현상이다. 그만큼 이것은 문명간의 충돌이 아니라 대화를 가능하게 한다는 점에서 환영할 만한 일이라고 본다.

2. 몇 가지 넘어서야 할 통념

인권을 주제로 한 동양과 서양의 대화를 촉진하기 위해서는 몇 가지 잘못된 통념을 버리는 것이 중요한 것 같다. 그 핵심에 인권 개념 그 자체가 있다. 인권은 서구적 개념이고 제도라는 통념이 문제라는 것이다. 인권(human rights)이란 무엇인가? 이에 관한 이론과 설명은 역사가 길고 다양하지만,³⁾ 단순화시키자면, 인권은 인간이 인간이기에 누릴 자격이 있는 고유한 권리를 뜻한다. 여기에는 인간의 존엄성 개념이 전제되어 있다. 남에게 차별받거나 무시당하지 않고 누구나 진정으로 원하는 자신의 참된 삶을 꾸려갈 수 있는 자격과 권한이 있다는 발상이 전제되어 있다. 이런 인권 개념의 문화적 뿌리가 동양에는 없고 유독 서양에만 있었다고 믿을 만한 이유는 아무 것도 없다.

이에 관하여 중요한 사실은 인간은 개인으로 존재하지만 집단의 성원으로, 또는 사회적 관계 안에서 삶을 영위한다는 점이다. 개인성과 사회성은 인간다운 삶의 불가피한 양 측면이다. 둘은 인간다운 삶의 불가결하고 환원 불가능한 요소이다. 아무리 과학문명이 발달한 현대사회라 하더라도 개인이 그가 속한 공동체의 규범, 윤리, 정서적 연대, 심미적 공감대 등이 없이 그밖에 홀로 존재할 수는 없다. 역으로 개인이 없는 조직의 집단주의는 더욱이나 오늘날 생각하기 어렵다. 우리는 여기서 인권은 개인의 권리로 한정될 수만은 없는 어떤 공동체적 차원을 지니고 있다는 생각을 해볼 수 있다. 서양의 정치사상에서도 루소의 '일반의지'나 '인민주권' 등의 개념은 공화주의의 전통 안에서 개인으로 환원될 수 없는 인권의 집합적 차원을 겨냥한 것으로 평가할 수 있다.⁴⁾

그러나 서구의 인권제도는 근본적으로 개인주의와 자유주의를 주축으로 하여 발전한 것이었다고 할 수 있다. 즉 인간은 항상 개인으로 동일시되고 그 개인에게 부여된 법적인 자격으로서의 권리를 인권으로 보았다는 것이다.⁵⁾ 이 전통의 중요성은 오늘날 의문의 여지가 없다. 이 전통이 서구 문화에 깊은 뿌리를 두고 있다는 점도 분명하다. 그러나 이 전통이 곧

인권 담론 그 자체를 뜻하는 것인가에 대해서는 의문을 제기할 수 있다. 어쩌면 인권의 지평을 열어주는 비서구적 접근이 가능하지 않을까 질문해 볼 수 있다는 것이다.⁶⁾ 더욱이나 앞서 제시한 것처럼, 인간의 삶은 불가피하게 개인성과 사회성을 갖는다면, 이를 조화시키는 인권의 개념은 이론적으로 실천적으로 매우 중요하다고 주장할 수도 있다.

예컨대 인권의 개념이 지나치게 개인성의 차원에만 치중하면, 그리하여 개인이 향유할 수 있는 권리의 법적인 보장에만 관심을 쏟는다면, 다른 한 축인 사회성이 훼손되지 않을까 가정해 볼 수도 있다. 실제로 오늘날 미국사회를 특징짓는 가족의 파괴, 마약과 범죄의 만연, 공동체의 해체 현상 등은 인권을 근본적으로 개인의 권리로 한정된 나머지 공동체를 연대와 협력으로 꾸려가는 또 다른 차원의 인권을 무시한 결과가 아닌가 하는 의심을 불러오고 있다. 이것이 인권 논의에 갖는 함의는 무엇인가를 토론할 필요가 있다. 동아시아가 근래 인권문제에 관하여 나름의 소리를 내기 시작한 것도 이런 질문과 연관이 있다. 인권을 보는 데 있어 서구 개인주의와는 다른 문화적 전통에 대한 자의식이 증가하고 있다는 것이다.

그러나 '개발권'이라는 이름하에 시민적 정치적 권리를 억압하는 독재권력이 맹위를 떨치고 있는 나라가 아직도 아시아에 꽤 있다는 점을 유념할 필요가 있다. 따라서 우리는 두번째의 통념, 즉 경제발전을 위해서는 인권과 민주주의의 제한이나 희생이 불가피하다는 통념을 깨끗이 버릴 필요가 있다. 이것은 일반화되기에는 경험적 근거가 빈약한 주장일 뿐이다. 인권 억압의 진정한 동기는 경제발전이 아니라 권력의 영속인 경우가 훨씬 많다. 실사 이 주장이 특정 시기, 특정 국가에서 극심한 위기를 관리하기 위하여 다소의 설득력을 가지고 있다 하더라도, 이 위기가 해소되면 인권 억압의 이유가 사라진다는 점에서 극히 불완전한 주장이라고 할 수 있다.

우리가 벗어나야 할 세번째 통념은 서구는 인권신장에 적극적인 데 반하여 아시아는 인권 가치에 소극적이라는 생각이다. 여성이나 아동의 권리 또는 포르노 등의 구체적인 문제를 염두에 두고 생각해 보자. 우리가 서구에서 발전된 남녀 평등, 부모와 자녀의 평등, 포르노의 자유 등을 당

연한 것으로 간주한다고 하자. 그러면 인권은 은연중에 서구적인 것인 것처럼 간주된다. 이것을 유교나 불교, 이슬람 등 문화적 전통이 다른 비서구 사회에 일방적으로 강요한다면 이에 대한 저항이 일어날 수 있다. 문제는 이 저항을 어떻게 해석하는가에 있다. 서구는 약 저항이 마치 인권 자체에 대한 거부인 것처럼 해석하는 경향이 있다. 서구는 인권을 옹호하는데 동양은 이것을 억압한다는 생각을 할 수 있다. 그러나 이것은 서구가 자신의 관점을 타자에게 강요함으로써 나오는 오해라고 할 수 있다.

다른 한편 토착문화의 저항을 정치적으로 이용하여 반서구적 이데올로기를 퍼는 정치인도 있다. 이들은 서양과 동양을 이분법으로 나누어 서양에서 발전된 관습이나 제도는 동양사회에는 맞지 않는다고 주장하는 경향이 있다. 이것이 극단화되면 '근본주의'(*fundamentalism*)의 위험이 따른다.

그러나 우리가 해야 할 일은 서구의 인권 담론을 절대시하는 것도 아니고 부정하는 것도 아닐 것이다. 오히려 이 담론의 일면성을 교정하는 새롭고 풍부한 문화적 접근을 시도해 보는 것이다. 왜냐하면 비서구 문화의 저항은 인간다운 삶을 바라보는 기본적인 시각의 차이에서 올 수 있기 때문이다. 아마도 '다문화주의'(*multiculturalism*)의 시각이 요구되는 중요한 연구영역의 하나가 여기에 있지 않나 생각된다. 즉 인권이라는 공통의 관심사에 접근해 가는 다양한 문화의 입장을 충실히 따르면서 강제없는 합의의 가능성을 탐색해 보는 작업이 필요하다는 것이다.⁷⁾

그러나 이러한 문화적 수준의 논의를 제도적 수준의 논의와 혼동해서는 안된다. 인권에 대한 아이디어를 어떻게 법제화하고 제도화할 것인가, 어떤 수단으로 이것을 집행하며 그 효과는 사회에 어떻게 배분되는가 등의 문제는 오직 사회과학적으로 다루어야 할 성격의 것이다. 인권의 제도화라는 관점에서 볼 때, 서구가 동양보다 앞섰다는 데는 의문의 여지가 없다. 그러나 막스 베버가 말했듯이, 역사의 궤도는 제도화의 방향을 정해주는 관념(*ideas*)에 의하여 결정된다. 관념이 제도화될 때는 항상 이해관계(*interests*)가 작용하기 마련이지만, 계보학적 관점에서 볼 때, 관념은 자체의 장구한 문화체계의 자율성 안에서 형성된다고 할 수 있다. 수많은 혼적과 계열, 흐름들로 구성된 문화변동의 지형에서 인권에 관한 새로운

아이디어를 간추리고 구성하는 작업의 중요성은 이 때문에 아무리 강조해도 부족한 것이다.

3. 경제성장과 인권의 관계

그러나 이하에서는 우선 평이한 수준에서부터 왜 동아시아가 인권 논의에서 중요한가를 탐색해 보겠다. 논의의 편의상 서구가 그 동안 강조해 왔던 시민적 정치적 권리에 관해 살펴보자. 그러면 아시아의 개발도상국들이 그 동안 개발독재의 패러다임을 따르면서 인권을 억압해 온 측면이 있음을 확연히 보게 될 것이다. 우리나라도 권위주의시대에는 인권 억압의 악명이 국제적으로 높은 사례의 하나였다. 이들 개발도상의 국가는 개인의 자유에 앞서 인민의 생존 문제를 해결하는 개발권이 더 중요하다는 입장을 견지해 왔다. 중국, 인도네시아, 말레이시아 등은 아직도 이런 언술을 표방하고 있다.

시민적 정치적 권리를 억압하는 정부가 경제성장에서 어느 정도 성공적 인가는 경험적 분석이 요구되는 문제이다. 일정한 시기, 특정 국가에서 긍정적 상호관계를 발견할 수 있다. 70년대의 한국, 80년대의 중국과 함께 60년대의 스페인, 60년대 중반 이후 10여 년 간의 브라질을 보기도 들 수 있다. 그러나 시간이 지나면서 상황은 한 나라 안에서 변한다. 현재 세계 여러 대륙의 권위주의 체제의 경제 성취에 관한 국제비교를 해온 연구결과들에 의하면, 둘 사이에는 유의미한 상관관계가 없다는 것이 정설이다. 즉 인권억압적 권위주의 정부가 경제성장에 성공할 어떤 일관된 내적 이유도 발견되지 않는다는 것이다.⁸⁾

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 성장적인 것처럼 보였던 권위주의 체제의 경제적 잠재력마저 잠식해 버린 경우가 허다한 것처럼 보인다.

경제발전을 위해 시민적 정치적 권리의 제한과 유보가 필요하다는 주장은 오직 다음과 같은 경우에 한시적으로 정당성을 얻을지도 모른다. 이 권리가 남용되어 극심한 사회적 혼란이나 국가위기가 초래되는 경우가 그것이다. 내전이나 전쟁, 국가전복과 같은 실재적인 위기를 막기 위해서 이 조치가 불가피하다고 주장할 수 있다는 것이다. 이런 경우가 전연 있을 수 없다고 잘라 말할 수는 없다. 그러나 명백한 위기상황이 해소되면 이 주장은 정당성을 잃을 것이다. 따라서 위기의 실체가 무엇인지를 분명히 검증하는 과제가 중요하다. 때때로 위기는 과장된 것이거나 모호한 경우가 많고 상황의 변화에도 불구하고 인권억압의 명분으로 사용되는 경우가 허다하기 때문에 이런 조치가 장기간 정당성을 얻는 경우란 거의 없다고 해도 과언이 아니다.⁹⁾

그런데 중요한 점은 지난 20~30년 간 동아시아의 많은 나라들에서 경제성장이 지속적으로 일어났다는 사실이다. 한 보기로 세계은행과 아시아 개발은행의 자료에 의하면, 1980~91년 사이의 1인당 국민소득 연평균 증가율이 대만 9.8%, 한국 8.7%, 중국 7.8%, 타이 5.9%, 홍콩 5.6%, 싱가포르 5.3%에 이르고 있는 데 반하여 다른 대륙 개발도상국가 전체의 연평균 증가율은 1.3%에 불과하다. 같은 기간의 실질 GDP 연평균 증가율을 보더라도 한국 9.6%, 중국 9.4%, 타이 7.9%, 대만 7.7%, 홍콩 6.9%, 싱가포르 6.6%로서 다른 대륙 개발도상국가 전체의 연평균 증가율 3.3%보다 2~3배 높다.¹⁰⁾ 그렇다면 그 결과 인권은 동아시아에서 과연 개선되고 있는 것일까?

이 질문은 이론적 실제적으로 넓은 함의를 담고 있다. 이것은 아시아에 국한된 문제만은 아니다. 인권 억압의 긴 관료적 권위주의의 경험을 지녔던 남미 대륙의 연구에서도 종종 제기되는 질문이다. 이 질문을 다음과 같이 세분화할 수도 있다. 시민적, 정치적 권리를 억압했던 권위주의 정부는 언제, 어디서, 왜, 어떻게 경제성장을 촉진시키는데 성공했거나 실패했는가? 반대로 인권을 존중하는 정부는 항상 경제적으로도 성공적인가? 또는 여러 대륙, 여러 나라의 경험을 비교해 볼 때, 경제성장이 일어나면 일어날수록 인권상황도 개선되는 것일까?

거시적으로 보면 다음과 같은 두 가지 경향은 분명한 것처럼 보인다. 하나는 한 사회가 선진 산업사회의 발전수준에 도달하면, 시민적 정치적 권리가 자연스럽게 정착하는 경향이 있다는 것이다. 물론 여기에도 예외는 있을 수 있다. 1930년대의 파시즘과 유사한 현상이 선진 산업사회에서 일어나지 말라는 법은 없다는 것이다. 그러나 경제적 궁핍이 극복되고 다원사회의 틀이 정착되면, 표현의 자유, 집회 결사의 자유, 참여의 권리 등이 존중되는 토양이 자연스럽게 마련된다.

다른 하나는 국민 대중의 삶이 아직 빈곤으로부터 벗어나지 못한 상황에서는 인권의 유린이나 억압이 체계적으로 일어날 개연성이 높다는 것이다. 물론 여기에도 인도와 같은 예외는 있다. 그러나 경제적 희소가치를 둘러싼 투쟁이 가열찬 곳에서는 빈곤 타파를 위해 개발독재가 필요하다는 주장이 그럴듯하게 들릴 수 있다. 이 주장은 물론 집권자의 권력 욕망을 반영하는 것이지만, 대중이 생존문제에 매달리는 상황에서는 시민적 정치적 권리의 억압을 이들이 암암리에 묵인하는 경향도 있다.

모호성이 커지는 것은 바로 그 중간영역이라고 할 수 있다. 그리고 여기에 전환과정의 많은 동아시아 국가들이 처해 있다. 전환과정의 모호성은 전진과 함께 후퇴가 있고 여러 한계가 노정된다는 것이다. 아울러 시간의 축에 따라 그림이 달라진다. 80년대 중반에 한국은 이미 아시아의 작은 용으로 불리었고 중간계급의 증가도 현저했지만 인권상황은 암담하기 짝이 없었다. 누구나 개탄해 마지않는 가혹한 고문의 관행이 수사를 전담하는 국가기구들에 넓게 정착되어 있었다. 적어도 그 당시에서 보자면 경제성장과 인권 사이에는 역의 관계가 성립한 것처럼 보였다.

그러나 90년대 중엽의 오늘의 상황에서 보자면, 한국은 더 이상 인권 후진국은 아니다. 적어도 정부의 담론은 국제적 외교 수사에서는 인권문제에 대하여 적극적이다. 일부 아시아 국가와는 달리 인권의 보편성을 옹호하는 입장을 취하고 있다. 고문 방지, 언론 자유, 지방 자치 등의 면에서 현저한 인권의 증진이 이루어진 것도 사실이다. 그러나 시민적 정치적 권리는 오늘날 과연 충분히 보장되고 있는 것일까? 1996년 1월에 실시된 가치관 변동에 관한 전국 표본조사 결과에 의하면, 놀랍게도 응답자의

71.9%는 “시민의 자유와 권리가 충분히 보장되고 있다”는 진술에 “아니다”고 명백히 반대의 뜻을 표했다. “우리나라 언론은 믿을 만하다”는 문항에 대해서도 응답자의 73.8%는 “아니다”를 택했다.¹¹⁾ 이것은 우리가 성취한 인권 개선에 관하여 다수의 시민이 아직 만족하지 못하고 있음을 여실히 보여준다.

경제성장이 인권에 미치는 긍정적 영향을 매개해 주는 사회학적 요인은 중간계급의 역할이다. 단순히 중간계급이 수적으로 증가할 뿐 아니라 이들이 자유화와 민주화를 요구하기 때문에 인권의 제도화가 용이해진다는 것이다. 이것이 유일한 설명이거나 모든 것을 설명하는 것은 아니다. 그러나 중요한 설명의 하나라는 데는 대체로 합의가 이루어져 있다. 따라서 질문은 자연히 근대화의 과실로 등장한 동아시아의 중간계급이 인권과 민주주의의 신장에 과연 어느 정도 적극적이며 그 결과가 어떻게 나타나고 있는가에 모아진다.¹²⁾

그러나 이에 관하여 아직 통일된 견해가 있는 것 같지는 않다. 동아시아 ‘중산층’의 독특한 보수성, 기득권에 집착하는 성향, 토론과 공론 문화의 취약성 등을 이유로 비판적 전망을 하는 사람도 없지 않다. 중산층이 절차적 민주주의의 복원을 원하고 언론의 자유, 표현의 자유 등을 요구하는 것은 사실이지만, 무산층의 권리 박탈에 눈을 감는 경향이 갈수록 늘고 있다는 진단도 나오고 있다.¹³⁾ 그러나 관심을 요하는 유의미한 변화가 있는 것도 사실이다. 동아시아 어디서나 시민사회 조직과 함께 다양한 비정부기구(NGO)의 활동이 늘고 있는데, 이들을 이끄는 집단은 기득권에 안주하는 ‘중산층’과는 다른 중간계급의 성향을 보여주고 있다는 것이다. 즉 사회문제에 대한 적극적인 관심으로 노동, 여성, 환경, 지역, 소비, 문화 등의 운동에 참여하거나 최소한 심정적으로 이를 지원하는 ‘중민’(中民)의 성격을 갖춘 중간계급이 형성되고 있다는 것이다.¹⁴⁾

21세기로 가는 미래의 지평에서 경제성장이 인권의 신장에 미칠 긍정적 효과를 생각해 보는 것은 어려운 일이 아니다. 과거 어느 때보다 앞으로는 자유로운 정보의 소통과 개인 및 집단의 창의력 신장이 경제성장의 주된 요인이 되리라 전망할 수 있다. 이렇게 형성된 복합적인 정보사회를

정부가 인권억압과 같은 수단에 의존하여 관리하기란 갈수록 어려워질 것이다. 동아시아가 예외가 될 어떤 이유도 없다고 생각한다. 그러나 인권신장이 중산층의 취향에 맞게 사회적으로 분절화될지, 아니면 보다 중민적인 리더십에 의하여 노동자, 농민, 빈민 등을 포함하여 민중의 권리신장으로 나아갈지는 보다 포괄적인 시각에서 검토해야 할 문제이다.

4. 정치변동과 인권의 관계

따라서 다음으로는 정치변동과 인권의 관계를 살펴보겠다. 정치변동의 모델은 이론적으로 다양하다. 급격한 단절을 수반하는 혁명 모델로 인권 문제를 논할 수도 있다. 그러나 지속적 경제성장의 붐이 일고 있는 동아시아에 혁명적 정치변동 모델을 적용하는 데는 무리가 따른다. 정권 교체가 단절적으로 일어날 수는 있지만 정치 경제 사회체제의 혁명을 전제하는 것은 비현실적이다. 따라서 자유화와 민주화를 향한 점진적인 전환의 방식을 가정하고 이러한 이행의 패턴이 인권신장에 미치는 영향을 검토해보겠다.

단순화시키자면 인권의 제도화는 정치변동의 단계에 따라 그 정도가 달라진다고 할 수 있다. 정치변동이 자유화를 거쳐 민주화으로 깊숙이 이행할수록 인권의 제도적 보장이 충실해진다는 것이다. 예컨대 홍콩은 '자유화'에는 앞서 가지만 '민주화'에는 뒤져 가는 사례라고 할 수 있다. 경제활동의 자유는 물론 시민의 기본 인권이 제도적으로 보장되지만 자유경쟁 선거제도의 도입으로 열리는 정치적 '민주화'는 아직 유예된 상태에 있다는 것이다. 즉 시민은 개인으로서 사적 자유를 향유하지만 정치적 주권은 향유하지 못한다. 자유화는 어디서나 민주화로 이어지는 것이 일반적인 경향인데, 홍콩은 예외적이어서 흥미를 자아낸다.

싱가포르의 홍콩보다도 자유화의 폭이 제한된 사례이다. 인신 구속 등에 관한 권력의 자의적 행사를 막기 위해 사법개혁이 이루어지고는 있지만, 15) 인권 보장의 면에서 자유화의 단계에 진입했다고 말할 수 있을지

의심스럽다. 중국은 시장제도의 도입 등 경제적 자유화의 조치에도 불구하고 시민적 정치적 권리의 보장이 미약하다는 점에서 인권제도는 홍콩이나 싱가포르보다 더 뒤졌다고 할 수 있다.

한편 대만은 80년대의 조심스러운 자유화의 단계를 거쳐 90년대에는 민주화로 본격적인 진입을 시도하고 있다. 그러나 한국이 이보다 앞서 간다는 것이 정설이다. 87년 선거 경쟁 제도를 복원한 이래 92년 민간정부가 들어섬으로써 권력의 실질적 교체가 일어나고 있기 때문이다. 수평적 정권교체가 아직 이루어지지 못했다는 점에서 한계가 있다고 주장할 수도 있지만, 이 가능성을 제도적으로 봉쇄하거나 차단하는 장치가 작용하지 않는 한 이것을 인권제도의 결함으로 볼 수는 없다. 뿐만 아니라 한국의 전환과정은 과거 군사정부 대통령들의 비리와 인권억압을 법적으로 단죄하는 절차를 밟았다는 점에서 동아시아의 경험에서 매우 이례적이다.

그러나 해외에 비친 만큼 국내 정치상황에서 인권의 신장이 괄목하게 이루어진 것은 아니다. 가장 많이 거론되는 것은 국가보안법의 부작용이다. 노동자 집단의 인권신장에 대해서도 다른 평가가 있을 수 있다. 과거와 비교한다면 노조결성권, 단체교섭권, 파업권 등이 개선된 것은 사실이다. 그러나 아직도 넘어야 할 장애요소가 많다고 주장할 수 있다. 16) 노동조합의 정치운동을 법으로 막고 있는 것도 논란거리가 될 수 있다. 한국의 노동자는 정부의 중화학공업화 정책의 결과로 엄청난 조직력을 갖추게 되었고, 1987년 7~8월에는 대규모 동원력을 과시하기도 했지만 다른 아시아 국가보다 노동자의 인권이 더 괄목하게 신장되었는가에 대해서 의문을 제기할 수 있다.

이제는 상식이 되고 있지만, 만일 전환과정이 극심한 불안과 위기, 혼란을 가져오면 인권이 신장되기보다 악화되기 쉽다. 강력한 급진화의 주기 뒤에 강력한 보수화의 역풍이 따라온다면 일시적 흥분은 곧 환멸로 이어질 것이다. 1973~76년의 아르헨티나 상황은 이런 측면을 지녔다고 할 수 있다. 우리의 현실도 이와 무관한 것은 아닌 것처럼 보인다. 그러나 반대로 정치변동 과정에서 새로운 중심 제도가 형성되어 민주화 세력의 연대가 확산된다면, 그 힘에 의하여 인권신장은 보다 내실있게 이루어질

수 있다.

이런 관점에서 우리는 국민 대중이 공유하는 규범적 합의의 역할에 주목할 필요가 있다. 자유에 두 측면이 있듯이, 합의에도 “이것은 꼭 실현되어야 한다”는 적극적 의미와 함께 “이것만은 반드시 청산해야 한다”는 소극적 의미의 합의가 있다. 대체로 전자에 관해서는 시간이 지나면서 논란이 일어나는 것이 일반적이다. 특히 전환과정을 지나 포스트-전환의 단계가 되면, 군부 통치세력이 물러나고 옛날의 민주화 지도자가 경쟁자로 변모하는 것과 마찬가지로, 한때 공유했던 적극적 합의 대신 수많은 차이가 노정되기 쉽다. 이에 반하여 권위주의 시대의 악몽은 인권신장의 소극적 출발점으로 작용할 수 있다. ‘군사독재는 이제 그만!’이라든지 불법적 인신구속, 수사, 고문의 추방 또는 획일적 언론통제의 종식과 같은 국민 대중의 열망이 어느 정도 강하게 행위의 억제력으로 작용하느냐가 중요하다.

한 보기로 우리는 전후 일본 민주주의의 발전은 일본 군국주의에 대한 거부, 즉 이것이 가져온 피해와 악몽이 다시 반복되어서는 안된다는 일본 국민의 부정적 합의가 출발점을 이루었다고 할 수 있다. 한국의 경험도 독특하다. 여러 지표로 볼 때 한국은 80년대에 들어서면서 질적 전환을 위한 분기점에서 있었다고 할 수 있다. 그러나 80년의 광주사태를 거치면서 다시 군사독재체제가 들어섬에 따라 많은 사회집단은 학생과 지식인의 저항운동에 적어도 심정적 지지를 보내게 되었다. 80년대 중엽이 되면 독재권력과 재야 및 민중운동 사이의 첨예한 대립이 부정할 수 없는 현실로 드러났다. 급기야 87년 박종철 군 고문 치사 사건과 같은 인권 유린의 실상이 공개되면서 국민 대중은 이런 야만적 군사체제는 이제 끝나야 한다고 굳게 믿게 되었다. 즉 전환과정을 이끌어 가는 부정적 합의가 광범위한 시민연대의 기초로 작용했다는 것이다.

이런 부정적 합의 역시 자연의 산물은 아니다. 많은 저항과 희생이 이르는 형성되기 힘들다. 독재의 학정에 대항하는 사회운동을 통하여 비로소 인권 유린의 실상은 알려지기 마련이고 대중의 비판의식도 형성될 수 있다. 이런 운동의 지속성과 강인성, 운동주체의 동기에 대한 사회집단의

신뢰, 아울러 이들이 겪는 희생과 고통에 대한 대중의 동정심 등이 모두 소극적 합의 형성에 영향을 미친다.

이로부터 더 나아가 적극적 합의의 조건에 관해서는 다음과 같은 점을 지적할 수 있을 것 같다. 첫째, 자유화와 민주화의 정치변동이 정치적 지형의 양극화를 초래하기보다 중심화를 향하여 나갈 때 인권신장은 한결 용이해진다. 정치적 불안정을 심화시키거나 만성화하기보다 안정성을 높이는 방향으로 예측 가능한 정치가 이루어져야 한다는 것이다. 둘째, 개별 집단이 자신의 권리를 배타적으로 추구하기보다는 협력이 가능한 집단 사이의 수평적 연대가 강력해야만 결과적으로 개별 집단의 권리가 제도적으로 보다 충실히 보장될 수 있다.

셋째, 제도권 밖에서 변화의 요구를 투입하는 운동역량도 강해야 하지만 제도권 안에서 타협에 의하여 개혁을 성사시키는 제도역량도 신장되어야 인권의 법제화가 튼튼해진다. 이것은 사회운동부문과 제도정치부문의 상호 협력과 존중을 뜻하지만, 현실적으로는 역할 분담을 뜻하기도 한다. 예컨대, 사회운동이 제도정치의 타협적 성격을 원색적으로 비난하는 상황에서는 인권의 제도적 신장이 더디게 일어나는 경향이 있다는 것이다. 한국은 대체로 운동역량은 강하나 제도역량이 부진한 특징을 보인다.¹⁷⁾ 때문에 엄청난 운동 에너지의 분출에도 불구하고 제도 개혁의 성과는 미미한 편이다.

5. 동아시아 문화와 인권

그러면 이제 다시 한 번 동아시아 문화의 문제를 살펴보겠다. 인권 논의는 오늘날 자유주의와 공동체주의 간의 논쟁에 맞닿아 있다. 다문화주의의 시각이 본격 도입되고 있는 것도 인상적이다. 그런데 동아시아에는 공동체 문화 유산이 강한 편이다. 물론 동아시아에 관심이 쏠리는 이유로는 중국이나 싱가포르, 말레이시아 지도자들이 표출하고 있는 서구 인권 정책에 대한 비판도 작용한다. 그러나 그들의 불만은 정치적 권위주의를

합리화하는 측면이 있기 때문에 지적 설득력이 그리 강한 것은 아니다. 오히려 문제는 서구가 주장하는 시민적 정치적 권리를 아시아가 존중한다고 하더라도 인권의 기본구상이 서구적인 것과는 다를 것이라는 데 있다. 우리가 인권을 보장한다고 할 때, 서구 자유주의자들이 요구하듯이 공정한 절차를 통한 만인의 동등한 대우를 그 핵심으로 할 것인지, 아니면 이것을 전제하되 공동체적 차원의 권리를 존중하는 방향으로 나아가 할지가 관심을 끈다는 것이다.¹⁸⁾

시민권 제도를 보기로 들어보자. 이것은 분명 절차적 보편주의의 정신을 구현한 것이다. 세계화 시대라고 해서 이 권리의 중요성이 사라진 것은 아니다. 인간의 동등한 대우가 과연 제대로 실현되고 있는가에 의문을 가질 수 있기 때문이다. 사회적 약자에게는 인권이 그림의 떡일 수 있다. 소수의 이념적, 종교적, 윤리적 신념이 다수의 횡포로 제약될 수도 있다. 매카시적 수법으로 표현의 자유를 봉쇄하는 경우가 좋은 보기이다. 여성, 아동, 노인, 신체장애자, 소수 인종, 수감자 등의 인권이 유린되는 경우가 허다하다. 따라서 시민권을 구성하는 제반 권리—표현의 자유, 참정권, 복지권, 환경권, 정보권 등—의 보편화를 위하여 국가가 수행해야 할 몫이 아직도 많다는 주장은 정당하며 설득력을 갖는다.

그러나 여기에는 두 가지의 추가적인 질문이 있다. 하나는 갈수록 인력과 자본, 기술, 정보 등이 국경을 넘어 자유롭게 이동하는 오늘의 상황에서 인권을 국민국가의 성원인 시민의 자격으로 보장하는 권리체제가 과연 적절한가의 의문이다. 어쩌면 세계화의 추세에 부응하는 보다 보편적 인권의 개념을 주창할 수도 있을 것이다. 인종, 성별, 연령, 계급, 종교 등에 구애됨이 없이, 또한 국민국가에 구애됨이 없이, 모든 인간에게 인간다운 삶에 필요한 권리를 부여하고 이를 보장하는 새로운 체제를 만들어야 한다는 주장이 나올 수 있다는 것이다. 이 질문은 분명 미래지향적이고 도전적이지만 이론적으로 큰 긴장을 주는 것은 아니다. 이것은 자유주의자들이 주장해 온 절차적 보편주의를 진정으로 세계화하려는 프로젝트에 해당되기 때문이다.

보다 근본적인 질문은 개인이 향유하는 권리와는 다른 인권의 공동체적

차원을 어떻게 이해하고 보장할 것인가에 있다. 개인성과 사회성이 인간 삶의 불가분의 양 측면이라고 한다면, 사회성의 차원을 인권 개념에 어떻게 적절히 복원시킬 수 있는가의 의문이 제기된다는 것이다.

아마도 가장 고전적인 테마는 민족자결권일 것이다. 이것을 현대적 상황에 적용해 보자면, 여러 지역에 흩어져 있거나 기존 국가에 병합되어 있는 다양한 소수 민족, 토착민 등은 절차적 보편주의를 따라 남과 동등한 대우를 받는 것으로 그들의 인권을 실현되는 것인가, 아니면 그들이 지녀온 독특한 문화적 정체성과 삶의 방식을 구현하는 그들 나름의 공동체를 집단적으로 꾸려갈 권리를 누려야 할 것인가의 질문이 있다.¹⁹⁾ 후자가 인정된다면 이것의 파장은 수많은 독립국가의 탄생에서부터 소수 민족의 자치권에 이르기까지 다양할 것이다.

이것의 연장선상에서 우리는 여성문제도 검토할 수 있다. 여성의 권리는 모든 면에서 남성과 동등한 대우를 받는 데 있는 것인가, 아니면 동등한 대우를 전제하되 여성으로서 누려야 할 '차이'로서의 권리를 발전시켜야 하는가를 질문할 수 있다. 다음과 같은 주장은 이 입장을 극명하게 보여준다.

동등한 존엄성의 정치에서 차이를 무시하는 원칙들이 가진 중립성이란 사실 어떤 해계모니적 문화의 반영이다. 그 결과 소수 집단 혹은 억압받는 문화들만이 소외된 형식을 취하게 된다. 따라서 공정한 체하고 차이를 무시하는 사회란 비인간적일 뿐 아니라 (왜냐하면 정체성을 억압하기 때문에) 미묘하고도 무의식적인 방식으로 그 자체 매우 차별적인 사회이다.²⁰⁾

이런 관점을 따르자면 절차적 보편주의의 이름으로 차이에 눈감는 자유주의는 그 자체가 특정 문화의 반영에 불과하다. 이것은 일종의 '화용모순', 즉 '보편성으로 가장한 특수주의'에 불과할 수도 있다는 것이다.²¹⁾

사회조직이 갖는 공동체적 권리도 같은 범주에 속한다고 본다. 한 보기로 대학을 보자. 대학은 학문공동체로서 자율성을 누려야 하고 자결권을 갖는다. 즉 자기 입법의 권리를 가질 때 비로소 자율성을 제도적으로 향

유한다고 할 수 있다. 이 차원은 개인을 동등하게 대우하는 절차적 보편주의로 환원될 수 없는 공동체적 성격을 갖는다. 오히려 자기 입법의 권리 위에서 개인의 자유가 성립된다고 할 수 있다.

동아시아 문화가 인권 논의에 던지는 자극은 이런 공동체주의적 시각을 새롭게 부각시키는 데 있다. 가족, 협동조합, 지역공동체 등의 시각이 서구의 개인주의적 인권 개념을 보완하는 방향으로 새롭게 검토될 수 있다. 이것은 동양문화가 그 자체로 좋다거나 그곳으로 돌아가면 모든 문제가 해결된다는 따위의 복고주의를 뜻하는 것은 결코 아니다. 오히려 현대의 관점에서 인권사상에 부합하는 동양문화의 측면을 적극 해석하고 발전시키려는 의지를 전제한 것이다. 원래 서양에서도 공동체 문화가 강했었다는 주장은 전적으로 타당한 것이나, 이것은 그간의 합리화 과정에서 마멸되고 파괴된 것이 사실이다. 그러나 동아시아는 다르다. 우리가 서구적 현대화 또는 탈현대화를 추종하는 것만이 아니라면, 이 차이가 주는 함의를 깊게 성찰할 필요가 있다.²²⁾

[주]

- 1) Bryan Turner, *Citizenship and Social Theory* (London: Sage, 1993), p. 178.
- 2) 위르겐 하버마스, "칸트의 영구평화론과 인권: 세계시민사회를 향하여," 한상진(편), 《현대성의 새로운 지평: 하버마스 한국방문 7강의》(나남, 1996), pp. 136~142.
- 3) Walter Laqueur and Barry Rubin, *Human Rights: Reader* (New York: Penguin Books, 1989).
- 4) 위르겐 하버마스, "민주주의의 세 가지 규범적 모델," 한상진(편), 앞의 책, pp. 56~58.
- 5) 이 책 제 1부에 실린 잭 도넬리(Jack Donnelly)의 논문이 이 관점을 일관되고 명백하게 견지하고 있는 대표적인 논문이다.
- 6) 이 책 제 2부에 실린 글들을 참조할 것. 특히 이슬람과 인권의 관계를 적극적으로

으로 개진한 찬드라 무자파(Chandra Muzaffar)의 논문과 불교 전통에서 인권 문제를 검토한 연기영 교수의 글이 흥미롭다.

- 7) 찰스 테일러(Charles Taylor)가 존 롤즈(John Rawls)로부터 차용하여 인권 논의의 방향으로 제시하는 '중복 합의'(overlapping consensus)의 개념이 이에 해당한다. 이 책 제 1부에 실린 테일러의 논문을 참조할 것.
- 8) Amartya Sen, "Human Rights and Economic Achievements" (학회모임 발표 논문, 1995).
- 9) 이 책 제 1부의 다니엘 벨(Daniel Bell)의 논문을 참고할 것.
- 10) Hilton Root, *Small Countries, Big Lessons: Governance and the Rise of East Asia* (Oxford University Press, 1996), pp. x~xii.
- 11) 4년 주기로 50여 개국에서 실시되는 세계 가치관 변동 조사의 일환으로서 전국 표본 1,200여 개에 대한 설문 인터뷰 조사로 이루어졌다.
- 12) Michael Hsiao(ed.), *Discovery of the Middle Class in East Asia* (Taipei, 1995).
- 13) Sidney Jones, "The Impacts of Asian Economic Growth on Human Rights" (학회 모임 발표 논문, 1995).
- 14) Sang-Jin Han, "Modernization Deficits and the Quest for a Reflexive Sociology in East Asia," East Asian Regional Colloquium Proceedings (The Future of Sociology in East Asia, 1996), pp. 225~249.
- 15) 이 책 4부에 실린 케빈 탄(Kevin Tan)의 논문 참조.
- 16) 이 책의 5부에 실린 데이비드 스타인베(David Steinberg) 논문 참고.
- 17) 한상진, 《중민이론의 탐색》(문지사, 1992).
- 18) 이 책의 1부, 2부, 3부는 이 질문을 둘러싼 다양한 논쟁을 보여준다. 물론 잭 도넬리처럼 철저하게 서구 인권사상의 보편성에 입각한 논의도 있다. 그러나 찰스 테일러를 비롯하여 많은 학자들은 공동체주의의 주장에 보다 예민한 관심을 기울이고 있음을 독자들도 쉽게 발견할 수 있을 것이다.
- 19) 이 책의 제 4부에 실린 베네딕트 킹스버리(Benedict Kingsbery)의 논문 참조.
- 20) Charles Taylor, "승인 투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여"(서울대 사회정의 연구실천모임 주최 공개 강연, 동아시아 인권 자료집, 1996. 10. 2), pp. 12~13.
- 21) 위의 글, p. 13.
- 22) 사회적 부작용이 극심한 마약의 경우를 볼 때, 사회의 건강을 지키기 위하여 국가는 마약 복용의 의혹이 있는 시민에게 소변 검사를 강제할 수 있다는 생각이 동아시아에서는 개인 자유의 침해라는 인식이 적은 편인데, 이것은 이런 공동체 문화와 깊은 관련이 있다.

인권 개념의 보편성과 아시아적 가치

잭 도널리

1. (아주) 간략한 인권의 역사

대부분의 전근대 사회에서, 모든 인간은 단지 인간이기 때문에 양도 불가능한 정치적 권리를 갖는다는 생각은 낯선 것이었다. 이하에서는 서구에 초점을 맞추고, 그 뒤를 이어 전통적인 아시아 사회를 살펴보도록 하겠다.

고전적인, 혹은 중세적인 정치이론과 실천에서 인권을 찾는 것은 헛된 일이다. 예를 들면, 그리스인들은 그리스인(Hellenes)과 야만인(비그리스

잭 도널리(Jack Donnelly): 미국 덴버대학 국제대학원 교수(현), 버클리대학 박사 학위를 얻은 인권이론의 전문가. 주요 저서로 *International Human Rights* (1993), *Universal Human Rights in Theory and Practice* (1989)가 있다. 여기 실린 글은 그의 논문, "Human Rights and Asian Value"의 일부를 서울대 대학원 사회학과 박사과정 이용주가 우리말로 옮긴 것이다.

인)을 구별하였으며, 야만인들을 선천적으로 열등하게 보았다. 로마인들은 권리를 혈통, 시민권 및 업적에 따라 인정했지, 단순히 인간이기 때문에 인정한 것은 아니었다. 로마가 멸망한 후 천 년 동안 대부분의 기독교적 정치이론가들은 신자들과 비신자들을 다루는 방법을 엄격히 구분했다. 게다가 모든 신자들의 평등이 정치적 평등으로 이어지는 것도 아니었다.

전근대적 서구에서 통치자들은 공익을 더 추구해야 했다. 그러나 이러한 의무는 신의 율법, 자연법, 전통 혹은 불확실한 정치적 타협에 따른 것이었다. 그것은 모든 인간의 공정하게 지배받을 권리(권리 부여)에 기초한 것은 아니었다. 통치자가 정치적 책임을 다하는 사회에서는 인민들이 득을 보기도 하였다. 그러나 그들은 불의의 통치자들에 대항하여 행사할 수 있을 만한(자연적·인간적) 권리를 갖지는 못했다. 지배적인 사상은(올바름의 의미에서) 자연권이었지(권리부여의 의미에서) 자연권은 아니었다.¹⁾

자연권 혹은 인권은 17세기에야 서구의 정치이론과 실천의 주류로 등장했다. 영국 내전 당시 급진적인 수평주의자들의 팜플렛 속에서 자연권에 관한 논의가 진전되기는 했어도, 2세대가 흐른 뒤에야, 존 로크(John Locke)가 《통치론》(1688)에서 인권에 관한 이론을 최초로 발전시켰는데, 이것이 훗날 인권사상을 구성하게 된다.²⁾

로크는 자연상태에서 평등한 개인들로부터 출발하는데, 이들은 단순히 신의 법칙에 종속된 것이 아니라 삶, 자유, 토지에 대해 양도 불가능한 자연권을 소유한 개인들이다. 그런데, 정부가 없으면 이러한 권리들은 거의 보호받기 어려울 뿐 아니라 갈등의 주요 원천이 된다. 따라서 사람들은 자신의 자연권을 누리기 위해 사회를 형성한다(그리고 사회는 정부를 수립한다).

로크에게 있어 통치자는 정의와 공익을 추구하기 위해 자연법의 명령을 따라야 한다. 정부의 책임은 인민의 권리에 집중된다. 인민은 정부가 자신들의 자연권을 보호하는 조건에서만 정치적 신민이 되는 데 동의한다. 이 때 자연권은 국가의 요구와 이해관계보다 도덕적으로 우월하고 상위의 것이다. 정부는 시민들이 인권을 효과적으로 누릴 수 있도록 하는 한에서

정당화된다. 그리고 시민들은 그러한 정부로부터 권리를 부여받는다. 그들은 국가와 사회를 상대로 권리를 — 극단적인 경우에는 혁명의 권리까지 — 보유한다.

이러한 사상은 초기 근대 유럽에서 최초로 출현한 것으로서, 근대성의 사회적 혼란에 대한 응답이기도 하다. 정치적·경제적 집중, 산업화, 그리고 급증하는 시장의 침투는 (상대적으로) 자율적인 개인과 가족을 만들어냈다. 이들은 그 어느 때보다도 개입적인 국가권력과 자유로운 시장 자본주의의 냉혹한 현실 앞에 (상대적으로) 혼자 남게 되었다. 개인의 자연권은 그들의 가장 항구적인 응답이다.³⁾

동일한 사회세력들이 또한 중간계급들로 부상하였는데, 이들은 자연권 사상 속에서 귀족적 특권에 대항하는 강력한 논거를 발견하였다. 그러나 성장하는 부르주아지와 자연권 논의가 긴밀하게 연결됨에 따라 17세기, 18세기, 그리고 심지어 19세기에도 독특한 편견들이 생겨났다. 예컨대, 명백히 보편주의적인 자연권에도 불구하고 로크는 재산을 소유한 유럽 남성들의 권리만을 보호하고자 했다. '미개인들', 하인들 및 임노동자들과 더불어 여성들도 권리의 보유자로 인정받지 못했다.

그럼에도 불구하고, 일단 누구나 보유하는 평등하고 양도 불가능한 권리에 대한 요구가 제기되자, 다른 호모 사피엔스 종(種)에 속하는 성원들의 권리를 부정했던 사람들에게는 이제 그러한 권리의 부정이 정당하다는 것을 입증해야 할 책임이 생겼다. 인종적 우월성, 여성의 타고난 이성적 결함, 혹은 우수한 후천적 덕목이라는 논거로 특권이 변호될 수 있었다. 그것은 무력으로 보호될 수도 있었으며, 또한 항상 그랬다. 그러나 지배 엘리트들은 평등주의적 인권 논리에서 벗어나기가 어렵다는 것을 점차 깨달았다.

지난 2세기 동안 거대한 정치투쟁의 대부분은 인권을 향유할 주체의 확대를 둘러싸고 일어났다. 예컨대, 재산을 소유한 소수의 엘리트들을 넘어서 선거권을 확대하려는 노력은 19세기에 대부분의 유럽 나라들에서 격렬한 논쟁을 야기시켰다. 노동자들의 권리는 19세기와 20세기 초 유럽과 북미에서 격렬한 정치적 갈등에 이르곤 하였다. 식민지 민중들의 권리는

1950년대, 1960년대 및 1970년대에 이르기까지 전지구적으로 중요한 정치적 쟁점이었다. 인종과 성에 기초한 차별을 제거하려는 투쟁이 지난 30년 동안 수많은 나라에서 두드러지게 발생하였다.

소외된 각 집단들이 내세우는 핵심 논거는, 우리도 당신과 마찬가지로 인간이며, 따라서 똑같은 기본권을 부여받아야 한다는 것이다. 각 집단은 자신들에게 부정되고 있는 인권의 법률적 승인을 위해 압력을 행사하는데 자신들이 누리고 있는 권리를 이용하곤 했다. 예컨대, 노동자들은 부나 재산에 기초한 법률적 차별을 철폐하도록 압력을 행사하기 위해 언론의 자유, 결사의 자유와 더불어 투표권을 이용하였다. 그들은 또한 노동자들에게 (나중엔 여성들에게) 진정한 자유, 평등 및 안전 보장을 가져다 줄 새로운 권리들을 요구하였는데, 이것이 오늘날의 복지국가 사회에 이르는 과정의 시작이었다. 인종적·민족적·종교적 소수파들, 여성들 및 식민지 지배로 고통받는 민중들도 마찬가지였다. 즉 이미 허용된 권리를 이용해 평등한 사회성원으로 그들이 누려야 할 충분한 참여와 요구, 이해관계 및 권리의 법률적·정치적 승인을 얻기 위해 압력을 행사하였다.

그렇지만 인권이 국제관계 속에 등장한 것은 극히 최근의 일이다. 예컨대, 국제연맹규약에서는 인권에 대한 언급이 없었다. 2차 세계대전 직후, 유엔헌장의 전문과 제1조에 포함되기 시작하면서 비로소 인권이 국제관계의 주류로 등장하게 되었다.

2. 인권이 아닌 것

국제적으로 승인된 인권 목록에는 수세기 동안 서구와 아시아 사회 모두에서 추구해 온 수많은 가치들이 들어 있다. 그러나 '똑같은' 가치를 추구하더라도, 그 근거와 의미는 완전히 다를 수 있다. 권리의 침해는 특별한 불의(不義)로서, 나름대로의 힘과 보충 논리를 갖추고 있다.

예컨대 임의 처형으로부터의 보호는 오늘날 국제적으로 승인된 인권이다. 그러나 백성을 멋대로 처형해서는 안된다는 통치자의 의무는 피통치

자의 권리와 연결되지 않을 수도 있다. 그러한 의무는 예를 들어 하늘의 명령에 따른 것일 수도 있다. 백성들은 권리를 갖지 못할 때, 다른 식으로 보호받게 된다. 게다가 국가에 의해 부여된 합법적 권리인지 아니면 국가와 국가의 이해관계로부터 독립한 인권인지에 따라 국가와 백성의 관계가 극적으로 달라진다.

서구에서와 마찬가지로 전통적인 아시아 사회에서도 인권은 생소한 것이었다. 그럼에도 불구하고 '인권보호'는 아시아 사회의 "불가결한 전통의 일부이다",⁴⁾ "아시아의 모든 나라들은 그들의 전통 속에 '인권' 개념이 존재했었다는 데 동의할 것이다",⁵⁾ "중국에서는 인권사상이 아주 일찍부터 발달하였다"⁶⁾는 주장이 존재한다. 그러나 이러한 주장들은 인권을 인간의 존엄성이나 복지 혹은 재화와 서비스 같은 기회의 향유와 혼동하는 것이다. 편의상, 나는 전통적인 중국에 초점을 맞추도록 하겠다.⁷⁾

전통적인 중국의 정치문화 아래에서 인권은 도덕적으로 규정된 집합적 행위규범이라는 보다 큰 전체의 부분으로 인식되었다. ... 유교적인 윤리 규준은 인간의 존엄성과 가치에 대한 각 개인들의 권리를 인정하였지만, 서구에서처럼 이러한 권리를 인간이 타고난 것으로 보지는 않았으며, 규준에 따라 살아가면서 획득해야 할 것으로 보았다.⁸⁾

여기서 말하는 권리가 인권이 아니라는 점은 분명하다. 이러한 권리는 획득되어야 하는 것이며, 잃을 수도 있었다. 권리의 근거는 인간이라는 사실에 있었던 것이 아니었다. 그러한 존엄성과 가치가 개인에게 내재적인 것으로 간주된 것은 아니었다.

"넓은 의미에서 인권 개념은 개인과 국가의 관계에 관한 것이다. 즉, 인권은 개인의 지위, 요구 및 의무를 국가의 사법권과 관련시킨다. 따라서 인권은 정치만큼이나 오래된 주제이며, 모든 나라는 인권과 씨름해야 했다."⁹⁾ 그러나 개인과 국가 사이의 모든 제도적 관계가 인권에 의해 좌우된 것은 아니며, 인권에 관계된 것도 아니고, 심지어 인권과 일치하는 것은 더욱 아니다. 국가가 피통치자에게 어떤 의무를 지고 있는가는 영원

한 정치학의 문제이다. 인권은 단지 하나의 대답일 뿐이다. 신권(神權) 군주제가 대답이 될 수도 있다. 프롤레타리아트 독재, 최대 다수의 최대 행복의 원리, 귀족정, 신권정치, 민주주의, 금권정치 또한 대답이 될 수 있다.

전통적인 중국의 천명(天命) 이론에서는 정치권력을 조화와 질서, 번영을 보증하기 위해 하늘에서 내린 것으로 보았다. 통치자가 천명을 유지하려면 자신의 직책을 제대로 수행해야 한다. 만일 통치자가 제대로 책임을 완수하지 못하면, 사대부들이 사회의 위임된 대표 자격으로 통치자에게 항의하게 된다. 만일 통치자가 고집스럽고 대단히 타락한 인물이라면, 대중적 저항이 정당한 것으로 인정된다. 사실 광범위한 저항이야말로 통치자가 천명을 상실했다는 증거였다.

그러나 이러한 제한이 백성들이 갖는 양도 불가능한 권리에 기초한 것은 아니었다. 제한된 정부가 곧 국민의 인권에 의해 제한되는 정부는 아니다. 또한 극단적인 폭정 때문에 나타나는 이례적인 정치참여를 참정권과 혼동해서도 안된다.

개인은 가족, 마을 및 기타 집단의 성원으로서 권리를 갖는다. 그러나 정치적 권리의 목적은 "국가를 상대로 개인의 권리를 옹호하기 위한 것이 아니라 국가를 보다 효과적으로 강화하는 것이었다."¹⁰⁾ 그러한 권리는 대단히 가치있고 중요하긴 하지만, 인권은 아니다.

많은 논자들이 이 사실에 불쾌해하는 것 같다. 예를 들면 로충쇼(Lo Chung-Sho)는 다음과 같이 말한다.

서구에서 인권 개념이 들어오기 전까지는, 개별 사상가에 의한 것이든 정치조직에 의한 것이든 중국에서 공개적인 인권선언은 없었다. 사실 일찍이 서구 정치사상을 번역했던 사람들은 '권리'라는 용어에 걸맞은 중국어를 찾기가 어려웠다.¹¹⁾

개인적·정치적 윤리학에서는 개인의 권리보다는 의무를 중시했고, 효도 관념 중심의 관례를 통해 실현되는 이상주의적인 조화를 중시했다.

“동아시아 사회에서는 모두 개인의 권리보다는 의무에 몰두해 있었다.”¹²⁾

그렇지만 로는 “그렇다고 해서 중국인들이 결코 인권을 요구하지 않았다거나 인간의 기본권을 누리지 못했다는 의미는 물론 아니다”라고 한다.¹³⁾ 그러나 중국인들이 그러한 요구를 할 수 있는 언어도 없이 어떻게 인권을 요구할 수 있었는지는 아무래도 모호하다. 따라서 로의 예가 인민의 권리보다는 공익을 다스리도록 하늘에서 부과된 통치자의 의무를 보여 줄 뿐이라는 것은 놀랄 만한 일이 아니다. 이것은 ‘인권에 대한 또 다른 접근’¹⁴⁾이 아니다. 인권과는 무관한 인간의 존엄성이나 복지에 대한 접근이다.

“서로 다른 문명과 사회에서는 인간 복지에 대해 상이한 개념들이 존재한다. 그러므로 인권 문제에 대해서도 상이한 태도를 보이는 것이다.”¹⁵⁾ 이는 실로 중대한 오해이다. 인권 개념이 존재하지 않는 사회에서는 인권에 대해 어떠한 태도도 보일 수 없다. 그러한 사회에서는 우리가 인권의 문제라고 생각하는 것들에 대해 (유사하거나 상이한) 태도를 보일 수도 있다. 이 중요한 개념 구분을 무시하는 것은 문화적 감수성, 존중, 혹은 관용을 보여주는 것이 아니라 이질적인 인권의 문제들을 설정하는 것이다.

쉬웅(Hsiung)은 “한 나라의 문화적 유산과 양립할 수 있도록 인권을 정의(定義)”하려 하지만,¹⁶⁾ 이것이 바람직하다거나 가능하다는 근거는 어디에도 없다. 몇몇 문화적 유산들은 어떤 인권사상과도 양립할 수 없다. 예컨대, 인종주의, 여성차별주의, 반유대주의는 서구의 많은 나라에서 문화적·정치적 유산으로 깊이 확립된 요소들이었으며, 많은 사람들이 아직도 그렇다고 주장할 것이다. 우리의 주된 인권 성과물 가운데 하나는 바로 이러한 유산에 이론적·실천적으로 도전했다는 점이고, 다른 유산을 만들어냈다는 점이다.

단지 인간이기 때문에 갖는 모든 사람들의 평등하고 양도 불가능한 권리, 즉 인권은 독특한 사회적·정치적 조직원리이다. 인권은 제한된 범위 내에서만 실행될 수 있다. 인권은 정치형태에 관해 중립적이지 않으며, 그래서 안된다. 국제인권법은 엄밀한 의미에서 자유민주주의적(혹은 사회민주주의적) 복지국가 모델에 기초한 것이다.¹⁷⁾

국제적으로 승인된 인권규범들에서 볼 수 있듯이, 정당한 국가는 민주적이다. 즉, 정치적 권위는 인민주권에서 나온다. 정당한 국가는 자유주의적이다. 즉 국가는 시민권을 효과적으로 실현하는 데 필요한 조건들을 확립하기 위한 제도이다. 정당한 국가는 복지국가이다. 즉 자유주의적 소유권을 넘어서는 경제적·사회적 권리들이 승인되곤 한다. 이 세 가지 요소들은 모든 사회성원들의 최우선적이고 삭감할 수 없는 도덕적 평등과 모든 시민의 정치적 평등 및 자율성에 뿌리를 두고 있다.

이러한 인권 접근이 모든 현대사회에 최상인지의 여부가 정당성에 관한 논쟁의 중요한 쟁점이다. 그러나 이러한 접근의 독특한 본성이 인정되지 않는다면, 논쟁은 아무래도 공허하거나 오도되고 말 것이다.

오해를 피하기 위해 나는 인권사상과 실천의 ‘서구적’ 기원이라는 것이 단순한 역사적 사실일 뿐이라는 것을 강조하고자 한다. 칭찬하려는 게(혹은 비난하려는 게) 아니다. 인권이 유럽에서 최초로 출현한 — 창조, 혹은 ‘발견’된 — 것은, 서구의 가치나 식견이 우월해서가 아니라 바로 그곳에서 근대국가와 자본주의가 최초로 출현했기 때문이다.

뉴턴 물리학과 양자 물리학이 서구에서 유래되었고 최초로 보급되었기 때문에 ‘서구’ 물리학을 아시아에 적용할 수 없는 것이 아니듯이, 이러한 역사 때문에 인권이 ‘서구’적이라는 것은 타당하지 않다. 국제적으로 승인된 인권의 적용 가능성 혹은 적용 불가능성의 여부는 기원이 어디인가와는 무관하다. 역사적 우연성과 문화적 다양성은 사실들로 존재하지만, 비교문화적 분석과 판단의 대답이 될 수는 없다. 이러한 차이들을 인정하면서, 우리는 오늘날 ‘이치에 맞는 것’이 인권인지 전통적 실천인지 아니면 다른 어떤 것인지를 질문할 필요가 있다. 나는 이제부터 이 점을 살펴보고자 한다.

3. 발전의 요구

다른 곳에서의 마찬가지로 아시아에서도, 급속한 경제발전을 달성하기 위해서는 국제적으로 승인된 인권을 침해할 필요가 있다고들 한다. 보통 두 가지 의미의 권리와 발전의 흥정이 이루어지고 있다. 우리가 자유의 흥정(*the liberty trade-off*)이라고 부르는 것은 시민적·정치적 권리가 정부에 숭한 비능률성을 도입하기 때문에 급속한 경제발전을 추구하는 국가에 이러한 권리들을 침해하지 않을 수 없다는 것을 의미한다. 우리가 형평의 흥정(*the equity trade-off*)이라고 부를 수 있는 것은, 모든 사람의 기본적인 욕구를 당장 충족시키거나, 상대적으로 평등주의적인 소득분배를 달성할 경우 발전의 속도와 진행이 지나치게 늦춰질 것이라는 믿음에서 시민적·정치적 권리가 아니라 경제적·사회적 권리를 희생하는 것이다. 여기서 나는 이러한 흥정의 논거들이 타당한지, 그리고 인권에 대한 비교문화적 논의에 적합한지에 관해서만 문제를 제기하고자 한다.¹⁸⁾

우리는 그러한 주장에 특별히 아시아적인 것이 없다는 사실로부터 시작할 수 있다. 자유의 흥정은 모든 형태의 개발독재의 버팀줄이었다. 형평의 흥정은 수많은 자본주의적 발전전략의 한 요소로서, 국제금융기구(IMF)나 그밖의(서구 지배적인) 국제재정기구들에 의해 권고되고 있는(혹은 강요되고 있는) 새로운 관행의 일부이다. 이러한 논의들은 아시아 문화에 뿌리를 두고 있다기보다는, 문화적 권리와 인권 모두를 유린하는 보편적인 발전지상주의를 주장하는 것이다.

나아가, 이러한 흥정의 논의들은 일시적인 인권침해만을 정당화해 줄 뿐이다. “빈곤과 식량 부족이 일상화되고 인민의 기본적인 욕구들이 보장되지 않을 때는 경제발전에 우선권이 주어져야 한다”는 주장은 진리일 수 있다.¹⁹⁾ 그러나 이는 기껏해야 단기적인 변명일 뿐이다. 발전을 위해 시민적·정치적·경제적·사회적·문화적 권리를 희생하는 정권은 원래 바람직한 정부형태는 아니다. 그러한 희생은 아주 애석하고 불편한 일임에 틀림없다. 후세들이 좀더 나은 생활을 할 수 있도록 참고 견딜 뿐이지 환

영할 일은 아닌 것이다.

따라서 우리는 무조건 인권을 희생해야 한다는 주장에 특히 신중해야 한다. 예컨대 미국식의 이해집단 정치는 일반적인 복지보다는 어떤 특수한 이해관계들을 추구할 수 있으며, 받아들이기 어려운 정치적·행정적 비능률을 도입할 수도 있다. 그러나 그렇다고 해서 임의 체포나 구금, 혹은 재야운동과 야당의 추방에 반대하는 것은 말할 것도 없고 언론, 집회, 결사의 자유를 일괄적으로 부정하는 것이 정당화될 수는 없다.

우리는 또한 흥정 논의의 경험적 근거에 대해서도 회의적일 필요가 있다. 형평의 흥정은 동아시아의 맥락에서 특히 문제가 된다. 일본, 대만, 한국은 상당히 형평있게 급속한 경제성장을 달성했다. 적극적인 국가는 자국의 농업을 보호하는 통상조건을 유지하면서 인적 자본을 개발하기 위해 노력한다. 이러한 인적 자본은 불평등 소득분배를 폭넓게 창출하지 않고서도 엄청난 성장을 가져올 수 있으며, 동시에 기본적인 욕구들을 적극적으로 충족할 수 있게 해준다. 어떤 경우에건 흥정이 필수적이었던 것은 분명히 아니다.

흔히 주장되는 자유의 흥정 또한 경험적으로 문제가 많다. 비록 권리를 보장하는 정부하에서 처음부터 안정적이고 급속한 발전을 이룬 국가가 없다고는 해도, 부유해지고 강력해지기 위해 억압이 필요한 것은 분명히 아니다.

수많은 시민적·정치적 권리들의 표준적 행사가 경제적으로 비능률적일 수 있다. 자유롭고 공정하며 공개적인 선거가 치러짐에 따라 정부가 장기적인 발전을 희생한 채 단기적인 물질적 이익을 지향하는 정책들을 추구할 수도 있다. 결사의 자유가 강력해지면 사회집단들이 이것을 사회 전체의 필요나 이해관계보다 자신들의 특수한 이해관계를 도모하는 데 이용할 수도 있다.

그러나 시민적·정치적 권리들을 부정함으로써 치르게 될 경제적 대가도 고려해야 한다. 선거민들에게 자신의 일을 정당화시켜야 할 필요를 느끼지 않는 관리들은 쉽게 타락하거나 독단적이 될 수 있다. 자유언론은 관료제의 비능률성을 덜어주고 관리들의 특수한 이해관계들을 견제할 수

있는 대중적 정보를 정책결정자에게 제공한다. “이견이 토로되지 않으면 잘못이 고쳐질 수 없으며, 실패를 줄일 수도 없다.”²⁰⁾ “대부분의 아시아 나라들에서 권위주의가 경제적 실패와 연결되었다는 점은 너무나 명백하다.”²¹⁾

일반적인 흥정 논의는, 이기적이고 어리석은 대중의 욕망에 좌우되지 않는 청렴하고 아주 능력있는 정치지도자를 상상하는 것 같다. 그러나 현실을 보면 어리석고 타락해 있거나, 혹은 철저히 오류에 빠지고 마는 지도자들과 입안자들만이 존재할 뿐이다. “권위주의적 지배는 강도정치(kleptocracies), 관료제의 무능력, 그리고 특히 고삐 풀린 족벌주의와 부패의 가면으로 곧잘 이용되었다.”²²⁾

급속한 경제발전을 추구하는 가운데 인권에 대한 일정한 침해가 국제적으로 정당화될 수도 있다. 그러나 인권을 부정하는 악폐에 호소하려는 사람들에게는 입중의 책임이 있다. 그리고 특정한 흥정들이 정당화될 때조차도, 정부는 수적으로나, 존속기간에서나, 엄격하게 손실의 절대적인 최소치를 유지해야 한다는 것을 결코 잊어서는 안된다.

4. 권리와 의무

지금까지 보았듯이, 전통적인 아시아 사회는 의무를 중심으로 구성되었지, 권리를 중심으로 구성된 것은 아니었다. “의무를 다하면 누구나 권리를 가질 수 있고, 의무를 다하지 못하면 아무도 권리를 가질 수 없다.”²³⁾ 권리는 의무 수행에 따라 좌우된다. 그러나 인권 개념에서는 모든 인간은 자신들의 사회적 의무를 수행하기에 앞서, 또한 수행 여부와 상관없이 일정한 권리를 갖는다는 것이 중요하다. 따라서 ‘서구’의 권리와 그러한 권리의 행사는 전통적인 의무 중심의 가치나 실천들과 종종 갈등을 겪으며, 파괴적이리만큼 대단히 개인주의적인 것으로 보인다. 다시 한 번 말하지만, 나는 그러한 극단적인 주장이 국제적인 인권규범과 모순된다는 사실에 초점을 맞추고자 한다. 이러한 권리들을 충족시키는 독특한 아시

아적 길을 제안하는 좀더 온건한 주장들은 뒤에서 살펴보겠다.

표현의 자유는 유연비어를 유포해서는 안되고, 지역적·종교적 증오를 자극해서도 안되며, 일반적으로 사회의 도덕적 바탕을 손상시켜서도 안된다는 의무를 수반한다. … 그리고 마찬가지로 종교의 자유가 사회의 안정을 위협하고 불화와 폭력까지도 유발할 수 있는 광신주의를 조장하거나 일탈적인 교의를 퍼뜨려도 좋다는 의미는 아니다.²⁴⁾

사실, 자유로운 표현의 권리가 유연비어를 유포해서는 안된다는 의무와 논리적으로 연결되는 것은 아니다. 내가 다른 사람에게 피해를 주는 악성 유연비어를 유포하면 사회와 국가가 법에 따라 나를 처벌할 것이다. 그러나 그 처벌은 내가 피해를 준 사람들의 권리나 이해관계에 따른 것이 아니라 나의 권리에 따른 것은 아니다. 우리가 표현의 자유에 대한 권리를 인권의 권리로 생각한다면, 내가 누군가를 중상한다고 해도 표현의 자유에 대한 나의 권리를 잃는 것은 아니다. 지역적·종교적 증오를 자극하는 것은 법에 따라 금지되고 처벌될 것이다.²⁵⁾ 그렇지만 가장 밉살스러운 사람들도, 그가 자유로운 표현의 인권을 가지고 있는 한, 다른 사람들에 대한 견해를 자유롭게 표현할 권리를 갖는다.

권리 행사의 한계를 권리 소유에 따르는 의무들과 혼동해서는 안된다. 권리를 무책임하게 행사하여 사회적 규제나 정치적 규제를 정당화해 주는 이해관계들이 위협받는다면, 그러한 권리 행사는 법에 따라 금지될 수 있다(금지되지 않을 수 있다). 하지만 이러한 제한은 권리와는 구별되는 것이다. 그러한 제한들을 받아들인다는 조건에서 부여받은 권리가 아니면 인권이 아니다.

“시민의 권리와 의무는 분리될 수 없고 상관적이다”²⁶⁾ 라는 말은 전혀 진실이 아니다. 권리는 그에 따른 의무들을 지니고 있다. 많은 의무들은 그에 따른 권리들을 지니고 있다. 그러나 특별한 권리와 의무들은 아주 다양한 상호관계를 맺을 수 있다. 그리고 많은 권리들이 의무 이행과는 무관하게 보유된다. 영희는 철수에게 5천 원을 빌려주었다는 이유만으로

그 돈을 돌려받을 권리를 가지고 있다. 사람들은 단지 인간이기 때문에 인권을 갖는다.

5. 전통 질서와 인권

개인주의에 반대하고 의무에 찬성하는 주장들은 사회질서와 조화를 강조하는 보다 폭넓은 비판으로 이어진다. 이에 반대하여 나는 전통적인 중국을 준거점으로 삼아 인권과의 근본적인 갈등에 우선 초점을 맞추기로 하겠다.

전통적인 중국사회에서는 우주로부터 인간에 이르기까지 모든 수준에서 조화(和)를 추구하였다. 조화에 이르는 길이 예(禮)이다. 때로 'propriety'라고 번역되기도 하지만, 현대의 미국식 영어에서 이 용어가 예(禮)의 힘, 범위, 깊이를 포괄하기엔 너무 약하다. 예는 효(孝)와 충(忠)을 중심으로 맞물리고 위계화된 일련의 복잡한 사회적 역할과 관계를 규정한다. 복종과 상호조정이 이상이었다. 개인적인 윤리는 인간다움(仁)을 추구하는 자기수양을 강조하였는데, 이 때 인(仁)은 예(禮)의 지도 아래 자기통제를 통해 달성되는 것이다.

이러한 가치와 사회관계들의 체계는 국제적인 인권규범의 기초가 되는 평등하고 자율적인 개인들의 모습과는 양립할 수 없다. 사실 개인적 권리에 대한 '서구적' 강조는 거의 도덕적 전도(顛倒) 같아 보인다. '서구적인' (국제적으로 승인된) 인권 요구에 대항하는 논자들은 가족, 공동체, 예의 범절, 의무에 대한 헌신 등 전통적 가치를 보호할 대안적인 정치적 이상과 실천을 찾고 있다. 그렇게 함으로써 권리에 사로잡힌 서구의 무절제한, 예를 들면 "총, 마약, 폭력범죄, 부랑생활, 사람들 앞에서의 버릇없는 행위 등, 요컨대 시민사회의 몰락"²⁷⁾을 최소화할 수 있는 것이다.

그러한 주장은 전통적인 것의 결함이나 근대적인 것의 장점을 전혀 보지 못하는 근시안적 낭만주의로 흐르기 쉽다. 또한 문화의 유동적인 본성을 간과할 위험도 있다. 그러나 아시아적인 제3의 길에 관해 가장 흥미

로운 주장은, 아시아적인 근대성을 창출하는 데 '서구적' 가치와 실천을 선별적으로 받아들여 그러한 문제들에 대비하자는 것이다. 예를 들면 싱가포르의 李光耀(Lee Kuan Yew) 전(前) 수상은 토착적인 것과 외래적인 것의 역동적인 융합을 주창한다. "솔직히 말해 우리가 서구의 좋은 점들을 취하지 않으면 후진성을 벗어나기 어렵다. 우리는 후진적인 경제와 후진적인 사회 속에 살게 될 것이다. 하지만 우리가 서구의 모든 것을 원하는 것은 아니다."²⁸⁾

또한 "서구적인 인권에서 보편적인 인간 존엄성으로" 나가자는 찬드라 무자파(Chandra Muzaffar)의 호소를 살펴보자.

주류 인권사상은... 적어도 네 가지 점에서 인간 문명에 각별히 기여했다. 첫째, 그것은 개인들에게 자유로운 표현의 권리, 결사의 권리, 공정한 재판의 권리 등 일정한 기본권을 부여하였다. 둘째로, 그것은 권력의 독재에 대해 보통 시민들의 지위를 강화시켜 주었다. 셋째로, 그것은 공적인 의사결정에 개인들이 참여할 수 있는 공간과 지평을 넓혀 주었다. 넷째로, 국가와 정부당국이 대중에게 책임성있는 정치를 하게 했다.²⁹⁾

이는 전통사회가 개인의 평등과 자율성에 제대로 주의를 기울이지 못했다고 강하게 비판하고 있는 것이다. 그러나 찬드라는 서구 특유의 방식으로 인권(그리고 민주주의)을 실행할 경우 인간 존엄성의 광범위한 높은 목표를 달성하기에는 부적합한 것으로 본다.

이러한 주장들을 무시할 수는 없다. 문제는 결국 개인적으로든 집합적으로든 아시아 인민들을 위한 것이다. 자유로운 인민들에게는 자신들의 삶을 결정할 자유가 있다. 이것이 자결권과 정치참여의 기본적인 함의이다.³⁰⁾ 그럼에도 불구하고 나는 아시아적인 제3의 길을 향한 계획들에 회의적이다.

정치적으로 소박한 사람들이 많다. 예컨대 찬드라는 "타인의 행복을 위해 자신의 개인적인 이해관계를 희생하는 모든 종교적 전통의 이상"에서

“(현실의) 자본주의와 민주주의에 의해 조장된 지독한 개인주의와 자기 중심주의”에 대한 구체책을 찾을 수 있다고 주장한다. “종교는 개인과 사회를 보다 조화로운 방식으로 통합한다.”³¹⁾ 이는 종교와 정치의 연결이라는 악명높은 문제점을 유토피아적으로 부정하는 것에 다름아니다.

서구가 불러온 파괴적이고 의도하지 않은 결과를 비판하는 사람들은 자신의 대안적 전망을 제시해야 한다. 수많은 아시아인들은 서구의 이상과 실천 사이의 편차에 대해 비판하고 있다. 그러나 서구의 실상을 실행된 적 없는 공허한 이상과 비교하는 것은 불공평하고 불합리한 것이다.

전통적 관습은 근대적인 조건에서도 여전히 타당하다는 가정 속에서 우리는 또 다른 정치적 순박함을 볼 수 있다. 근대 국가의 거대한 능력에 의해 지탱되는 권위주의적 지도자가 전통적인 지도자와 정말 비슷할까? 근대 민족국가에서의 경제적·정치적 통합에 직면하여 전통적인 지방자치에 어떤 일이 일어났던가? 사회이동이나 인구변화가 거의 없던 농촌 사회에서 발달한 관습들이 근대적인 도시생활에 얼마나 타당할까? 상대적으로 폐쇄적이고 긴밀하며 대면적인 공동체가 없는데도 합의를 중시하는 공동체적 의사결정과 비법률적 수단들을 통한 분쟁해결이 실효를 거둘 수 있을까? 이방인들과 이주민들이 정착해 있는 복잡한 도심 속에서 그러한 것들이 어떻게 가능할까? 이러한 질문들은 논점을 제시하는 것이라기보다는 단지 수사적인 질문들일 뿐이다. 그러나 국제적으로 승인된 인권을 전통문화의 이름으로 부정하기에 앞서 우리는 이러한 질문들에 대답해야 한다.

나는 특히 그러한 주장에 대해 회의적이다. 왜냐하면 아시아의 차이점을 다루는 주장들 가운데 대부분이 18세기 유럽에도 똑같이 적용될 수 있기 때문이다. 아시아인들이 동일한 발전경로를 따라야 할 필요는 없다고 해도, 왜 그들이 비슷한 조건에 대해 아주 다른 방식으로 대응하려고 하는지 질문하는 것은 정당하다고 생각한다.

아시아적 대안에 관한 논의들은 아시아 인민들이 자유민주주의적 복지 국가에서 살기를 원치 않는다는 주장에 기반하고 있다. “대중은 동남아시아 정부들에 대해 ‘인권’이나 ‘민주주의’보다는 선한 정부(good government)

가 되도록 압력을 가하고 있다. 즉 효과적이고 능률적이며 정직한 행정이야말로 안전을 보장하고 기본적인 필수품을 제공하며 생활수준을 개선할 수 있는 기회를 제공할 것이다.”³²⁾ 그러나 이것이 진실이라고 해도—사실 나는 이 주장이 사람들이 갈망하는 것을 설명하고 있다고는 생각하지 않는다. 오히려 이 주장은 극소수의 사람들만이 받아들이고 묵인할 수 있는 것을 설명하고 있다고 생각한다—나는 인권이 없는 선한 정부를 생각할 수 없다.

[주]

- 1) 아퀴나스(Aquinas)의 경우에 대해서는 Jack Donnelly, "Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought," *Western Political Quarterly*, 33(December, 1980)을 보라.
- 2) Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge University Press, 1979); J. Donnelly, *University Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), ch. 5.
- 3) Rhoda E. Howard, *Human Rights and the Search for Community* (Boulder, CO: Westview Press, 1995), chs. 1, 2, 5 참조.
- 4) Ibrahim Anwar, Luncheon Address (JUST International Conference, 'Rethinking Human Rights', Kuala Lumpur, 1994), p. 2.
- 5) Radhika Coomaraswamy, "Human Rights Research and Education: An Asian Perspective," *International Congress on the Teaching of Human Rights: Working Documents and Recommendations* (Paris: Unesco, 1980), p. 224.
- 6) Chung-Sho Lo, "Human Rights in the Chinese Tradition," in Unesco, *Human Rights: Comments and Interpretations* (New York: Columbia Univ. Press, 1949), p. 186.
- 7) 인도에 관해서는 Donnelly, *op. cit.* (1989), pp. 50~53, 126ff.를 볼 것.
- 8) John King Fairbank, *The United States and China*, Third Edition (Cambridge:

- Harvard University Press, 1972), p. 119; Hung-Chao Tai, "Human Rights in Taiwan: Convergence of Two Political Cultures?" in James C. Hsiung (ed.), *Human Rights in an East Asian Perspective* (New York: Paragon House Publishers, 1985), p. 88에서 재인용.
- 9) Tai, *op. cit.*, p. 79.
 - 10) Andrew J. Nathan, "Sources of Chinese Rights Thinking," in R. Randle Edwards, Louis Henkin and Andrew J. Nathan, *Human Rights in Contemporary China* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 148.
 - 11) Lo, *op. cit.*, p. 186.
 - 12) Lee Manwoo, "North Korea and the Western Notion of Human Rights," in Hsiung, *op. cit.*, pp. 132~3.
 - 13) Lo, *op. cit.*, p. 186.
 - 14) *Ibid.*, p. 188.
 - 15) Lee, *op. cit.*, p. 131.
 - 16) James C. Hsiung, "Human Rights in an East Asian Perspective," in *op. cit.*, p. 20.
 - 17) Rhoda E. Howard and Jack Donnelly, "Human Rights, Human Dignity, and Political Regimes," *American Political Science Review*, 80 (September, 1986) 참조.
 - 18) Donnelly, *op. cit.* (1989), chs. 9, 10 참조.
 - 19) Statement by H. E. Mr. Liu Hiaqui, *op. cit.*, p. 3.
 - 20) Anwar, *op. cit.*, p. 4.
 - 21) Ad Hoc Coalition, 1993.
 - 22) Anwar, *op. cit.*, p. 4.
 - 23) Tai, *op. cit.*, p. 90.
 - 24) Anwar, *op. cit.*, p. 5.
 - 25) 그렇지만, 사회가 이것을 경쟁하는 권리들과 이해관계의 균형을 유지하는 적절한 방식이라고 결정할 경우엔 이것이 정당하게 묵인될 수도 있다.
 - 26) Xie and Niu, *op. cit.*, p. 4.
 - 27) Fareed Zakaria, "Culture is Destiny: A Conversation With Lee Kuan Yew," *Foreign Affairs*, 73 (March/April, 1994), p. 111.
 - 28) *Ibid.*, p. 125.
 - 29) Chandra Muzaffar, "From Human Rights to Human Dignity" (Paper presented at JUST International Conference, 'Rethinking Human Rights', Kuala Lumpur, 1994), p. 1.

- 30) Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977), ch. 6; Michael Walzer, "The Moral Standing of States: A Response to four Critics," *Philosophy and Public Affairs*, 9 (Spring, 1980) 참조.
- 31) Chandra Muzaffar, "Asian Economics: Development, Democracy and Human Rights" (Paper presented at a conference on 'Development and Democracy' at the Southeast Asia Center, Bochum, Germany, 1994), pp. 10~11.
- 32) Kausikan, *op. cit.*, p. 37; Diane Mauzy and R. S. Milne, "Human Rights in ASEAN States: A Canadian Policy Perspective," in Amitav Acharya and Richard Stubbs (eds.), *New Challenges for ASEAN: Emerging Policy Issues* (Vancouver: University of British Columbia Press, forthcoming), 11ff. 참조.

서구적 인권 체제에 대한 동아시아의 도전

다니엘 벨

이 논문은 서구적 인권 개념에 대한 동아시아 비평가들의 반론을 세 가지로 구분하고 각각의 함의를 제시하려는 것이다. 첫번째는 동아시아 정부가 자주 표출하는 주장으로서 특정의 사회적 정치적 상황에서는 인권을 일시적으로 제한해야 한다는 주장을 다룬다. 그러나 인지된 위기가 지나가면 권리의 부인은 더 이상 정당화되지 않는다. 따라서 이 관점은 인권에 대한 '문화적 충돌'을 뜻하는 것은 아니다. 해당 정부와 인권운동가 모

다니엘 벨(Daniel Bell): 홍콩대학교 정치철학 교수(현). 미국 프린스턴대학 인권 연구센터, 싱가포르대학 정치학과 등에서 강의 및 연구. 주요 저서로 *Communitarianism and Its Critics*(1993), *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*(1995) 등이 있다. 여기에 실린 글은 *Human Rights Quarterly*, 18 (Johns Hopkins Univ. Press, 1996)에 실린 논문 "The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue"의 일부를 한양대 사회학과 심영희 교수가 우리말로 옮긴 것이다.

두 공통의 도덕적 정치적 열망을 공유하고 있기 때문이다.

서구 인권 개념에 대한 두번째 및 세번째 도전은 보다 직접적으로 문화적 가치에 대한 분쟁이다. 인권의 이념과 관행이 서구 자유주의 전통의 독특한 산물이라는 주장에 반대해서, 많은 동아시아 인권운동가들은 서구 인권체제를 통해 실현되는 이념과 관행에 대한 지역적 정당화의 자원을 그들 자신의 문화적 전통도 제공한다고 주장한다. 이 두번째의 논의는 동아시아 인권개혁 주창자들에게 전략적 중요성을 가진다.

세번째 도전은 동아시아는 문화적 특수성 때문에 서구의 정부, 학자, 및 인권운동가들이 전형적으로 지지하는 인권체제와는 다른 도덕적 입장을 정당화할 수 있다는 주장이다. 한편으로는 고문, 노예제 및 대량학살과 같은 행위들이 받아들일 수 없는 근본적 인권 위반이라는 데 다 같이 합의할 수 있지만, 형법과 사회경제적 권리와 같은 영역에서는 다른 문화적 가치들이 다른 종류의 정치적 관행을 정당화할 수도 있다는 것이다.*

1. 권리 대 발전: 제로섬 게임인가

동아시아의 공통된 주장에 의하면 서구식의 시민적 및 정치적 자유는 보다 기본적인 물질적 욕구를 충족시키기 위해 희생될 필요가 있다고 한다. 가장 유명한 예로, 李光耀(Lee Kuan Yew)는 개발도상국의 정치지도자들은 무엇보다도 먼저 빈곤타파에 헌신해야 한다고 주장한다.

싱가포르 수상으로서 나의 첫번째 과제는 빈곤, 무지 및 질병이 얽어내는 비하로부터 조국을 건져내는 것이었다. 인간의 생명에 그토록 낮은 우선성을 주게 한 것은 극심한 빈곤이었기 때문에, 다른 모든 것은 부차적인 것이 되었다.¹⁾

李光耀의 견해에 의하면 만약 당파적 반대가 경제개발을 추진하려는 정부의 노력의 속도를 낮추거나 나라를 내란에 빠지도록 위협한다면, 정

치적 안정을 확보하기 위해 단호한 조치가 취해질 수 있고 취해져야 한다. 이러한 것이 李光耀가 중국, 일본, 베트남 및 필리핀의 청중들에게 전달하는 메시지이다.

그러나 하버드대학교의 경제학자이자 철학자인 아마르티야 센(Amartya Sen)에 의하면, 정치적 및 시민적 권리가 경제성장에 장애가 된다는 '일반이론'을 옹호하는 증거는 거의 없다. 체계적인 국가비교 통계연구들은 권위주의와 경제적 성공 사이에 상관관계 또는 인과관계가 있다는 주장을 지지하지 않는다. 실상 시민적 및 정치적 권리는 그러한 권리가 사회적 재앙에 관심을 모으고 적합한 정치적 반응을 유도한다는 의미에서 경제적 안전을 보장하는 데 도움을 줄 수도 있다.

정부가 욕구와 고통에 반응을 할지 말지 그리고 어떻게 반응을 할지는 그것에 얼마만큼의 압력(투표, 비판, 항의 등)이 주어지느냐와 정치적 권리의 행사가 진짜 차이를 만들 수 있는가에 달려 있을 것이다. 예컨대, 기존의 세계 역사에서 눈에 띄는 사실의 하나는 민주적 형태의 정부와 비교적 자유로운 언론을 가진 나라에서는 그 어느 나라에서도 큰 기근은 일어나지 않았다는 것이다.²⁾

李光耀와 비슷하게, 버마의 군사정권은 경제적 진보의 지지받침이 된다고 하는 정치적 안정을 제공하기 위해 인권이 제한되어야 한다고 주장한다. 그러나 경제성장을 고려하여 적어도 일부 자유는 복원될 필요가 있다. 버마 인권에 관한 유엔의 특별보고관인 요조 요코타(横田洋三)의 말을 빌린다면, "만약 정부가 나라의 경제상황을 향상시키기 위해 경제학자들로부터 하여금 자유로이 연구를 하고 필요한 권고를 하도록 허용한다면, 그리고 국민들이 정부제한 없이 마음대로 여행하고 정보를 수집하고 협상을 하는 등 자유로이 사업을 하도록 허용된다면, 그 나라가 급속히 성장할 가능성은 크다."³⁾

경제개발의 이름으로 시민적 및 정치적 권리가 희생되어야 한다는 일반적인 주장은 사회과학적 검토에 버틸 수 없을지도 모른다. 그러나 동아시아

정권에 의해 제기되는 보다 협소한 주장들은 우리의 주의를 더 많이 필요로 하는 것이다. 즉 보다 중요한 권리를 확보하기 위해서 또는 장기적으로 같은 권리를 더 많이 확보하기 위해서, 특정 맥락에서 특정 경제적 또는 정치적 목적을 위한 단기적 조치로서 특정 권리들이 제한될 필요가 있다는 것이다.

권리 위반에 대한 이러한 정당화들에 대해 어떻게 생각하든 간에, 중요한 것은 이들이 억압을 위한 일반적 주장으로 제시되는 것은 아니고, 따라서 일반화에 기반한 사회과학적 증거에 의해 거부될 수는 없다는 것이다. 인권 위반을 지지하는 이들 주장들을 그럴듯하게 만드는 것은 이들이 급박한 사회문제(예컨대 공동체 투쟁, 자본 유출 및 경제적 자원의 결핍)의 묘사를 혼란하고 있고 왜 권리 위반(예컨대 재판 없이 구금할 권리, 협박자를 처형하겠다는 위협, 청각장애자를 위해 통역자를 채용하지 않는 것 등)이 그 특정 문제를 다루는 유일한 효과적인 방법인가에 대한 설명을 포함하고 있기 때문이다. 그러한 주장에 대해, 대부분의 나라들이 비슷한 문제에 당면하는 것은 아니라거나, 경제개발의 목적을 위해 모든 권리가 다 제한될 필요가 있는 것은 아니라는 주장으로 맞서는 것은 논지에서 벗어나는 것으로 보인다.

또한 인권에 대한 이러한 '아시아적' 도전에 대해, 인권은 보편적이고 따라서 어떤 상황하에서도 제한되어서도 안된다는 주장으로 반응하는 것도 적합하지 않다. 이른바 아시아 측면의 논쟁은 인권은 보편적인 것이고 정부는 이념적으로 가능한 한 많은 권리를 확보하려고 노력해야 한다는 것을 인정한다. 그러나 여기에서 주장하려는 점은 특정 권리들이 갈등할 수 있고 그 결과 정부는 더 중요한 권리를 보호하기 위하여 일부 권리를 희생해야 하거나 아니면 장기적으로 어떤 권리를 더 많이 확보하기 위하여 단기적으로 같은 권리를 희생해야 한다는 것이다.

그러나 중요한 것은 비록 ① 사회가 정책입안가를 사로잡을 사회적 위기에 당면해 있고, ② 인권을 제한하는 것이 그 위기를 극복하는 가장 효과적인 방법이라는 것을 인권비평가가 인정한다고 해도, 인권 부인에 대한 그러한 국지적 정당화는, 잭 도넬리(Jack Donnelly)가 표현하듯이, "단

기적으로 변명에 불과한 매우 제한된 타당성을 가진 것이다.⁴⁾ 일단 경제적 또는 정치적 문제가 다소 성공적으로 극복된 후에는, 정부 자신의 논리에 따라 권리의 부인은 더 이상 정당화되지 못한다.

2. 동아시아에서 인권에 대한 헌신의 증가: 전략적 고려

인권의 이념과 관행은 어느 정도 아시아의 문화적 전통과 공명한다는 주장은 변론이 가능하다. 그러나 인권 주창자들이 권리 증진을 위해 문화적으로 예민한 전략들을 채택하는 데는 특정한 이유가 있는가? 만약 인권 외교의 궁극적 목표가 다른 사람들에게 인권의 가치에 대해 설득하는 것이라면, 인권을 증진하기 위한 투쟁은 지역사회의 문화전통에 도전하기보다 이를 기반으로 쌓아 올라갈 때 이길 수 있는 가능성이 높아진다. 인권 규범과 관행이 아시아의 전통과 양립할 수 있는 가능성을 부인하면 우리는 결국 인권 증진을 위해 외국의 기준에 의존하게 될 것이다. 이런 접근은 몇 가지 단점을 가진다.

첫째, 인권이 서구의 독특한 고안물이라는 주장은 모르는 사이에 동아시아의 인권 목소리를 '외국 악마의 대리자'로 그리고 토착문화의 비방자로 낙인찍고자 하는 동아시아의 더러운 세력의 손에서 놀게 된다. 이와 비슷하게 인권의 발전이 자본주의의 발전에 달려 있다는 주장은 인권에 반대하는 반현대주의자의 위치를 강화시키는 반면, 인권이 인간중심적 주장과 관계가 있다는 주장은 인권에 반대하는 신중심 관점의 지지자를 강화시킨다. 더욱 나쁜 것은, 종교와 인권 사이의 경직된 선택을 제시하는 주장들은(이는 종교적 통찰과 인권 이념을 화해시키겠다고 약속하는 접근에 반대하는데) 정치적으로 온건한 신도로 하여금 인권 입장들에 적대적인 감정을 발전시키도록 유도할 수 있다.

둘째는 미국 내에 널리 퍼져 있는 신념 — 현재 세계 외교 무대에서 지배적인 목소리 — 인데, 미국의 정치적 관행과 제도를 수출하는 것이 해외의 인권 증진을 위해 필요하다는 신념이다. 하버드 법대의 전 부학장인

스티븐 영(Steven Young)이 말하듯이, "많은 미국인들은 오늘날 미국에서 헌법에 의한 통치유형 — 독립선언, 헌법 권리장전 등에 형식화된 통치유형 — 이 인권을 보호하는 필요불가결의 것이라고 믿는 것 같다. 그들은 인권 영역에서 다른 나라의 실적을 평가하는 데 있어서 이것을 미국정치의 기준에 비교함으로써 평가한다."⁵⁾

미국이 인권규범을 주장할 만큼 충분히 강력했던 2차대전 이후 시대에는 이러한 신념에 입각해서 행동하는 것이 가능했을 것이다. 미국이 일본에 적합한 형태의 정부를 지시할 능력이 있었던 것은 고전적 예이다. 그러나 오늘날 경제력 및 군사력에서 동아시아의 상대적 힘의 증가는 미국이 이제는 아시아의 인권을 증진하기 위해 1차적으로 도덕적 권위에 의존해야 함을 의미한다. 그러나 몇 가지 요인이 미국의 이런 측면의 도덕적 권위를 붕괴시킨다.

널리 알려진 미국내의 사회문제 — 높은 마약 사용률, 가족 붕괴, 범죄 증가, 경제 불평등 증가 및 정치적 과정으로부터의 소외 등 — 때문에 미국은 더 이상 과거에 그랬던 것과 같은 매력적인 정치적 모델이 되지 못한다. 그러한 국내적 범죄가 적어도 부분적으로는 사회의 공통 선(善)을 희생하고 개인권리를 과잉 추구한 탓이라는 정서가 널리 퍼짐으로써 미국 인권운동가에 의해 빈번히 주장되는 특정 인권체제(시민적 정치적 권리가 사회적 경제적 권리에 우선한다는 것)의 매력성은 더욱 허물어진다.

베트남전의 경우에서와 같이 자유를 증진한다는 이름하에 혐오스러운 일을 수행하는 경향, 미국 사업이익의 압력에 대한 반응으로 중국에 대한 최혜국 대우를 재검토하는 경우에서와 같이, 인권이 상업적 안보적 고려와 갈등할 때에는 인권을 종속시키는 경향, 동티모르의 경우에서와 같이 총체적 인권위반에 대한 적극적 지지는 아닐지라도 수동적 묵인을 하는 경우 등도 또한 미국 정책입안가들의 진정한 동기가 무엇인지에 대해 아시아 서클의 일부 냉소주의에 기여한다. 그리하여 말레이시아의 마하티르(Mahathir) 수상은 미국이 아시아에서 노동자의 권리를 위한 캠페인을 하는 것은 아시아 회사들의 경쟁력을 붕괴시키고 이 지역에서 미국의 경제적 지배를 유지하기 위한 것이라고 강력하게 주장할 수 있는 것이

다. 1995년 6월에 미국이 마약 거래에 대한 투쟁에서 버마의 군사정권과 협력하기로 한 결정에서와 같이, 미국 국내의 마약문제가 정부로 하여금 악랄한 인권기록을 가진 체제를 지지하도록 유도한다는 사실도 또한 인권분야에서 도덕적 신뢰성을 허물어뜨린다. 더욱이, 미국이 베트남 전쟁에 대해 보상하기를 거절한 것은, 일본이 침략전쟁에 대해 책임을 완전히 수용하는 것을 거부한 것이 아시아에서 그 자신의 도덕적 권위를 약화시키는 것과 비슷한 방식으로, 아시아에서 미국의 도덕적 권위를 허물어뜨릴 수 있다.

셋째, 동아시아의 인권 증진을 위한 기준으로서 '세계인권선언'에 호소하는 것도 단점이 없는 것은 아니다. 비록 세계인권선언은 마르코스 통치 동안의 필리핀에서의 인권 캠페인에서와 같이, 동아시아의 일부 인권투쟁에서 효과적인 도구로 봉사했지만, 동아시아의 많은 나라에서 세계인권선언과 다른 유엔 자료들은 별로 적절하지 않다.

'세계인권선언'은 동아시아에서의 다른 유의미한 투입이 없이 정립되었기 때문에, 동아시아인들에게는 왜 세계인권선언이 '우리의' 인권규범을 구성해야 하는지가 항상 분명한 것은 아니다. (방콕 선언은 유의미하다. 왜냐하면 그것은 세계인권선언에 대한 아시아적 반대의 최초의 조직적인 표현이었기 때문이다.) 비록 세계인권선언은 규범적으로 구속력은 있지만, 대부분의 동아시아 국가들이 이를 승인한 것은 실용적, 정치적 이유 때문이지, 그것이 포함하는 인권규범에 깊숙이 헌신하기 때문은 아니었다. '세계인권선언'은 이와 같이 공유된 정치적 딜레마에 장기적 해결책을 찾으려는 데 예민한 이해 당사자간의 진정한 대화에서 나오는 헌법(a constitution)의 규범적 힘과 정치적 적합성을 가지고 있지는 못하다. 그러나 '국제적 권리장전'(International Bill of Human Rights) (세계 인권선언과 이후의 자료들이 이렇게 불리는데)이 적절한 집행기제 — 총체적 인권 위반의 경우에 개입할 수 있는 명시적 지평을 가진 국제적 유엔 세력과 같은 — 를 가지고 있다면, 그것은 국가들간에 보다 큰 정당성을 얻을 수 있을 것이다.

아직도 혹자는 왜 동아시아에서는 인권 쟁점에 대해 정부의 목소리가 마지막 해석으로서 중요성을 가지는지를 물을 것이다. 동아시아 정부들은

인권에 대한 자신의 해석(이것은 인권 부인에 대한 자기 이해에 기반한 주장일 경우가 많은데)이 마치 사회 전반의 동의를 대표하는 양 제시하는 경향이 있다. 아이러니컬한 것은 이것을 지적하는 비평가들이, '세계인권선언'에 기술된 국제적 인권기준을 따라야 할 이유는 바로 그 정부들이 이 기준을 승인했기 때문이라고 말하고 있다는 것이다.

유엔 자료의 또 하나의 약점은 그 추상 정도가 너무 높아서(아마도 많은 국가들 사이에 동의에 도달하기 위한 필요에서 어쩔 수 없이 그리 했을 것이지만) 많은 실제의 사회적 정치적 문제에 사용될 수가 없다는 점이다. 예컨대, "모든 사람은 국적을 가질 권리가 있다"(15조)는 주장은 어떤 국적이 문제인가의 질문을 회피하고 따라서 현대사회에서 그토록 많은 권리남용의 진원이 되는 자기결정에 대한 갈등을 해결하는 데 도움을 줄 수 없다. 더욱이, 권리가 갈등하거나, 더 이상의 권리 위반을 막기 위해서 권리가 선제 공격으로 위반될 필요가 있다고 할 때 유엔 자료들은 별로 지침을 제공하지 못한다.

요약하면, 보편적이고 서구적인 인권의 정당화는 전략적 관점에서 보아 특별히 유망한 것 같이 보이지는 않으며, 효과적인 인권운동가가 되기 위해서는 자동으로 아시아의 인권에 대한 국지적 정당화에 더 많은 관심을 가질 필요가 있을 것이다. 또한 동아시아인들에게 인권의 가치를 설득하기 위해서 토착적 문화전통의 자원을 끌어들이야 할 많은 긍정적인 이유가 있다.

첫째, 인권관행을 전통적 문화자원 위에 쌓아올리는 것은 인권이념과 관행에 대한 장기적 헌신으로 이끌어갈 확률이 보다 높다. 스티븐 영(Steven Young)이 지적하듯이

새로운 [인권] 구조를 그 사회의 대부분의 구성원에게 의미를 가지는 기존의 가치 위에 근거시키는 것이 가장 좋다. 그렇지 않다면 변화는 생명이 짧을 것이다. 절차와 제도를 전통적 가치에서 끌어내어 만듦으로써 인권을 보호하는 진보가 가장 잘 이루어질 수 있다. 인권 주창자의 과제는 이와 같이 진보적 변화가 제시, 도입, 지지될 수 있도록 다른 사회의 동태성을 이해하는 것이다.⁶⁾

둘째, 지역사회의 전통들은 바람직한 사회적 정치적 변화를 불러오는 데 보다 적극적인 집단들에 관심을 쏟을 수 있다. 예컨대 서울대학교의 사회학 교수인 한상진은 한국의 인권상황을 향상시켜야 할 필요성에 대한 사회 전반의 합의를 도출하는 데 대학생들이 핵심적 역할을 수행했는데, 그 이유는 이들이 '문화적 권위'의 센터인 대학에 위치함으로써 지적 엘리트에 대한 존경이라는 유교적 전통을 끌어들이 수 있었기 때문이라고 제시한다. 유교적 전통으로 형성된 사회에서 지적 엘리트들은 (서구기준으로는) 비상한 양의 정당성, 위광 및 존경을 받는다. 그 합의는 인권운동가들이 특히 이 집단을 목표대상으로 할 필요가 있다는 것이다. 즉 중간계급은 흔히 정치질서가 부의 축적에 도움이 되는 한에서만 인권개혁을 지지하는 경향이 있는데, 이처럼 의문스러운 중간계급의 자유주의적 경향에 희망을 갖는 데 반대해서 이들 지식인 집단에 관심을 가질 필요가 있다는 것이다.⁸⁾

셋째, 문화적 전통을 인식함으로써 인권운동가들은 인권관행을 강력하게 정당화할 수 있게 된다. 홍콩 중국대학의 사회학자인 Hoi-Man Chan에 의하면 중국의 반체제 인사들조차도 1차적으로는 인권관행을 도구적 고려에 의해 정당화한다는 것이다.⁹⁾ 예컨대 20세기의 대부분의 기간 동안 중국의 사회비평가들이 민주적 정치적 권리에 가치를 둔 것은 1차적으로는 공공의 기상과 국가건설을 위한 수단으로서였지, 서구 맥락에서 가장 흔한 본래적 민주주의 정당화인 자율적 삶을 사는 것의 필수적 요소라는 근거에서가 아니었다는 것이다. 이와 비슷하게 중국의 많은 비평가들은 자유로운 언론의 필요를 변호했는데 이는 중국에서 공공선에 대한 헌신을 심각히 부식시키는 광범위한 공직부패와 싸우는 수단으로서였다.

넷째, 어떤 이의 주장의 내용이나 도덕적 정당화와 무관하게, 지방전통을 인식함으로써 인권운동가들은 그들이 구사해야 할 적합한 태도가 무엇인지 알 수 있다. 예컨대, 도쿄대 법학교수인 야스아키 오누마(Yasuaki Onuma)는 다음과 같은 사실을 우리에게 상기시킨다.

일본문화에서 겸손의 미덕은 높이 평가된다. 비록 우리가 특정 가치를

믿는다 하더라도, 이를 위해 개종하라고 권유하는 것은 건방지고, 개명되지 못하고 비생산적이라고 간주된다. 다른 사람들이 이 가치들을 조용하고 겸손한 방식으로 인정하도록 제시하고 유도하는 방식들이 채택되어야 한다.¹⁰⁾

이것은 인권 위반을 비교문화적으로 비평하는 사람들에게 합의를 가진다. 즉 인권관행에 대한 일괄적 비판은 동아시아에서 심지어 반체제 지식인들에 의해서조차도 교만하고 독선적으로 보여질 때가 많은데, 그 대신에, 다른 사회의 인권관행에 대한 보다 효과적인 비판은 ① 고국의 인권관행에 대한 비판 및 ② 해당 사회의 특정 측면에 대한 진지한 칭찬을 먼저 하는 것이다.

다섯째, 지방의 전통을 이해함으로써 또한 우리는 핵심적 인간 이익의 보호 — 이것은 서구맥락에서는 보통 권리체제에 의해 확보되는데 — 를 위한 대안적, 비법률주의적 기제의 가능성에 보다 예민해질 수 있다. 오누마가 주목하듯이,

법률주의적 사고는 많은 일본인들에게도 다소간 외래적이었다. ... 자신의 권리를 집행하기 위해 법적인 조치에 의지하는 것은 좋게 평가되지 않는다. 오히려 참용성 있는 협상, 중재 및 다른 양보적 조치와 같은 덜 강력한 조치들을 사용함으로써 같은 목표에 도달하도록 기대된다.¹¹⁾

그러한 맥락에서 인권운동가들은 중요한 핵심적 인간 이익의 보호를 위해 비법적 기제를 제안하고 법적 수단들은 최후의 수단으로서만 구사되어야 함을 강조한다. 이 주장은 미국식의 '권리 말하기', 즉 권리보호의 최초의 수단으로서 법적 수단을 사용하는 경향이, 사회가 기능할 수 있게 해주는 사회적 책임감의 경시를 정당화해 주고, 정말 중요한 인권호소를 평가절하함으로써 궁극적으로 모든 인권호소를 약화시키는 것과 같은 의도하지 않은 부정적 결과를 가진다는 인식이 동아시아에서 증가하고 있다는 것을 고려할 때 특히 중요하다.¹²⁾

[주]

- * 이 세번째 부분은 번역에서 제외했다. —역자 주
- 1) *New Perspectives Quarterly*, Winter 1992, p. 6에서 인용.
 - 2) Amartya Sen, "Human Rights and Economic Achievements" (Paper presented at Tokyo workshop, June 1995), p. 16.
 - 3) Yozo Yokota, "Economic Development and Human Rights Practice" (Paper presented at Tokyo workshop, June 1995), p. 3.
 - 4) Jack Donnelly, "Democracy, Human Rights, and East Asia: Critical Musings on an Asian 'Third Way'," p. 37. 또한 Xin Chunying, "East Asian Views of Human Rights" (Papers presented at Tokyo workshop, June 1995), p. 15를 보라.
 - 5) Steven Young, "Human Rights Questions in Southeast Asian Culture," in *The Politics of Human Rights*, p. 187.
 - 6) *Ibid.*, p. 209.
 - 7) Sangjin Han, "Political Liberalization, Stability, and Human Rights" (Paper presented at Tokyo workshop, June 1995), p. 21.
 - 8) David Brown and David Martin Jones, "Democratization and the Myth of the Liberalizing Middle Classes," in Daniel A. Bell, David Brown, Kanishka Jayasuriya, and David Martin Jones, *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia* (N. Y. : St. Martin's Press, 1995)를 보라.
 - 9) Hoi-Man Chan, "Confucianism and Human Rights: Backward Toward the Society of Affect" (Paper presented at Tokyo workshop, June 1995), p. 28.
 - 10) Yasuaki Onuma, "In Quest of Intercivilizational Human Rights: 'Universal vs. Relative' Human Rights Viewed from an Asian Perspective" (Paper distributed to participants at Tokyo workshop), pp. 12~13.
 - 11) *Ibid.*, p. 13.
 - 12) Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (N. Y. : Free Press, 1991)을 보라.

인권에 대한 비강제적 합의의 조건

찰스 테일러

1

인권에 대해 비강제적인 국제적 합의가 이루어진다는 것은 무엇을 의미하는 것일까? 나는 그것이 롤즈(J. Rawls)의 《정치적 자유주의》에서 말하는 '중복 합의'(overlapping consensus)¹⁾와 같을 것이라고 생각한다. 즉 서로 다른 집단, 국가, 종교 공동체, 문명들은 신학, 형이상학, 인권 등에 대해 서로 양립할 수 없는 근본적인 견해를 갖지만, 인간 행동에 적용되

찰스 테일러(Charles Taylor): 캐나다 맥길대학 철학 교수. 영국 옥스퍼드대학 사회이론 교수 역임. 주요 저서로 *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (1992), *Ethics of Authenticity* (1991), *Sources of the Self* (1989)가 있다. 여기에 실린 글은 그의 논문 "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights"의 일부를 서울대 대학원 사회교육과 박사과정 손동빈이 우리말로 옮긴 것이다.

어야 하는 규범에 대해서는 합의가 가능하리라는 것이다. 각각의 집단, 국가, 종교 공동체, 문명들은 자신의 배경 관념(*background conception*)을 기초로 이런 합의를 정당화하는 나름대로의 방식을 가질 것이다. 우리는 합의된 규범을 가질 수 있을 것이다. 그러나, 그런 규범이 왜 옳은지에 대해서는 서로 의견을 달리할 수 있다. 결국 우리는 이런 합의 속에서 만족하며 살아간다. 이 때의 합의는 서로 다른 신념에 근거하는 것이라 하더라도 깨지지 않는다.

자크 마리탱(Jacques Maritain)은 이런 견해를 이미 1949년에 표명했다. 그에 따르면,

나는 인간의 권리, 자유, 평등, 박애에 대한 신념을 내 나름대로 정당화하고 있다. 나의 정당화 방식은 확고하게 진리에 기초한 것이다. ... 그리고 나는 이런 실천적인 확신과 관련하여 다른 사람과 합의할 수 있다. 이 경우 나와 동일하게 진리에 기초하고 있으면서도 나와는 전혀 다른 심지어는 나와는 정반대의 정당화 방식을 갖고 있는 사람과도 합의는 가능하다.²⁾

이런 식의 합의가 가능할까? 나는 확실히 가능하다고 믿는다. 그러나 우리가 논의를 시작하기 전에 인정할 것이 있다. 즉 우리가 도달할 합의가 어떤 형태를 띠 것인지는 그리 분명하지 않으며, 우리는 단지 그런 합의에 도달하는 과정에서 극복해야만 할 장애요인을 확인하려는 것일 뿐이라는 사실이다. 우선 이와 관련된 내용을 약간 언급하고자 한다.

첫째, 합의의 내용은 무엇일까? 일반적으로는 분명 인권일 것이라고 생각한다. 그런데 정말 그것은 합의할 수 있는 내용일까? 이것은 우리가 처음부터 제기했던 질문이다. 하지만 여기에는 종종 지적되는 중요한 어려움이 따른다. 권리담론은 서구문화에 그 뿌리를 두고 있다. 따라서 권리담론은 서구역사의 특성을 드러낸다. 그렇다고 해서 권리의 목록으로 표현된 규범들이 서구 이외의 다른 곳에서 나타나지 않았다는 것은 아니다. 하지만 그 규범들이 서구 이외에서는 권리라는 용어로 표현되지 않는

다. 권리라는 용어가 모든 사람의 뜻을 충족시킬 수 있는 경우, 우리는 미래의 비강제적인 국제합의에 도달할 수 있다고 할 수도 있다. 이 경우 우리는 권리라는 용어를 통해 합의가 가능한지는 좀더 고찰할 필요가 있다. 그런 후에야 전적으로 긍정적 혹은 부정적인 결론을 내릴 수 있는 것이다. 또는 부분적으로만 그 가치를 인정하여 긍정이나 부정적인 결론을 내릴 수도 있다.

2

첫째, 권리라는 용어의 특성에 주목해 보자. 종종 지적되듯이, 이 용어에는 특별한 특성이 있다. 그 동안 많은 사회에서 그 사회구성원들은 물론 심지어 때로는 외래인들에게까지도 자유를 보장해 주는 것이 좋다고 인정해 왔다. 세계 어느 곳, 어느 조건에서든 인간 생명을 빼앗아가는 것은 나쁘다고 인정한다. 권리와 상반되는 것 역시 나쁘다고 평가한다. 따라서 먼저 이런 맥락에서 권리의 의미를 지적할 수 있겠다.

그러나 우리가 정관사·부정관사 또는 복수형 어미를 사용하여 '일종의 권리'나 '권리들'이라고 할 때 그 단어의 또 다른 의미를 연상하게 된다. 우리가 이들을 인격체의 특성을 의미하는 것으로 사용하여 당신의 권리라든지 나의 권리들이라고 말할 때 우리는 또 다른 의미를 연상할 수 있을 것이다. 이것이 바로 '주관적 권리'이다. 이제 우리는 나를 죽이는 것은 나쁘다고 말하는 대신, 나는 생명권을 갖는다고 말하기 시작한다. 이상의 두 가지 정식화, 즉 권리의 두 가지 특성이 모든 면에서 동일한 것은 아니다. 왜냐하면 후자의 경우에는 자유를 어떤 사람의 속성으로 여기기 때문이다. 우리 모두를 동등하게 만드는 것은 더 이상 법률만의 요소는 아니다. 내가 생명권을 갖는다는 것은 당신이 나를 죽이지 않아야 한다는 것 이상을 의미한다. 이것은 내가 이러한 자유에 대해 통제권을 갖고 있음을 의미한다. 원칙적으로는 권리란 내가 포기할 수도 있는 것이다.³⁾ 권리를 실행할 때 나는 일정한 역할을 담당하는 것이다.

주관적 권리의 어떤 요소는 모든 법체계에 존재하는 것 같다. 서구에서 나타난 주관적 권리는 첫째 그것이 역사상 다른 어떤 곳보다도 중세 유럽 사회에서 보다 큰 역할을 했으며, 그리고 둘째 17세기의 자연법 이론을 재정립하는 기반이었다는 특성을 나타낸다. 과거에는 자연법칙이 창조주로부터 기원하며 인간의 의지를 넘어선 것이라고 생각했다. 그리고 이러한 법칙하에서 인간사회가 성립한다고 생각했다. 그러나 이제 이런 생각은 뒤바뀌었다. 근본법(fundamental law)은 자연권들로 구성된다고 재인식되었다. 그래서 사회보다 개인에 우선적으로 권리를 부여하게 되었고, 사회는 일종의 계약에 의해 성립하게 되었다. 각 개인이 자신들의 입장에서 동의를 한 결과 계약이 성립한다. 이를 통해 사람들은 자연상태에서 나와 정치적 권위하에 들어가게 된다.

서구 전통에서 주관적 권리가 중시되는 것은 이것이 단지 중세 이래 서구 법률 전통의 중요한 부분이었기 때문만은 아니다. 그보다는 이것이 자연에 투사되었다는 점이 훨씬 더 중요하다. 그래서 이것은 인간과 인간사회에 대한 일종의 철학적 사고의 기반이 된 것이다. 즉 개인의 자유와 각 개인들이 살아갈 질서에 대해 동의할 수 있는 권리에 대단한 특권을 부여했다. 이런 사고는 지난 3세기에 걸쳐 서구 민주이론의 중요한 흐름을 이루었다.

이상을 통해서 우리는 (주관적) 권리라는 개념이 어떻게 법적 권력을 정의하는 데 기여하는지를 살펴보았다. 그리고 또한 이것이 인간 본성, 개인들 그리고 사회에 관한 철학의 기본적인 상을 형성하는 데 어떻게 기여하는지를 확인할 수 있었다. 주관적 권리개념은 법규범으로서 그리고 정당화로서 작용한다.

더욱이 이 두 수준은 연결되어 있다. 철학의 작용으로 말미암아 우리의 정치적-법적 체계내에 있는 법규범은 점진적으로 확대·발전되었다. 그래서 우리 서구의 법규범은 현대의 많은 정치체제들이 갖고 있는 법규범 중 우위를 점하고 있다. 오늘날 세계 수많은 나라들의 헌법은 권리 문서 내용들을 포함하고 있다 그리고 그 권리 문서들은 사법적 심리의 기초이기도 하다. 따라서 서로 다른 수준의 정부가 제정한 법률들 중 어떤 것은

권리 문서상의 기본 권리들과 상충한다는 이유로 무효 처리될 수도 있다.

이와 같이 오늘날 (주관적) 권리들이 기준으로 작용한다는 것은 두 가지 서로 다르면서도 상호 연관된 진보의 축이 수렴한다는 것을 의미한다. 한편으로는 우리 정치체제가 근본법에 대한 오랜 관념을 갖고 있다는 것이다. 이것은 한 시대의 권위자의 결정이나 포고령을 통해 무시할 수 없는 어떤 것이다. 이런 관념은 근대 이전의 유럽사회에서도 일정한 역할을 담당했다. 지금까지 서구 역사에서 제정된 헌장들을 보면 권리라는 용어가 이런 근본법의 내용을 표현하는 특권적 어구가 되었음을 알 수 있다. 이것이 진보의 한 축이다.

동시에 유럽적 사고에는 자연법이 자리잡고 있다. 이 때의 자연법은 훨씬 더 근본적인 규범의 총체이다. 왜냐하면 그것은 보편적인 것으로서 모든 사회가 주장하기 때문이다. 오늘날의 정치담론에서 권리가 차지하는 위상을 잘 살펴보면 법률의 보편적 성격을 나타내기 위해 인권 개념이 선호되고 있음을 알 수 있다. 보편적 인권을 선언하는 것이 그 예이다. 이것이 진보의 또 다른 축이다.

이상에서 설명한 두 가지 진보의 결과 우리는 지금 현장 속에 권리를 담고 있다. 이 권리들은 많은 법체계 안에서 이미 나름대로의 위치를 점하고 있다. 그럼으로써 법률들은 사법적 심리를 받아야 했다. 권리는 이제 단지 우리 사회의 법적 전통을 특징짓는 것만은 아니다. 또한 인간사회가 채택할 수 있는 여러 대안 가운데 문화적으로 조건화된 하나의 선택인 것만도 아니다. 권리는 본질적이고 근본적이며 인간 자체에 속하는 것이다. 즉 그것은 양도할 수 없는 것이다.

현대 서구의 권리담론은 한편으로 법적 형식과 관련되어 있다. 자유가 법적 형식을 띠면 그것은 권리로 법률에 나타난다. 법률에는 권리의 포기가 가져올 결과, 그리고 권리를 보장할 수 있는 방법도 함께 명시되어 있다. 우리는 법률을 통해 이 자유가 적절하게 구성된 권위에 의해 인정된 것인지, 근본법에 뿌리 박은 것인지를 판단할 수 있다.

다른 한편으로 서구의 권리담론은 인간 및 사회철학과 관련된다. 그런 철학은 개인에 상당한 중요성을 부여한다. 그리고 중요한 문제들을 인간

개인의 동의 능력으로 전환시킨다. 이상의 두 가지 점과 관련하여, 현대 서구 담론은 근대 이전의 서구사회 그리고 서구 이외의 사회의 문화와 대조된다. 이것은 똑같은 서구적 의미의 자유가 서구 이외의 사회나 근대 이전의 서구사회에 나타나지 않았다는 것을 뜻하는 것이 아니다. 오히려 권리담론이 전혀 다른 기반을 갖고 있다는 점을 뜻한다.

서구 권리모델에 이의를 제기할 때, 사람들은 이 두 가지 측면을 동시에 겨냥하는 것 같다. 물론 이런 식으로 서구 권리모델을 두 가지 측면으로 나누지 않고 전체로 묶어 비판하는 것이 나쁠 것은 없다. 왜냐하면 철학은 법적 형식의 발달을 촉진하는 한 요소이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이들을 구분하는 것은 우리에게 도움을 준다. 왜냐하면 우리는 이 두 가지가 하나로 융합될 수 있는 상황을 쉽게 상상할 수 있으며, 형식이든 철학이든 어떤 것이든 다른 하나를 전제하지 않고서도 하나만이 채택될 수 있음을 또한 쉽게 생각할 수 있기 때문이다. 물론 이것은 차용한 것을 약간 조절하는 것과 관련될 수도 있다. 그러나 이런 차용은 한 지역에서 발달된 관념과 제도가 다른 곳에서도 채택되는 경우에 불가피하게 발생한다.

어쨌든 이와 같이 두 가지 수준으로 나누어서 각각의 변형체들의 유형을 생각하는 것은 여러 가지로 도움을 준다. 즉 우리는 미래의 세계사회에서 궁극적으로 수립하고자 원하는 것이 정확히 무엇인지 좀더 잘 이해할 수 있게 된다. 그리고 그런 수립에 도달할 가능성을 평가하는 데에도 도움이 될 것이다. 이것이 내가 다음에서 논의하려는 것이다.

나는 갈등이 일어나는 것처럼 보이는 입장을 조사할 것이다. 즉 현재 이루어지는 서구의 인권 담론과 서구 이외의 문화 간에는 분명한 갈등이 있는 것 같다. 그러나 이런 갈등이 생기는 입장을 확실히 함으로써 갈등 해결 방식을 찾아보려는 것이다. 그리고 이와 더불어 인권 주장과 관련된 본질적 규범이 어떻게 보존되는지도 알아보려 한다. 법적 형식이든 철학이든 약간의 변형을 가함으로써 이런 목적을 달성할 수 있을 것이다.

하지만 내가 분명히 고백해야 할 것이 있다. 논의가 진전됨에 따라 내가 지금 고백하는 바가 드러날 것이기에 이런 고백을 한다고 해서 나올

것은 없다. 나는 철학자이지, 법학자가 아니다. 따라서 결국 법적 형식들의 변형이 어느 정도 가능한지에 대해 말해야 하는 경우 이에 대한 대답은 침묵에 가까울 정도로 간결할 것이다. 그럼에도 불구하고 나는 이 두 가지를 구분하려고 한다. 왜냐하면 겉으로 보기에는 인권에 대해 갈등하고 있는 것 같지만, 그 이면의 철학적 기반을 보다 잘 이해하면 그 갈등은 해결될 수도 있다고 생각하기 때문이다. 하지만 나는 법적 형식의 혁신을 통해 해결의 범주를 모색하고자 한다. 왜냐하면 나는 그것이 궁극적인 세계 합의에 도달하는 데 중요한 역할을 담당할 것이라고 확신하기 때문이다.

3

李光耀의 주장을 살펴보자. 그는 서구의 권리실천과 권리개념이 다른 사회 특히 동아시아 사회에 부적합하다고 주장한다. 이런 비판은 서구의 권리실천을 다음과 같이 이해한 데서 기인한다. 즉 서구의 권리실천은 개인을 권리의 담지자로 보고 있으며, 그래서 결국 그들의 권리가 잘 관철되도록 행위하는 것을 장려한다고 보는 데 있다. 하지만 이런 서구의 실천은 많은 부정적 결과를 초래한다. 우선 그 실천은 사람들의 권리에 그 초점을 맞추고 있기 때문에 사회나 동료에 대한 책임보다는 사회로부터 무엇을 요구할 수 있는가에 관심이 있다. 자기 자신에 대해 관심이 많고, 그래서 소속감의 결여 현상이 나타난다. 그 결과 점차 사회갈등이 나타나고 드디어는 만인 대 만인의 투쟁상태에까지 이르게 된다. 사회적 연대는 약화되고 폭력의 위협이 증대되는 것이다.

이런 시나리오는 약간 과장되어 보이지만 맞는 측면도 있다. 우리는 서구사회 내에 있기 때문에 문명들간의 차이를 알지 못할 수도 있다. 하지만 사실 정치 공동체의 가치를 경시하는 권리담론이 위험하다고 경고하는 사고방식이 서구의 전통에도 있다. 이런 '공동체주의' 이론의 중요성이 오늘날 새로이 부각되고 있다. 왜냐하면 서구사회가 갈등·소외 그리고 서

구 민주국가에서의 연대감의 상실 등을 경험했기 때문이다. 그렇다면 李光耀가 주장하는 방식이 미국이 직면한 문제의 해결책을 제시한다고 볼 수 있는가?

그의 제안은 불합리하다. 따라서 우리는 오늘날 존재하고 있는 문화의 차이에 관심을 돌릴 뿐이다. 그러나 우리가 서구의 정신적 전통 내에 있는 '공동체주의'가 주장하는 비판의 논리를 따른다면, 이런 차이들을 고려하는 논의의 틀을 발견할 수도 있다.

서구의 권리에 대한 과도한 집중을 비판하는 핵심은 그런 담론이 정치적 신뢰의 중요성을 무시한다는 것이다. 토크빌(Tocqueville)의 지적처럼, 전체 군주는 시민들간의 신뢰를 파괴한다. 하지만 자유주의 사회는 신뢰에 기초하고 있다. 자유를 얻으려면, 우리는 우리를 규제하는 정치적 규칙에 대해* 공통으로 헌신해야 한다. 왜냐하면 그런 헌신이 없는 경우 그 규칙은 강제될 수밖에 없고 이렇게 되면 결국 자유는 침해되기 때문이다. 그러나 우리 구성원 중 누군가가 그런 헌신을 하지 않는 경우 이러한 헌신은 불가능하게 된다. 공동의 충성심은 신뢰를 바탕으로 생기기 때문이다.

이런 설명은 권리의 회복에 관심이 있는 정치체제에도 똑같이 해당된다. 우리가 우리 자신의 권리를 찾고 강제할 수 있으려면 모든 사람이 이런 일을 수행하는 체계에 대해 존중하고 신뢰해야 한다. 이런 조건이 성립되지 않는 경우 권리를 자유로이 행사하고 강제하는 체계는 위협에 처하게 된다. 즉 권리가 회복되는 대신 체계가 부식되거나 집단들간에 탐욕스런 투쟁을 야기함으로써 공동의 충성과 연대감을 훼손시킨다면, 자유로이 작동했던 권리의 강제체계는 위협에 처하게 된다.

'개인주의' 그 자체에 문제가 있는 것은 아니다. 개인주의에는 여러 형태가 있다. 그 중 어떤 것은 근대 민주정치형태와 더불어 자라왔다. 우리에게 문제로 인식되는 것은, 어떤 형태의 개인주의 혹은 집단 정체성이든, 민주정치체제의 시민으로서 우리가 공통으로 갖고 있는 신뢰를 손상시키는 경우이다.

여기에서의 나의 목적은 서구 민주사회의 정치적 신뢰형성 조건을 찾으려는 것이 아니다. 다만 나는 정치적 신뢰라는 요구사항을 하나의 발견도

구로 사용하여 인권에 관한 합의점을 찾아보려는 것이다. 李光耀와 같은 주장, 즉 서구 권리개념이 다른 문화적 전통에는 적합하지 않다는 주장을 우리는 다음과 같이 이해할 수 있다. 즉 그의 주장은 기본적 자유가 정치적 신뢰를 유지하면서 싱가포르와 같은 사회에서 어떻게 보장될 수 있는지를 묻는 것이다. 李光耀의 주장을 이런 식으로 해석하는 것은, 한편으로는 제시된 해결책이 자유를 침해하는 경우 사람들은 그 해결책에 대해 만족스럽게 생각하지 않을 것이며, 다른 한편으로는 제시된 해결책이 자유를 담보한다면 사람들은 어떤 법적 형태든 수용할 것임을 의미한다. 물론 이 때 법적 형태를 받아들임으로써 사람들은 자신들이 속해 있는 사회의 권리 보증 과정을 그 사회구성원들이 공통으로 수용하고 있다는 생각을 갖게 된다.

이상의 논의를 기초로 李光耀의 주장을 살펴보자. 싱가포르의 구체적인 사례를 고려했을 때, 그의 주장을 액면 그대로는 거의 수용할 수 없다. 즉 싱가포르에는 이권이 압살되고 민주정치과정이 침해받는 사례가 많다. 하지만 그의 주장을 충분히 존중해서 생각하는 경우 우리는 인권선언에서 주장하는 그런 자유가 어떻게 '유교' 사회에서 보존될 수 있는지의 문제에 더욱 관심을 갖게 된다.

다시 서구사회로 되돌아와 보자. 우선 우리가 지적할 수 있는 것은, 서구사회에서는 판사와 사법과정이 일반적으로 상당한 신망과 존경을 받는다는 사실이다. 어떤 나라에서는 이런 사실이 오랜 전통에 기초하고 있다. 이런 전통하에서는 기본법에 대한 생각이 중요한 역할을 한다. 그리고 그 법을 준수하는 자는 특별한 지위를 갖는다. 서구 이외의 다른 사회에서도 최고의 도덕적 신망을 받는 관료 및 제도들을 권리보장과 서로 연결시키는 방법이 있을까?

'유교' 사회는 그대로 두고, 다른 전통으로 관심을 돌려보자. 우선 타이의 경우를 살펴볼 것이다. 타이의 경우를 보면, 군부의 폭력과 압제를 종식시키고 헌법 질서를 회복하려는 운동과정에서 군주의 도덕적 신망이 어떻게 그 운동에 정당성과 힘을 부여하였는가를 알 수 있다. 이러한 사실은 1973년 10월의 학생 민주화 운동과 1992년 5월 사건 속에서 확인할 수 있

다. 이 두 사례의 경우, 군부는 폭력으로 대응했지만 자신들의 입장을 유지하지 못한 채 시민정부에 굴복하였고 드디어는 새로운 선거가 실시되었다. 이 과정에서 국왕 부미브홀(Bhumibhol)이 중요한 역할을 수행했다.

왕이 이런 역할을 할 수 있었던 것은 전통적으로 타이인들이 갖고 있던 군주관 때문이었다. 이 군주관은 아소카 시대의 전통, 즉 군주를 불타의 가르침을 수행하는 왕(dharmaraja)으로 보는 전통에 그 기원을 두고 있으며,⁴⁾ 따라서 통치자는 이 세계에서 불타의 가르침(dharma)을 성립할 책임을 진다는 것이다.

이런 지위를 갖는 왕이 1973년과 1992년의 전환기에 중대한 역할을 한 것이다. 하지만 문제는 왕권 관료 권력이 다른 방향으로 사용될 수도 있다는 데 있다. 즉 1976년에는 우익들이 민주주의 지도자와 진보적 지도자를 공격하기 위한 시위구호로 “민족, 국왕 그리고 종교”라는 슬로건을 내걸었던 경우도 있다. 1976년의 반동은 1976년 10월의 쿠데타에서 절정을 이뤄 민주 헌법이 다시금 내동댕이쳐지기도 했다.

이러한 사실로부터 우리는 다음과 같은 문제를 제기할 수 있다. 타이 군주는 신뢰와 합의를 창출할 수 있는 집중된 권력을 갖고 있다. 그런데 이런 권력을 안정화시키고 잘 조직화해서 지속적으로 헌법적 질서와 인권 옹호를 지원할 수 있을까? 이것을 베버식으로 한다면, 카리스마를 충분히 '일상화시켜서' 안정된 방향으로 나아가게 할 수 있을까?

나는 이 문제에 대해 긍정적으로 대답을 할 수 있다고 생각하지는 않는다. 그렇다고 내가 어떤 구체적인 것을 제안할 수 있는 것도 아니다. 나는 다만 이 문제를 기초로 해서 가설적 상상을 하려고 한다. 만일 우리가 카리스마적인 왕권을 잘 유도하는 방법을 발견했다고 하자. 그 결과 우리는 국왕으로 하여금 인권이라고 부르는 자유를 존중하게 할 수 있고 결국 국왕이 민주적 질서를 지지할 수 있게 되었다고 해보자. 그리고 이 경우에 타이 전통에 내재된 도덕적 권위를 수용하고 있는 개별 구성원들이 그 카리스마적인 왕권에 대해서는 여전히 정당성을 부여하고 있다고 해보자. 우리는 이 모형이 개인들에 의해 주도된 서구의 사법적 심리모형과 다르다는 사실보다는 인간을 폭력과 압제로부터 보호해 준다는 사실을 더 중

요하게 고려해야 한다. 비록 인권의 형식에는 서로 차이가 나타나기는 하지만 그 내용은 하나로 수렴될 수 있다는 것이다.

4

하지만 우리는 서구 권리에 대한 담론을 반대하는 또 다른 '공동체주의적' 주장을 생각해 보자. 이 주장은 앞서 든 예와는 다른 수준의 논의이며, 그 논의가 이루어지는 사회도 다르다. 즉 이 논의는 법적 형식을 의문시하기보다는 철학적 정당화나 불일치 문제를 다룬다.

나는 다시 타이를 예로 들어 설명하겠다. 이 사회에서는 지난 세기 동안 그 사회의 대다수가 믿는 종교, 즉 테라바다(Theravada) 불교를 개혁하려는 수많은 시도가 있었다. 이런 시도들 중 일부는 불교 안에서 민주주의와 인권의 기초를 찾으려 했다.

개혁의 한 가지 주요한 흐름은 불교를 정화하려는 운동이라고 할 수 있다. 이 운동은 더 이상 예배의식·공적 연기·축복과 경건생활을 통한 세속적 성공에 대해 관심을 두지 않고 계몽의 원래 목적에 초점을 맞추고자 한다. 최근의 푸탄다트(Phutthathat)는 이 점에서 중요한 인물이었다. 이런 흐름은 애초의 부처의 가르침, 즉 고통의 불가피성, 자아의 환상, 열반(Nirbana)이라는 목적으로 돌아가려는 그런 시도이다. 이런 흐름은 효험있는 부적, 수도승의 축복 등을 추구하는 사람들은 '미신'적이라고 공격한다. 그것은 계몽의 추구하고 의식(儀式)을 통한 공덕의 추구를 구분하고자 한다. 그것은 주류 불교에서 발달한 형이상학적 신념구조에 대해 비판적이다. 즉 천국과 지옥, 신과 악마 등 일반 대중의 신념에서 중요한 역할을 담당하고 있는 신념구조에 대해 비판적이다. 이런 불교를 스리랑카의 인류학자 오비세케이(Gananath Obeyesekere)는 '프로테스탄트 불교'라고 불렀다.⁵⁾

이런 흐름은 불교를 새롭게 해석함으로써 민주주의 사회와 민주적 실천을 위한 기초를 형성하려는 것 같다. 그렇다고 해서 이런 저런 민주적 행

동주의와 관련된 불교도·승려·평신도 모두가 이런 교과에 속하는 것은 아니다. 하지만 이런 개혁의 흐름은 불교가 민주주의 사회에 대해 비전을 발전시키는 데 관심을 갖는 것 같다. 여기에서 우리는 역설적인 측면을 발견할 수 있다. 즉 비교적 엄격한 개혁주의는 대다수 일반 민중의 종교 관과는 동떨어진 것이며 상대적으로 소수 엘리트들이 신봉하는 신념이다. 그러나 이런 소수 엘리트들의 민주주의·평등·인권에 대한 헌신은 존경을 받고 있다.

푸탄다트의 개혁주의는 세상에 대해 무관심한 종교와는 정반대다. 푸탄다트와 그의 사상에 고무된 사람들에 따르면, 계몽에로의 길은 모든 피조물에 대해 관심을 기울이는 것, 즉 메타(*metta*, 애정있는 친절)·카루나(*karuna*, 자비심)와 분리할 수 없다. 우리 자신의 해방은 타인의 해방에 관심을 가짐으로써 가능하다. 이것은 다른 사람을 부정의하게 대하는 태도는 우리 자신을 부단히 환상의 상태에 가두는 결과를 초래한다고 보는 것과 같다. 산네 차마리크(*Saneh Chamarik*)는 다음과 같은 부처의 말을 인용한다.

수도승: 자기 자신을 돌보는 것은 또한 다른 사람을 돌본다는 것을 의미한다. 다른 사람을 돌보는 것은 또한 자기 자신을 돌보는 것을 의미한다.⁶⁾

이런 견해에 따를 경우 우리는 사회정의와 복지에 대해 행동주의적 관심을 갖게 된다. 푸탄다트는 일종의 '달마적(dharmic) 사회주의'를 주장했다. 그것은 고양된 수준의 인격적 헌신과 책임, 성실과 의무이행, 그리고 심지어는 자기 희생적이면서 가난하고 억눌린 자들에 대해 헌신적인 정신적 태도라고 할 수 있다. 오비세케어의 비유에 따라 설명하면, 이 입장은 초기 칼뱅주의의 특징을 묘사한 베버(*M. Weber*)를 떠올리게 한다. 즉 초기의 칼뱅주의는 위에서 설명한 개혁 불교의 주장과 비슷하게 책임있고 잘 훈련된 사회적 행위를 강조했는데 이것은 '현세에서의 금욕주의'를 강조한 결과이다.⁷⁾

그러나 이러한 관심이 꼭 민주적이라고 할 수는 없다. 이런 사실은 권리 지향적인 소수들을 개혁의 주체로 규정하는 사회개혁 행위양식들 속에서 발견할 수 있다. 이런 개혁양식들은 그 뿌리를 테라바다 불교사(史), 특히 황제 아소카(*Asoka*)를 이상적으로 정의로운 통치자이며 달마의 후원자라고 보는 모델에 두고 있다. 이 모델은 타이의 전제군주제가 기초하고 있는 모델 중의 하나다. 달마 왕(*dharmaraja*)은 확실히 선과 백성의 복지를 실현하는 행위자로 이해되기는 했다. 그러나 일상적인 의미에서 볼 때 그를 민주적인 행위자라고는 할 수 없다.

푸탄다트 그 자신은 민주적 행위자라는 문제에 대해 그리 분명하게 말하지는 않았다. 하지만 우리는 이 운동에서 민주적인 경향을 발견할 수 있다. 그 예로 우리는 푸탄다트의 사상을 민주적으로 적용시켜 보려고 했던 파나난타(*Panyanantha*)를 들 수 있다. 포토락(*Photirak*)과 그가 추구했던 산티 아소크(*Santi Asok*) 운동에도 이러한 평가를 내릴 수 있다. 이런 운동과 사상들은 최근 보다 더 정치적으로 적절성을 갖는 것 같다. 파랑(*Palang*) 달마 정당(政黨)의 카리스마적 지도자인 잠롱(*Chamlong Srimuang*)이 산티 아소크의 추종자라는 사실이 이를 증명해 준다.

이외에도 수락(*Sulak Sivaraksa*)과 산네와 같이 민주주의에 대해 깊은 헌신을 하는 푸탄다트의 개혁주의를 추종하는 사람들이 있다. 그들과 그들 주변의 사람들은 비정부기구(NGO) 공동체에서 상당히 적극적이다. 그들은 대안적인 발전모델에 상당히 관심이 많다. 그 모델은 생태학적으로 건전하며, 성장의 제한을 설정하고, '소비자 중심주의'에 비판적이기도 하며 사회적 평등에 상당한 관심을 표명한다. 불교도의 헌신은 바로 이런 목적들 배후에 있다. 수락이 설명하듯이, 불교도들의 비폭력은 환경에 대해 탐욕적이지 않은 입장을 견지하게 한다. 그리고 또한 성냄과 갈등의 근원 가운데 하나인 탐욕을 제한할 것을 요구한다.

우리는 여기에서 보편적 복지의 내용들이 무엇인지를 확인할 수 있다. 하지만 구체적으로 민주주의에로 나아가도록 하는 것, 즉 사람들을 단순히 자비로운 통치자의 수혜자의 입장에서 벗어나서 자기 자신의 삶을 책임지는 존재로 되게 하는 것은 무엇일까? 강한 민주주의적 입장을 견지