



1. 들어가는 말

불교는 자비를 표방하는 종교이며 기독교는 사랑의 종교로 자리매김하고 있어 불교의 자비이거나 기독교의 사랑이 인간의 존엄과 권리를 신장시키는 일에 큰 도움을 주는 것으로 생각한다. 그리고 종교의 사랑의 구현과 인권 존엄의 이념은 상보적으로 서로를 보완시켜주고 한쪽이 이념이 되면 다른 쪽은 그것의 실현 방안으로 서로를 견인하는 역할을 하는 것으로 생각한다. 그러나 현실은 어떤가?

사랑을 표방하는 기독교는 인간의 존엄을 현양하거나 확대하기보다 한 개인의 행동을 규제하고 구속하는 모습으로 역사 속에서 자신을 드러냈다. 중세에 일어났던 기독교의 폭력성이며, 동양 근대시기에 나타난 기독교가 저지른 역사적 사건들을 추론할 필요도 없다. 이런 사정은 불교의 경우에도 그대로 적용된다. 자비와 비폭력의 대명사처럼 되어있는 불교에게 오늘날 스리랑카에서 벌어지고 있는 인종분쟁의 폭력적 사태의 책임을 물어야 된다면 우리는 불교와 자비의 상관관계를 어떻게 설명할 수 있을까? 『불교는 배반하였는가(Buddhism Betrayed)?』¹⁾ 라

* 이 원고는 영남대학교 인권교육연구센터와 국가인권위원회 대구지역사무소가 공동주최한 “세계 인권선언 60주년 기념 심포지움 - 종교와 인권-”(2008년 11월 14일)에서 발표한 것을 수정·보완한 것임.

1) Tambiah Stanley, 1992, Buddhism Betrayed? Politics and Violence in Srilanka, University of Chicago Press

는 말이 나올 정도로 불교 교설이 구체적 현장에서 드러내고 있는 모습은 이미 비폭력적이지 아니라는 사실을 보이고 있다. 이런 현실의 상황이라면 인권은 오히려 불교의 자비이거나 기독교의 사랑의 이념보다 더 폭넓은 실천적인 상위개념의 이념이 될 수 있다. 종교와 인권은 더 이상 우리가 부여한 이념적인 자리매김에 묶여 있지 않다.

거시적으로 보면 현대사회에서 종교는 시민사회의 한 부분으로 존재한다. 따라서 종교의 인권에 대한 논의도 시민사회의 한 문제로 접근할 필요가 있다. 물론 종교는 세속사회 안에서도 독특한 위치를 지닌다. 종교세계의 ‘절대’, ‘궁극’, ‘초이성(超理性)’과 같은 초월성의 담론들이 지배적 위치를 차지하고 있기 때문이다. 그러나 그런 초월의 담론이 어떻게 시민사회의 담론으로 수용되어 현장의 이슈를 다룰 수 있는가 하는 문제는 과제일 수밖에 없다. 특히 불교의 경우 근대사회이거나 시민사회 성립과는 큰 거리를 갖고 있다. 기독교가 서양근대를 겪으며 시민사회적 경험을 겪은 경우를 생각할 때, 불교에는 그런 경험이 결여되었고 또한 그것과는 전혀 다른 사회·문화적 배경을 지니고 있다.

인권의 문제가 이미 철학적 이념을 지닌 하나의 이데올로기로만 다루어지는 것이 아니고 역사적 정황 속에서 다루어질 수 있듯 불교 역시 역사적 여건 속에서 형성되고 구체적 현실에 뿌리를 두고 있다.

그리고 흔히 이야기 하듯, 인권의 이념은 보편적 타당성을 지닌 것으로 알려져 있다. 적어도 인간의 존엄과 개인의 자유와 권리를 보호하는 보편성을 띠고 있기 때문이다. 그러나 이 보편적 이념이 각기 다른 문화·종교·이데올로기의 지평 속에서 어떻게 당위성을 확보할 수 있겠느냐 하는 점은 또 하나의 다른 차원의 현실적인 문제일 수밖에 없다. 불교와 인권이란 주제는 실제로 이런 역사적 현실과 정치적 연관성 속에서 조응시켜 볼 수밖에 없다.

2. 인권개념은 보편적인가?

“인권은 인간이 인간이라는 종에 속한다는 이유만으로 갖는 권리를 뜻한다.....누구나가 평등하게 가지는 권리이다. 인권은 그 내용에 있어 보편적이다.”²⁾ 인권의 정의는 그 자체가 보편적이다. 인권을 표기할 때 서구어로 “Universal Human Rights”이라 표현하지만 이미 “보편적”이라거나, “전인류(全人類)의”란 관형어를

2) Micheline Ishay, 2004, The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era, Berkeley: University of California Press. 미셸린 이샤이, 2005, 『세계인권사상사』(,한글역), 조효제 역, 도서출판 길, 36쪽.

달지 않고 흔히 생략시켜 버린다. 그리고도 그 함의는 이미 “Universal”의 의미를 지니는 것으로 되어 있다. 인권이란 말이 이렇게 보편적으로 사용되고 있지만 실제로 그러한 보편적 적응성을 지니고 있는 것일까?

인권의 시원은 실제로 서양 계몽주의에서 유래된 서구적 가치의 표현이다. 따라서 동양의 고대문화를 대변하는 불교가 이 서구적 가치에 대해 어떻게 대처할 수 있는가는 문제일 수밖에 없다. 영·미의 정치이론에 숙달된 사람들에게는 인권이라는 문제는 자명한 것으로 보이지만 동양 전통에서 인권은 낯선 이념이고 또 하나의 서구적 이념의 동양적 적응으로 비칠 수밖에 없다. 인권개념은 지난 3세기 간에 걸쳐 서구 유럽의 법제와 정치를 통해 나타난 전형적인 서양의 창안물이었고 그 가운데서도 관습법(common law)과 시민법(civil law) 전통 속에서 서서히 형성된 것으로 알려져 있다. 서양 전통에 근거한 사회·문화·정치적인 전형으로서 서양을 배경으로 한 서양 고유의 산물이다.

그러나 불교의 교설인 법(法, Dharma)은 어떤가? 부처님의 보편적인 가르침으로서 그 가운데는 통치(governance)이거나 개인적 권리(right)에 대해 직접 언급한 것은 아무 것도 없다. 이토록 전혀 다른 문화, 그리고 상이한 정치적 배경에서 형성된 인권개념을 무비판적으로 불교에 적응시키고 불교의 유사한 개념으로 전이(轉移)시켜 수용할 수 있겠느냐 하는 점은 원천적으로 제기될 수밖에 없는 문제이다³⁾.

이 경우 불교의 종교적 명제들을 항상 철학적 이념으로 환원시키고 개념상의 일치를 머릿속에서 찾는 지적 작업을 수행한 것이 서양의 불교에 대한 접근 방법이었다.⁴⁾ 그러나 불교교설의 종교적 이념들은 역사·문화적 배경에서 생성되었고 그 역사·문화적 상황가운데서 활용되고 실천되는 지극히 문화·역사적 산물이기도 하다. 따라서 불교의 이념들은 역사·문화적 상대주의를 벗어날 수 없고 각개의 역사적 특징과 문화적 개성을 지닐 수밖에 없다.

불법의 형성 그리고 그것이 역사 과정을 통해 행사되고 실천된 점을 고려한다면 인권과 불법의 대비적(對比的)인 비교·적응이라는 점은 단순한 비교론을 훨

3) 이러한 비교론적 질문은 비단 인권에만 국한된 것은 아니다. 흔히 동양 전통이나 아시아적 가치를 서구적 개념으로 전환 시킬 때 이거나 그 역(逆)의 경우에서 항상 부딪히는 문제들이다. 서로 다른 역사·문화·정치적 배경에서 형성된 개념을 어떻게 동일한 평면에 놓고 단순 비교할 수 있겠느냐 하는 점이다.

이런 비교론의 작업이 진행될 때 일정한 문화적 특징을 환원적으로 처리하거나(reduction), 나의 특징에 일괄적으로 일치시키거나(blind identification), 또는 개별적 특징을 소멸시킨 일반화의 작업(generalization)을 진행시킬 수 있다. 서구적 근대화 과정을 겪지 않은 동양 전통이 서양적 개념의 틀과 학문적 접근에 노출 될 때마다 항상 부담을 안고 꺾어야 하는 자세들이다.

4) 이민용, 2005, 「서구불교학의 창안과 오리엔탈리즘」, 종교문화비평 제8호, 11-46쪽

쥘 넘어선 과제가 된다.

우선 불교적 입장에서 불교교설들의 항목 하나하나를 오늘날 어떻게 이해하느냐의 문제부터 그것을 실천·수행하는 단계에 이르기까지 불교교설에 대한 문제는 간단하지 않다. 오히려 오랜 전통 속에 묻혀 있었기 때문에 교설들에 대한 정의와 오늘날의 이해와 그것의 실천 사이에는 큰 간격이 존재한다. 불가불 학문적인 정리이거나 개념상의 정의를 통해 이해하고 실천의 좌표로 삼을 수밖에 없다. 불교를 이런 근대적인 학문의 통로이거나 근대적 틀을 거쳐 투과시킬 때 인권이란 보편적 이슈가 그대로 “보편적인 아름다운 이상”일 수 만 없는 현안적인 문제가 제기된다.

오늘날 주장되고 있는 인권이거나 그것이 근거하고 있는 시민법(civil law)은 기본적으로 권리와 관계된 이론과 추론(ratiocination)의 결과이다. 또 인권이란 근대 서구 유럽의 가정(assumption)에 근거하고 있고 그 역사적 근거를 추적하면 유대·기독교적 개념과 희랍·로마의 개념과 직결된다. 또 실천적 측면을 소급하면 영국을 시발로 한 관습법의 전통으로부터 시작되어 봉건제적 체제를 통해 몇 세기를 거쳐 시행되어온 관례법적 선례에 근거를 두고 있다.⁵⁾ 곧 적극적인 입법을 위한 합리적 연역이나 추상적 원리에서 도출된 것이 아닌 관습법이라는 점을 주목하여야 된다. 한마디로 유럽적인 관습과 서구적인 추론을 따라 이념적 원리로 형성된 배경을 갖는 것이 인권의 개념인 셈이다.

E. 카멘카(Kamenka)는 서구에서의 인권개념의 형성의 문제점을 이렇게 특징짓는다.⁶⁾

위대한 도덕적 가치로서의 인권에 대한 믿음은 유네스코 심포지움이 특징적으로 주장하듯 유대·기독교적인 기여인 것만은 아니다. 그것은 인간의 위대한 도덕적 문헌들 속에서, 그리고 원시시대 이래로 그에 대한 열망은 항상 존재했었다. 만일 인권개념이 어떤 특정한 의미를 지니는 것이라면 그것은 인간과 사회에 대한 하나의 관점을 지시하는 것으로 생각해야 된다. 그러나 이 말은 진실이 아니다. 인권개념은 역사적 산물이고 유럽, 특히 기독교와 금욕주의(stoicism)와 로마

5) Peter Junger는 인권을 국제법(the international law, the law of the nations)의 하나로 서구 시민법의 산물로 여기고 있다. 따라서 서구, 특히 영국의 관례법과는 전혀 다른 뿌리를 갖는 것이다. 이 두 전혀 다른 법의 결합을 근거로 인권을 논의 하는 것은 큰 모순이라고 지적한다. Cf. Peter Junger, 1995, "Why the Buddha Has No Rights", Journal of Buddhist Ethics Online Conference On Buddhism and Human Rights, pp.18-26

6) Kamenka, Eugene, 1978, "The Anatomy of an Idea", Human Rights, New York, St. Martin's Press, pp. 5-6. Peter Junger에서 재인용

법에 근거하여 발전된 산물이다. 그리고 유럽 봉건주의, 교회의 갈등, 프로테스탄티즘의 흥기, 도시의 발달을 통한 계약적 성격과 다변주의적 성격을 지닌 근거 위에 그 힘을 획득하고 방향을 갖게 된 것이다. 인권이 보는 사회는 개인들의 연합(association)이고 그 개인들 간의 일종의 계약(contract)에 근거하고 있다.⁷⁾

이렇게 되면 인권이란 서양 봉건주의, 교회, 프로테스탄티즘, 근대적 도시발달을 묶어 줄 수 있는 계약관계의 상호구속적인 성격을 지니고 있을 뿐 오늘날 생각하는 정의(right, justice)와는 상관없는 점을 적절하게 짚어주고 있다.

오히려 우리는 인권이란 개념을 지나치게 소박하게 보편적 개념으로 수용하는 것은 아닌가? 따라서 서구적인 인권개념이란 그것의 시원적인 관점에서 볼 때 인권이란 ‘옳다’거나 ‘그르다’거나 하는 문제가 아니라 상황적 계약에 의한 상대적 권리에 지나지 않는다는 점을 확인하게 된다.

3. 불교는 인권을 필요로 하는가?

인권의 보편성을 주장하는 인권선언서 항목들을 실제로 법 집행에 관여하며 그것들의 실천에 관여한 전문가의 증언을 고려할 필요가 있다. 이 항목들은 무척 일관성을 지닌 듯 보이지만 그 낱말의 항목들은 역사적인 정황에서 만들어진 근대적인 혼성된 개념으로 구성되어 있다는 것이다. 주장이나 특권, 권력이나 사면 등의 단독적인 항목이거나 서로 연결되지 않은 사항들의 혼합으로 생각되는 것이다.⁸⁾ 특히 주목해야 될 점은 이러한 주장이나 특권·사면들이 노동단체나 직업교육 같은 사회단체이거나 UN 그 자체(이 기구에서 인권선언이 만들어졌지만)와 같은 사회적 제도 또는 기관의 존재를 전제 조건으로 한다는 것이다. 곧 인권에서 주장되는 대상은 공적 영역에 속하는 사회제도가나 기관을 상대로 하고 있지, 어느 한 개인에 대해서 요구하거나 주장하는 것이 아니라는 점이다.

한편 인권이 겨냥하는 대상이 무엇인지 그 차이를 극명하게 하기위해 불교의 사회·정치적 배경을 돌아 볼 필요가 있다. 부처님 당시 지금 말한 것에 해당되는 단체·조직·기구가 존재했었느냐 하는 점을 고려해 보자. 그리고 부처님은 대부분 사적인 영역에 관여하고 있어 개인을 향해 불법을 말하고 있는 것이 대부

7) 밑줄은 필자의 강조.

8) Junger는 인권 선언문 항목들 가운데 1, 8, 10, 16, 17, 18, 21, 23, 25, 26조를 지적하며 그 내용은 상거래상의 노동조합, 전문교육기관이나 U.N과 같은 사회기구들의 존재를 전제로 한 조항이라 주장한다. Cf, Peter Junger, ibid, pp.,6-8

분이다. 간혹 왕이거나 일정한 단체의 대표를 향해 설법하고 있지만 그것은 왕이나 단체의 장(長)을 개인화시킨 다음, 한 인간을 향해 법(法, Dharma)을 말한다. 서구적 개념의 집단·단체·기구·조직에 대해 법을 설하는 것이 아니다. 서구적 조직이나 사회는 개인들의 연합(association)으로 구성되어 있다. 그들 사이의 계약이 역사적 과정을 거치고 논리적 추론을 통해 형성된 것이 인권이었다.

그리고 권리와 의무를 지고 있는 개인들 간의 외적 계약으로 구성된 것이 단체·조직·기구이고 그것들의 집합된 형태가 넓은 의미의 사회인 것이다. 소위 Gesellschaft적인 성격을 지닌 것이고 그것은 근대 유럽 사회의 특징인 것이다. 그에 비해 불교적 전통사회는 어떤가? 공동체(community)적이고, 서열(hierarchy)을 갖고 상호 의무의 연결망으로 형성된, 오히려 구성원 하나하나의 의무가 지배적이었지 권리가 주장되는 사회는 아닌 것으로 Gemeinschaft적인 사회구성이었다.⁹⁾

이토록 상이한 사회구성과 조직, 권리와 의무의 개념상의 현격한 차이를 지닌 두 사항을 하나의 항목으로 묶으려 한다면 논란을 일으킬 수밖에 없다. 그리하여 불교는 인권을 필요로 하느냐하는 기본적인 질문을 제기하게 된다.

4. 인권개념의 불교적 접근방식

1993년 “세계종교의회(Parliament of the World's Religions)”가 세계 종교들의 도덕의 기본적 교설(moral teachings)에 대한 논의를 의제로 채택한 것은 인권에 관한 무척 시사적인 의미를 지닌다.¹⁰⁾ 종교 간의 보편적 가치를 표방하고 있으며 종교 간의 대화를 추구하는 이 의회가 인권과 종교 문제를 다루었다는 것은 앞에 제기된 여러 가지 현안의 문제들, 전통사회와 근대사회라는 서로 다른 전통에 근거를 둔 종교들의 각각의 입장이 극명하게 드러날 좋은 계기이었다. 이 회의를 통해 참석한 종교들은 각기의 역사적·문화적 차이에도 불구하고 공통으로 묶을 수 있는 윤리적 근거를 확인했고 각 종교지도자들은 인권을 지지하는 결의를 했다. 그러나 이런 결정은 큰 도전에 직면하게 된다. 열광적으로 찬성하는 측과 그

9) Kamenka는 독일 사회학자인 Ferdinand Tönnis의 개념을 방법적으로 차용하여 전통 사회와 근대사회의 차이를 부각시키며, 불교의 사회구성이 서구의 그것과 차별화되는 점을 주목하고 있다. Cf. Eugene Kamenka, *ibid.*, pp. 5-6

10) 이 의회는 종교 상호간의 이해와 세계 평화를 위한 역사적인 모임으로 이미 전 세기인 1893년에 시카고에서 역사적인 모임을 갖었으며 동양 종교 전통을 존중해야 된다는 결의를 하고 있으며, 이후 각 종교가 지닌 여러 면의 가치의 보편성을 인정하고 있다.

것을 비난하는 측으로 양분되었고 불교 측에서도 마저 그것을 환영하는 쪽과 회의적인 태도를 견지하는 쪽으로 갈리었다.

기본적으로 불교로서는 인권선언의 1항은¹¹⁾ 불교사상과 일치되는 것이어서 오히려 인권선언에서 제시되는 개념들이 하나도 새로울 것이 없었다. 그러나 앞에서 언급한 인권의 형성 배경에 대한 문제와 인권이 지니고 있는 개인의 권리에서 나온 개인(individual, 我)의 문제는 불교교리 자체를 뒤흔들 수 있는 요소를 간직하고 있었다. 따라서 인권이념에 대한 평가방식에서 현격한 차이를 지닐 수밖에 없었다. 그리고 인권에 관한 불교교설에서의 인권에 상응되는 대비 항목의 선정은 무엇보다도 중요한 해석상의 차이를 낳을 수 있다. 서구적 인권을 평가하고 수용할 때 불교가 겪는 큰 어려운 개념은 무엇보다도 무아(無我, anatta), 무상(無常, anicca), 공(空, sunyata), 업(業, Karma), 연기(緣起, paticcasamuttpada)와 같은 교설들이었다. 초기불교로부터 시작되어 대승불교까지, 그리고 불교가 전파된 다양한 지역에서 문화적 역사적 변천을 겪으면서도 변화하지 않는 불교의 근간을 이루는 기본적인 교설들이 앞에서 언급한 개념들이었다. 이 교설들을 근거로 인권에 대한 비교적 검토이거나 불교적 해석을 시도할 때 거기에는 인권이 배태하고 있는 서구 중심적 인간관과 우주관 또 서구적 사유를 그대로 노출 시키고 있었다. 따라서 불교의 입장을 대변하는 논자에 따라 불교교설에서 적절한 개념을 선별하여 인권을 불교적 입장에서 전용·수용하거나 혹은 비판적인 자세를 견지하며 오히려 불교 나름대로의 차별화를 시도하였다.

동양과 서양, 전통과 근대성, 서구적 가치와 동양적 수용 등, 동·서를 논의 할 때 해결해야 될 거의 모든 이슈들이 이 인권을 중심으로 논의의 초점으로 떠오를 수밖에 없다.

이런 각각의 접근자세를 편의상 크게 나누어 (A)긍정하며 적극 수용하는 입장과 (B)회의적 입장을 내세워 인권의 한계를 지적하고 불교적으로 전환 해석하는 입장으로 대별해 볼 수 있다. (A)의 입장은 가능성을 주장하더라도 각각의 주장자의 견해의 차이가 커 불교의 어떤 교설이나 현상을 근거로 하느냐에 따라 그 해석이 다양해지고 있다. (B)는 회의적 입장이지만 결국 인간의 존중이라는 보편적 가치를 주장하는 점에서는 공통 되나, 불교 맥락 안에서의 불교의 고유한 개념에 의한 인간 존엄에 대한 교설을 새롭게 모색하는 입장이다¹²⁾.

11) 인권선언 제1조의 내용은 “모든 사람은(all human beings)날 때부터 자유로운 존재로 태어났고, 한사람 한사람의 존엄과 권리는 모두 똑같다. 사람은 이성과 양심을 가지고 있으므로 서로 상대방을 형제애(brotherhood)의 정신으로 대해야 할 것이다.” 이다.

12) 인권을 대하는 불교적 입장을 이렇게 유형화 하는 작업은 안옥선의 불교인권에 관한 종합적 연

A. 긍정적인 입장

모든 전통사상에는 인권이념이 내재되어 있다는 전제는 위대한 종교전통에는 한결같이 휴머니즘적 요소가 존재하기 때문이다. 따라서 사상적으로 가장 오래된 불교·힌두교·유교·유대교·이슬람교 등의 전통사상에는 인권의 맹아적인 것, 또는 인권사상 그 자체가 내재되어 있으므로 인권의 보편성은 항상 이런 종교 전통에서 적극적으로 주장될 수 있다. 미셸린 이샤이로 대표할 수 있는 인권의 보편론적 주장¹³⁾은 과거 인권이 걸어온 자취와 최근 인권에 대한 비판적 견해를 모두 포용한다. 특히 세계인권선언이 제3세계의 관점을 배제한 서구 산물이라는 주장도 거부한다. 그래서 유네스코가 수행한 조사를 주목시키고 있다. 곧 유네스코는 그 가맹국들의 사상가와 문필가를 통해 인권에 관한 설문조사를 하였고, 종교적·문화적·지적 배경에서 도출된 인간관에 근거하여 보편윤리로서의 인권의 편재성을 조사하였다. 따라서 이러한 광범위한 관점이 세계인권선언문의 기초 작업에 반영되었고, 동·서양의 전통에서 폭넓게 인권사상이 존재함을 확인한 것이다. 미셸린 이샤이는 인권의 보편성의 근거를 다음과 같이 주장한다.¹⁴⁾

“극히 다양한 문화·종교·정치 전통에서 공통된 인권의 표현 방식을 도출해 내는 것. 그것이 바로 인권위원회의 수임 사명이었다. 인권위원회의 의원들은 새로운 보편윤리를 찾는 과정에서 인권철학 전통의 역사가 ‘좁은 서구 전통의 범위’를 벗어나 폭넓게 존재하며, 동·서양을 막론하고 인권의 탄생이 철학의 탄생과 함께 한다는 점을 강조하였다. 이런 의미에서 인권선언문 기초작업에 착수할 때부터 원칙을 세워 보편적 인권이 18세기 유럽 계몽주의에 시원을 둔 서구의 발명품이라는 가정을 거부했다.……보편적 관념을 확인하기 위해 전 세계의 위대한 종교·문화 전통을 찾아 나섰고……1948년 12월 10일……국제 인권문헌인 「세계인권선언」의 채택으로 이어졌다.

그러나 이 인권사상이 모든 전통 사상 속에 널리 편재되어 있음에도 불구하고

구에 의거한다. 그의 『불교와 인권』(2008, 불교시대사 간행)은 인권에 관한 불교의 관점을 가장 방대하게 다룬 종합적 저술이라 여겨진다. 나의 글의 기초적 자료이며 외국에서 이루어진 논의의 성과를 알 수 있는 resource의 역할을 했다(4장 불교 인권론). 그러나 해석과 접근, 유형화는 전적으로 필자의 책임과 관점이다.

13) 미셸린 이샤이, 『세계인권사상사』 한글역본, ibid, 39-40쪽

14) ibid, 56-57

왜 근대 인권사상은 서구에서만 가능했고 서구만이 주도할 수 있었는가에 대한 설명은 결여되어 있다. 그 점은 다시 앞에서 제기되었던 서구 근대화를 향한 요건들, 곧 시민사회와 국가 간의 혁명과 반혁명의 사회·정치적 격변을 겪으며 관련단체나 조직의 이해관계를 통해서 인권이 정착될 수밖에 없었던 역사적 사실로 되돌아가고 있다.

그러나 이 보편적 인권론은 자비심, 대승불교의 대중구원, 모든 인간의 내면의 깨달음, 해탈사상, 형제애, 생명존중과 같은 불교의 일반적 교설들을 제시하며 인권이념과 동일한 개념으로 수용될 수 있음을 주장한다. 이렇게 불교교설이 적극적으로 수용되고 있음에도 불구하고 이 교설들이 구체적으로 인권과의 상호 연결 고리를 찾을 때 오히려 합리적 연결이 나 불교자체의 논리적 정합성이 결여되고 있다. 따라서 일반론으로 그치고 있어 불교가 제시한 교리적 문제점을 극복하지 못하고 있다.

두 번째로 인권을 긍정적으로 수용하는 전형적인 예는 달라이 라마의 「보편책임론」의 경우를 들 수 있다¹⁵⁾. 1993년 World Conference of Organizations and Governments(기구와 정부에 대한 국제회의)에서 행한 그의 기조연설은 오늘날 불교의 인권론의 기본적 텍스트로 즐겨 인용되고 있는 문건이 되었다. 달라이 라마의 불교적 인권론은 「보편책임론(Universal Responsibility)」에 근거하고 있다. 그리고 이 보편책임론의 교리적 근거는 상호의존성의 인식(緣起論, interdependence, pratīyasamutpāda)과 그것에서 유래되는 자비의 구현(love and compassion, mahākaruṇa)으로서의 자신은 물론 타자에 대한 배려를 통해 실천되는 것이다

주장으로서의 권리와 자유는 책임을 의식할 때 비로소 가능한 것이고 자신의 평화와 행복을 추구할 권리를 갖기를 원한다면 그런 것의 도움을 필요로 하는 사람들에 대한 책임 또한 지녀야 한다고 주장한다. 곧 권리의 주장은 책임의 완수와 표리관계를 이룬다는 것이다. 이런 상호연관론(緣起)에 근거한 불교사상의 틀을 활용하며 달라이 라마는 앞에서 제기되었던 문화적 차이, 사회·역사적 배경, 서구 중심성, 제3세계의 적용 불가능성들을 거부한다. 오히려 그것을 문화와 종교의 다양성으로 규정하고 이 다양성을 포용하는 공동체의 기본 틀이 인권이며 그것의 확보가 절대적이라고 주장한다. 이런 다양성과 전통은 오히려 인권을 필요로 하는 요인이 되고 있을 뿐 결코 인권 침해를 정당화 시킬 수 있는 근거는 아

15) 안옥선, “달라이 라마의 불교 인권론:보편책임론” ibid, pp. 74-82, www.tibet.com/DL/vienna.html의 Human Rights and Universal Responsibility; Non-Governmental Organization: The United Nations World Conference on Human Rights Vienna, Austria, 15 June, 1993

니다. 따라서 서로에 대한 책임의식, 우리가 공유하고 있는 지구적인 책임의식은 증대될 수밖에 없다. 곧 보편책임은 우리 인간의 상호의존적 성격을 인지하는 일이고 거기에서 사랑과 자비의 이타적 인간 본유의 품성(佛性)이 표출된다고 그는 주장한다. 그의 이런 불교적 해석은 많은 불교계 사람들에게 공감을 얻으며 강력한 영향을 미치고 있다. 불교의 긍정적 인권 해석의 하나의 확고한 틀로 사용되고 있는 것이다.

세 번째 유형으로서는 불교학문적 접근 방법이 있다. 데미언 키온(Damien Keown)을 그 대표적 사례로 삼을 수 있으며 불교교설을 서구적 학문 접근을 통해 서구적 개념 틀에 의한 현대적 해석을 시도한다.

그는 불교에 정확히 서구적 권리라는 개념에 해당되는 말은 없지만 그런 개념으로 유추될 수 있는 내용이 있을 수 있다고 주장한다. 이러한 그의 시도는 서구 불교학자의 고뇌를 그대로 웅변하고 있다. 심지어 그는 인권에 대한 사변(philosophy)은 앞으로 발전시켜야 하는 어떤 것으로 상정한다. 곧 “나는 현재 불교는 그러한 철학이 결여된 듯 보이기 때문에 발전시켜야 한다고 보는 것”이다. 인권에 관한 불교는 뒤늦게 시작되었다.¹⁶⁾ 그는 불교의 인권 상응 개념을 기워드(Gewirth, Alan)의 연구 결실을 통해 원용한다.¹⁷⁾ 곧 영어의 권리와 의무라는 말이 ‘ought’(해야만 한다)는 하나의 말 속에 동시에 내포되었다고 말한다. 곧 마땅히 해야 한다(due)라는 말이 「누군가 마땅히 행해야 하는 것」과 「누구에게 마땅히 해주어야 하는 것」의 두 내용이 모두 들어 있는 것이다. 이 양면성, 행해 주는 일과 그것을 받아들이는 일이 동시에 발생하는 것이 불교교설에 그대로 드러나 있다고 본다.

예를 들면 불법(佛法, Dharma)은 남편과 아내의 의무를 결정한다. 곧 한 사람에게 있어서의 의무는 다른 사람에게는 권리에 상응한다. 남편이 아내를 부양할 의무를 진다면 아내는 남편으로부터 부양 받을 권리를 지니는 것이다. 따라서 불교에서의 권리의 개념은 개인 간의 ‘마땅히 해야 하는 것’의 계율규범들이 된다. 곧 계율(戒律)에 속하는 항목들이 대개는 권리 조항들이 되는 것이다. 따라서 불교의 기본 계율인 오계(五戒, pañcāsīla)로부터 권리개념을 도출하는 것이다. 수계(受戒)를 받는다는 것은 받아서 스스로 소극적으로 지키는 것으로 금기(禁忌)

16) 그의 이런 관점은 상당한 논쟁을 불러일으키고 있으나, 한편 그는 적극적으로 서구적 개념으로 불교 인권을 정착시키려 노력한다. “I say 'develop' because Buddhism seems to lack such a philosophy at present, Buddhism is a latecomer to the cause of human rights” Damien Keown, 1995, “Are There Human Rights in Buddhism?”, p.2

17) 안옥선, ibid., p. 83.에서 재인용. 그러나 그의 관점에 대한 원전출처를 확인할 수 없어 후에 확인할 것으로 과제로 남긴다.

사항으로 생각하나 계율의 의미 내용은 여기서 그치지 않고 권리와 상관되고 있다. 불살생계의 의미는 부당하게 죽임을 당하지 않을 권리이다. 곧 공격자에 대한 부정적 청원권으로서의 죽임을 당하지 않을 권리인 것이다. 희생자는 공격자가 존중해야 할 의무인 생명권을 갖는 것이다. 곧 의무가 권리로 전회된다. 그리하여 ①불살생계인 살아 있는 것을 죽이지 않는 것은 생명권에 관한 것이고, ②남의 것을 훔치지 않는 것은 재산권에 관한 것이고, ③성범죄를 저지르지 않는 것은 개인의 사적 권리와 사회권에 관계된 것이고, ④불음주는 개인의 안전권과 사회 안전권이 되고, ⑤거짓말 않는 것은 인간 존엄권에 관한 것이 된다.¹⁸⁾

또 권리란 한 개인에게 속하는 사적인 것이고 그것은 한 개인이 지니는 어떤 것으로 생각될 수 있으며 그 권리를 지니고 있다는 것은 일종의 혜택이며 특전(entitlement)이다. 대체적으로 그것은 정의(justice)에 대한 특전일 수 있다. 그리고 한 쪽에서 이 권리가 주장될 때 다른 쪽의 의무를 수반하게 된다. 일방적 권리 주장이 아니라 한 쪽의 권리 주장과 다른 쪽의 의무이행의 양면성으로 구성되는 것이다. 키온은 이것을 주장의 권리(claim-rights)와 자유의 권리(liberty-rights)의 형태를 취한다고 생각했다.¹⁹⁾ 곧 주장의 권리는 한 사람이 베풀어 줄 것을 요구할 때 다른 쪽은 그것을 마련해 주어야 하는 권리이다. 불살생계율에서 보는 것처럼 생명의 보존을 내가 주장할 때 다른 사람은 나를 죽이지 않아야 되는 의무를 지시한다.

한편 자유의 권리는 행동의 자유를 주장할 때 그것을 행하게끔 하는 자유를 허용해야 된다. 예컨대 내가 언론의 자유를 주장했을 때 다른 사람이 내가 자유롭게 발언할 것을 허용하는 의무를 지니는 것이다. 행동규칙으로서 생각되었던 계율을 오히려 권리의 원천으로 전변시키고 있는 것이 키온의 불교적 인권관이다. 따라서 그에게 있어서 5계는 훌륭한 인권의 표현으로 생각되는 것이다.²⁰⁾

B. 회의적 입장

18) 그러나 의무의 권리에로의 전회라는 논리는 문제점을 지니고 있어 반대이론이 전개된다. Cf. Craig K. Ihara, 1995, Why There Are No Rights In Buddhism--A Reply To Damien Keown. 한편 Sally King 은 동일한 관점에서 의무와 권리의 상관 표리관계를 실천 참여불교의 이론 틀로도 사용한다. Cf. Sally King, 2005, "Being Benevolence", The Social Ethics in Engaged Buddhism. p. 143

19) Damien Keown, 1995, "Are There Human Rights in Buddhism," Journal of Buddhist Ethics On Line Conference on Buddhism and Human Rights

20) Damien Keon 은 또 사성제의 멸제(滅諦)와 도제(道諦)에서 인간의 무한한 선의 실현과 인간의 무한한 능력을 찾을 수 있다고 본다. 한편 대부분의 불교학자들이 지지하는 인권의 연기론적 해석을 그는 인권과 결부 시킬 수 없는 교리적인 결함을 지닌 것으로 거부한다.

인권개념에 대해 불교의 입장에서 가장 비판적 견해를 지닌 사람은 파유토(Phra Payutto)이다.²¹⁾ 그는 인권개념이 지닌 태생적인 문제점을 제기하며 3가지 인권개념의 결함을 지적한다.

첫째, 현대 인권개념은 16·17세기 종교전쟁에 기원을 둔 분리·투쟁·싸움의 결과의 산물이며 그 과정에서 빚어진 불완전한 합의라고 생각했다. 따라서 이런 갈등은 권력에 대한 굴복을 초래하고, 체념과 불화의 태도를 지니게 한다. 현대 인권개념에는 이런 투쟁과 불화의 내용이 그 배경에 내재되어 있으며, 인권의 항목들이란 상호 필요에 따라 수시로 인권에로의 합의를 시도하고 있다.

둘째, 서구적 인권개념은 인간의 창안품일뿐 ‘자연적 권리’가 아니다. 실상에 대한 이해이거나, 진리에 근거한 것이 될 수 없다. 곧 불교의 연기론(緣起論)에서 보는 것과 같은 존재의 연결된 실상을 반영하지 못하고, 오직 법에 근거하여 법에 호소하고 법에 의해 보호되는, 서구적 인권의 한계를 여실히 드러내고 있다.

셋째, 서구적 인권은 ‘사회적 행위’를 위한 협약일 뿐이고, 그 보다 더 중요하고 근원적이라고 생각되는 인간의 정신적 문제를 소홀히 하고 있다. 불교적인 현실 진단인 인간과 사회의 탐(貪)·진(瞋)·치(痴)에 대해 현대 인권은 아무런 근본적인 해결책을 제시 못하고 있다.

그는 불교의 법(Dhamma, 法)에 근거할 때 인간 실존의 근원적 욕구와 잘못을 치료할 수 있다고 본다. 곧 서구의 인권은 수많은 잘못된 동기에서 출발되었고 그에 대한 치유를 인권선언을 통해 제시하지만 그것은 앞에 지적된 외적인 면만 강조할 뿐이다. 불교의 마음의 측면을 통한 극복, 곧 인간 고통의 근원인 탐·진·치의 소멸을 통한 자아실현을 체현할때 인권은 완성된다고 생각한다. 사회적 행위와 그것들의 연관 관계로 구성된 서구 인권 계약을 극복할 수 있는 첩경의 방안은 바로 불교의 다르마(法)의 구현이라고 제시하는 것이다.

서구적 인권에 대한 회의적 입장을 견지하는 대부분의 불교적 입장의 공통된 특징은 한결같이 불교에서의 자아(我)의 문제를 핵심으로 제시한다. 파유토 역시 테라바다(Theravāda 근본불교, 소승불교) 전통에 속하고 있어 자아(곧 無我)의 문제는 그가 외형상으로 비판하는 인권의 역사적 배경이나 정치적 한계만을 지적한 것은 아니다. 불교교설의 알파이고 오메가라 할 자아의 부정(無我)은 불교사상의 근간을 이루고 있다. ‘나’야말로 인간이 극복하고 넘어야 할 난제이어서 초

21) Phra Payutto는 유엔 교육평화 수상자임에도 불구하고 서구적 인권에 대해 가장 비판적이고 서구적 인권에 대한 불교적 대체를 강력하게 주장하고 있다. Phra Payutto, 1994, "Buddhism and Human Rights", www.buddhanetz.org/texte/rights.htm Cf. Derek Jeffreys, 2003, "Does Buddhism need Human Rights?", Action Dharma, Routledge Curzon, pp. 273-274

기불교의 모든 논의는 ‘나(我)’에 집중되고 있다. 무아(無我, anatta)·무상(無常, anicca)의 개념은 인권의 이념의 핵심으로 내세우는 “개인의 강조”와는 서로 상반되고 있다. 소위 나의 이념(egoism)과 개인주의(individualism)는 인권의 이념을 논의할 때 불가피하게 강조할 수밖에 없고 한 개인의 위상(status)을 긍정적으로 주장하여야만 한다. 그러나 불교의 “나”는 부정되어야 하는 개념이다.

서구의 인권권리가 한 개인에게 부여되는 혜택이라면 전통적인 불교윤리와는 상치되는 서로 정리하고 넘어가지 않으면 안 될 상호 배제적 요인이 된다. 무아론(無我論)은 일종의 불교적 존재론으로서 궁극적으로 나는 존재할 수도 없고 나는 주장되어서도 안 된다. ‘나’란 다섯 가지 요인(五蘊 : 色·受·想·行·識, khanda)으로 구성되어 있고 그것이 고통을 발생시키는 원인이 된다. 이 다섯 요인들이 인과적인 관계로 서로 얽혀 ‘나’를 구성시키고 있으며 현실에서의 고통을 겪게 한다. 이 고통을 없애기 위해 어떤 개인, 행동주체도 적극적으로 내세울 수 없으며, 그것은 아무런 실체를 지닌 것이 아니기 때문에 허망하고(無, 空)극복해야 할 대상일 뿐이다.

이렇게 부정적인 입장을 지닌 것이 불교의 무아론(無我論)이지만, 그것은 오히려 지혜(智慧, prajña, 般若)으로 이끄는 발단이기도 하며 지혜의 근원이기도 하다. 실재(reality)에 대한 통찰(智慧)을 통해 자아의 현실(reality of self)을 볼 때 우리는 자신에 대한 끈질긴 집착(我執)을 벗어나려 한다. 우리의 현실에 대한 부정적인 관점이 오히려 윤리적인 관점으로 전변(轉變, āsrayapravartī)되는 것이다. 그것을 지혜(般若)라고 말한다. 고통에 찬 현실을 온전히 볼 수 있는 것(般若)은 윤리적인 입장일 뿐 아니라 구원론적인 요청이기도 하다. 나를 포함한 주변 세계의 고통을 ‘안다는 것’이 깨달음(覺, bodhi)의 한 내용이겠지만 그것으로부터 주변세계에 대한 자비(慈悲)의 생각이 발생한다. 전통적 불교에서 말하는 “지혜와 자비는 함께 간다.”는 개념이거나 “반야는 자비의 어머니(般若生慈悲)”라는 표현 역시 실재에 대한 통찰은 구원론적 자비의 행동과 표리를 이루고 있음을 지시한다.

근대적 개념으로서의 “나의 권리”라는 이념은 이런 불교사상의 맥락 속에서 볼 때 분명히 그 한계를 드러내고 있다. 곧 “나 없음”(無我)이 “나있음”(individual)을 극복하고 사회적 분쟁과 갈등을 해소 시키며 나와 너가 하나로 되는 원융적(圓融的) 사회를 지향하는 것이 무아이고 반야의 세계이다.

서구적 개념의 개인의 실체(substance)가 없다면 실체 없는 자아가 어떻게 그 개인의 권리를 주장할 수 있겠는가? 그럼에도 불구하고 권리주장을 한다면 다섯 가지 구성 요건 중에 어떤 부분이 권리를 소유하고 그것의 혜택(entitlement)을

주장할 수 있는가? 인간 구성요건들인 잠정적인 감각기관(vedāna, 受)이거나 끊임없이 변화를 거듭하든 인식(Sañña, 識)을 지닌 개인이 권리를 주장할 것인가? 서구적 인권의 주장은 형이상학적 입장이거나 존재론적 근거이거나 그 어떤 관점에서 평가하더라도 불교가 수용하기에는 일치점이나 공통요인을 찾아내기 힘든 부분이 많다. 앞에서 살펴보았듯이 오히려 불교사상 자체의 틀에 의한 인권에 대한 이해가 더 유효할 수 있으며 포괄적일 수 있다.

가장 중요한 관점의 차이는 또한 소위 인간으로만 국한시킨 서구적 인간관으로 부터 출발된다. 서구 인권개념은 오직 인간(human rights)에게 국한되어 있으며 인간이 아닌 피조물은 제외되거나 2차적 존재로 국소화되거나 주변화 된다. 불교는 인간을 오히려 중생(有情, sentient beings)의 한 부분으로 생각하고 생명 있는 모든 것을 포괄한다. 인간에게만 절대적 예외적인 위상을 부여하지 않으며 모든 생명과 동등한 선상에서 파악하며, 차별화하지 않는다. 윤회(輪廻, saṃsāra)의 교설은 생명체이거나 생명이 없는 무기물까지 포함한 모든 사물의 상호간의 교체와 교환을 말하고 있다. 하나의 존재형태에서 다른 존재로의 변화와 전이를 말한다. 이런 전환과정 속에서 인간의 상대적 위치가 잘 드러나고 있다. 그리고 어떤 생명도 이 윤회(변화)에서 제외될 수 없다. 인간을 인간의 관점에서만 조망하는 것이 아니다. 곧 서양 인권의 인간중심적(anthropo-centric)인 한계를 넘어선 초인간중심적(trans-homocentric)이며 우주적(cosmological) 차원으로 확대된다²²⁾. 다시 말해 불교에서의 인간존재란 모든 존재의 한 부분(無情, 有情)일 뿐이고, 인간 존재이거나 비인간적 존재이거나 모두 동등한 일상적 존재 곧 무상한 존재에 속한다.

이런 불교의 탈인간중심의 관점은 서구적 인권개념의 한계를 비판할 수밖에 없다. 서구 인권개념은 이성의 산물이고, 우연성의 산물이고 대륙 시민법 역사나 영미 관례법 전통에 근거한 것으로 불교의 맥락과는 전혀 상관이 없다. 그리고 불법은 바로 지금-여기라는 현실태에 대한 관심인 것에 비해 인권개념은 추상적이고 일반론적이다. 불교의 수행에 근거한 행동양식과는 함께 논의할 근거가 없다고 말한다.²³⁾

“불법을 따르는 수행자들은 지속적으로 변화하는 세계 속에서 ‘서로 상관된 특정한 순간들의 흐름의 과정’에 관심이 있기 때문에 비역사적(ahistorical) 합리성

22) Abe Masao, 1986, "Religious Tolerance and Human Rights: A Buddhist Perspective" Swidler, 1986, Religious Liberty and human Rights : 193-211에서 재인용

23) Junger Peter, 1995, ibid

에 의해 도출된 인권과 같은 불변의 절대적인 것을 위할 나위가 없다.”

무아설과 함께 주장되는 또 하나의 다른 불교적 개념은 연기설(緣起說, pratītyasamupāda)이다. 상호의존성(interdependence)으로 해석되는 불교의 존재의 양상에 대한 이론이다. “이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생기므로 저것이 생기게 된다(此有故彼有, 此起故彼起).”는 인연(因緣, hetu-vidya)관계가 인간에게 적응될 때 우리는 스스로 홀로 독립적으로 존재하는 대상이 아니다. 나는 항상 무엇과의 연관성 속에 있게 된다. 곧 여러 인연이 화합되어 나타난 것이다(衆緣和合而生). 또한 연기적 존재란 모든 것이 상호 연관되어 파생된다는 소박한 계기적 발생론만을 말하는 것은 아니다. A를 계기로 B가 생기고 B로 인하여 A가 생긴다는 설명도 가능하지만, 그것은 또 A는 B의 A가 되고 B는 A의 B가 된다는 말이기도 하다. 서로가 상대를 전제로 하여 존재하게 된다는 상즉(相卽)의 관계가 성립된다. 이것은 화엄사상의 일단이기도 하지만 초기불교와 중도사상과 대승의 총화인 화엄사상을 일관하는 불교현상론의 기본틀이기도 한다. 그리고 그것의 근거는 모든 것이 상호의존성을 지니기 때문에 스스로의 고유한 실체(自性, svabhāva)가 있을 수 없고(無我) 공(空 śunyata)인 것이다.

나의 존재는 너의 존재를 전제하지 않고는 성립될 수 없고 그 역도 성립될 수 없다. 곧 나의 존재의 “존재 없음(無我)”이고 “근거의 부정(空)”이지만 현상적인 존재는 그런 부정을 전제로 한 너와 나의 상호 얽힘의 존재이다. 이런 연기적 존재론에 근거하여 에반스(Evans Stephen)는 마치 유대교적 철학자인 부버의 “Ich und Du”와 같은 불교의 인간관계론을 시적으로 표현하고 있다.

“나는 너를 위해 존재하고, 너는 나를 위해 존재한다. 내가 너와의 관계에 들어 서자마자 너는 나의 존재의 필수가 된다(I am for you, you for me and as soon as I enter into a relationship with you, you become necessary to my being.).” 그리하여 “나는 너에 대한 응답인 것이다(I am a response to you)”라는 연기관계의 상호상입성(interpenetration)을 드러내고 있다.²⁴⁾

연기론은 상호의존성/상호상입성을 설명하고 있어 세속적인(俗諦, Samvritisatya)입장에서는 현실긍정적인 면을 보이고 있다. 그러나 그 현실의 배

24) Santipala Stephen Evans, 1995, "Buddhist Resignation and Human Rights(Freedom is what I am)". Online Conference on Buddhism and Human Rights 1-14th Oct. 1995 <http://buddistethics.org/1995conf>

경(實體)으로 무아·공의 불교적 존재론(眞諦, Paramārthasatya)이 뒷받침하지 않으면, 다시 서구적 실체론에 떨어져 개인 존재를 주장하게 된다. 그렇게 될 때 이제껏 서구가 겪어온 투쟁·항쟁을 통한 인간지위의 확보와 그 권리를 주장하게 된다.

불교의 개인은 실체의 연속적·계기적 발생이 아니라 나에 대한 무실체와 나의 존재의 환화(幻化, māyā)인 ‘없음(空)’을 전제로 한 나와 너의 관계이다. 에반스가 강조하듯 “자유란 내가 존재한다(Freedom is what I am)”의 나를 내버려 달라는 정도의 부정적 자유가 아니다. 곧 이때의 자유란 “무엇으로부터의 자유(Freedom from)”이고 그것은 속박으로부터의 해방이라는 소극적인 자유일 뿐이다. “무엇으로 향하는 자유(Freedom to)”가 되어야 한다. 그러나 억압과 자유의 쟁취라는 요구가 끊임없이 되풀이 되는 권리주장의 연속은 “무엇으로부터의 자유”일 뿐이다. 곧 불교의 세속의 세계관인 어두움(無明)에서 비롯되어 마침내 비극적인 죽음으로 이르는 연기의 순환적인 연속이다.

연기론에 입각한 인권에 대한 평가와 불교적 해석은 상당한 공감을 불러일으키고 있어 많은 사람들이 동조한다. 특히 서구적 인권론의 한계를 비판하는 학자들의 공통된 관점이기도 하다.

같은 입장을 견지하는 학자로서 이나다(Inada Kenneth)²⁵⁾가 있다. 그 역시 불교 연기설에 근거하여 인간은 항상 서로 접촉하고 있으며 상호 역동적 관계를 갖고 있다고 말한다. 불교에서의 인권의 타당성을 찾는다면 개별인으로서의 자신에게 있다고 하기보다 사람들 간의 상호관계성(interrelatedness)에서 찾아져야 한다고 주장한다. 우리는 관계적 과정의 한 부분일 뿐이어서 그 누구도 독립적으로 존재하지 못하고 서로 돌보아야 한다. 그리고 서로 돌본다는 것은 각각의 권리를 존중한다는 의미로 해석되어 인권의 내용이 된다.

마지막 사례로, 서구 인권론을 비판적으로 검토하며 불교의 자비이념을 대안으로 내세우는 경우가 있다. 곧 서구적 인권의 전제는 자유주의 윤리를 기반으로 하고 있고 그 핵심주장은 개인권리 중심의 자유주의적 윤리를 표방한다. 권리를 통해 우리가 주장하고 원하는 것은 결국 무엇인가 하고 가필드(Garfield Jay)²⁶⁾는 되묻고 있다. 폭력에 의해 침해당하고 위협받는 것을 의식할 때 자유에 대한 회구와 자신의 권리에 대한 질문을 발하게 된다. 곧 한 개인이나 집단이 위협받

25) Inada Kenneth, "The Buddhist Perspective on Human Rights", Human Rights in Religious Traditions, New York, Pilgrims Press, pp 70-71: 안옥선, ibid 106-109에서 재인용

26) Garfield Jay, 1995, "Human Rights and Compassion: Towards A Unified Moral Framework", Journal of Buddhist Ethics, Online Conference on Buddhism and Human Rights, 1995

을 때 권리가 주장되는 것이다. 육체적으로 상해를 받고, 자신의 견해를 표명할 기회를 박탈당하고, 자유로운 신앙의 기회를 잃고, 이동의 자유 등의 기회를 박탈당할 때 권리는 주장되는 것이다. 곧 부정적인 권리(negative rights)인 것이다. 그러나 이와는 다른 차원의 적극적인 권리는 없는 것인가? 우리의 도덕적 생활 가운데서 권리가 중심 역할을 할 수는 없는 것인가? 우리 자신과 이웃, 그리고 이방인에 대한 우리 자신의 행위를 성찰할 수 있어야 된다. 다시 말해 우리 자신을 비판할 수 있어야 된다. 내 자신에 대한 성찰은 물론 이웃, 이민족과 소수민에 대한 나의 도덕성은 일차적인 문제로 제기되어야 한다. 자비의 윤리에 의해 이제껏 밖으로만 향했던 부정적인 권리는 이제 극복되어야한다고 주장한다.

“더 이상 미국의 권리, 티벳인의 권리, 불교인의 권리, 서구적 권리 혹은 남성의 권리가 아닌, 정확히 인간의 권리가 되어야하고 그 누구에 의해서도 지닐 수 있는 자명한 권리가 되어야 한다.”²⁷⁾

자유주의 윤리는 공적영역과 사적영역을 분리하여 도덕을 공적영역으로만 국한시키는 점에 문제가 있다. 따라서 사적영역은 개인의 취향으로 남게 된다. 개인의 윤리적·도덕적 문제가 무시되거나 잊혀지고, 사회적으로 객관화된 권리 주장만이 되풀이 된다.

자비에 근거한 윤리는 도덕의 문제를 공적 영역은 물론 사적 영역으로까지 확장시킨다. 또 자비에 근거한 도덕은 인간 성품의 문제(佛性)를 다루고 있어 “어떤 성품을 지닌 사람이 될 것인가?”가 핵심을 차지한다. 따라서 불교의 자비윤리에 의한 인권의 자유주의적 윤리의 단점을 보완하여야 한다고 주장하는 것이다.

5. 나가는 말

우리는 인권이 표방하고 있는 보편적이고 인도적인 덕목에 현실적으로 완전히 공감하고 있다. 그 중요한 모습은 개인의 보호이고 국가·사회·종교 등의 강력한 기구로부터 개인을 보호하는 일이 주목적이었다. 인권을 통해 개인의 자기 정체성 확인과 자유행위를 보장받는 일이었다. 그리하여 인권의 황금률은 “한 개인이 자기를 위한 보호를 요청하는 일과 똑같이 모든 다른 사람들은 보호되어야 하는 것”이다. 이점에서 인권이념의 보편적 정당성이 주장되는 것이다.

그러나 인권이념의 보편적 타당성이 각기 다른 문화·종교·이데올로기의 지

27) Garfield Jay, 1995, *ibid.* p.8

평 속에서 그것의 당위성을 어떻게 확보하느냐는 문제일 수밖에 없다. ‘보편적’ 인권이라고 명명한 것이 구체적인 역사·문화·정치 현장의 차이를 극복하지 못하고 또 각각의 현실에 적용되지 못한다면 그것은 수사적 놀음(rhetoric)에 지나지 않는다. 시민사회의 한 이념으로서의 인권은 따라서 그 태생적 성격을 묻지 않을 수 없다. 널리 알려졌듯이 ‘보편적’이라고 부르는 오늘 우리의 인권이 실제로 계몽주의 산물로 서구적 가치의 표현이라는 점을 묵과할 수 없다. 그리고 이런 태생적 성격을 지닌 채 보편적 가치를 구현시킬 것을 주장한다면 자칫 도덕적 오만과 문화적 제국주의의 혼성물로 전락될 수도 있다.

불교적 입장에서 그런 점을 검토해 보았고 하나의 가능성을 짚어보았다. 일견 이러한 시도는 또 하나의 보편성에 대한 상대주의적 입장의 도전으로 비칠 수 있다. 그러나 적어도 도덕적 개인주의(moral individualism)이외의 다른 근거도 인권이념의 기초가 될 수 있다는 가능성을 타진해 볼 수 있는 좋은 기회이기도 하다. 그것은 각기 다른 문화, 종교전통에서의 철학적 정당성을 확인하는 일이었고 거기서 오히려 인권자체의 이념을 승인하는 모습을 확인한다. 그리고 인권선언이 지닌 서구의 인간중심적인 한계를 극복하려는 불교인과 불교학자들의 시도는 “보편적(세계)인권선언(Universal Declaration of Human Rights)”에 상응하는 “상호의존성의 선언(Declaration of Interdependence)”이라는 불교적 대안을 마련한 사실을 주목할 필요가 있다.²⁸⁾

1. 모든 형태의 생명들은 상호 의존되어 있고, 그로부터 유래되는 상호의무감, 곧 전생애 우리의 부모, 친척, 친구들이었을 그 모든 생명에게 친절을 되돌릴 의무를 확인한다.
2. 고통을 싫어하고 행복을 추구하는 공통점을 지닌 생명 있는 존재들을 위한 보편적 자비의 필요를 확인한다.
3. 살아있는 생명들은 그 본래의 능력의 힘으로 이 생애에 있어서나 혹은 미래에 깨달음을 성취할 수 있는 양보할 수 없는 위엄을 지닌다는 것을 확인한다.

따라서 이 불교적 인권선언은 다음과 같은 실천방안을 위한 결의를 하고 있다.

1. 불교의 불간섭(ahimsa) 원칙과 생명에 대한 존엄을 따라 다른 인간들이나 정부기구들은 모든 인간을 인간으로서의 온당한 대접을 하여야만 하고,
2. 모든 인간은 종족, 국가, 종교, 성, 피부색, 연령, 정신능력이거나 정치적 견

28) Peter Harvey, 1990, An Introduction to Buddhist Ethics, pp.121-122

해를 근거로 한 차별 없이 동등하게 대접을 받아야하고,

3. 인간은 지금과 미래에 있어 생명과 그것의 번영을 위해 모든 것이 의존하고 있는 다른 생명 있는 존재들과 함께 환경에 대해 의무를 지닌다.

따라서 인간은 지금은 물론 미래 세대들도 함께 다른 생명들과 공유하고 있는 환경을 보호할 의무를 지니고 어떤 다른 형태의 생명에 직접적이건 간접적이건 해를 끼칠 일을 피할 의무를 지닌다.

인권은 이제 인간 중심에서 모든 생명 중시이념으로 확대되고, 공적영역의 관계에서 개인의 정신세계의 심화라는 도덕 중심으로 옮겨갈 필요가 있다. 인간뿐만 아니라 인간이 처해 있는 우리의 환경까지 고려하면서 말이다.²⁹⁾

불교는 서구적 인권선언이 결여하고 있는 부분에 대한 훌륭한 보완의 역할을 담당하고 있으며, 인권이 잘못 오도될 여지를 지켜보는 안전판(安全瓣, safeguard)의 기능을 수행하는 것이다.

29) 참여불교의 입장에서는 인권의 문제를 모든 생명에 관한 존중에 관심을 두어 불교적 환경문제로 확대하고 있다. cf. Sallie King, 2000, "Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism", Buddhist Theology, Curzon Pub. Co. England