



머리말

이 글은 세계인권선언 60주년 기념 심포지움(영남대, 2008년 11월 14일) <종교와 인권>에서 발표된 3편의 주제발표문에 대한 총평이다. 그 총평의 순서는 논문의 발표 순서에 따라 불교, 기독교, 유교 순으로 그 내용을 간단히 소개하고 마지막에 총평을 가하는 것으로 한다.

종교와 인권이라는 주제는 여러 측면에서 검토될 수 있다. 가령 인권의 근거로써 종교를 다룰 수 있다. 인권의 근거나 토대를 형성하는 사상, 학문, 사회운동 등과 함께 종교를 그 하나로 다룰 수 있다는 것이다. 또한 종교의 자유를 인권의 중요한 내용이라는 차원에서 다룰 수 있다. 최근 중국에서 문제가 되는 파룬궁에 대한 탄압이 그 사례다.¹⁾ 또한 종교 교단 내의 인권문제를 다룰 수도 있다. 그러나 이번 심포지움에서는 각 종교의 교의 내지 교리에서 인권 사상이 어떻게 나타나는지를 주로 검토했다.

이번 심포지움에서 논의된 세 종교를 포함한 여러 종교가 기본적으로 인권을 존중했다고 하는 점은 이미 기존의 여러 논저에서 확인되어 왔다. 이는 세계인권선언이나 국제인권규약의 제정과정 및 그 내용으로부터도 확인될 수 있다. 대부분의 종교 경전은 보편성, 이타성, 박애성을 당연히 포함하고 있기 때문이다. 이

1) 이에 대해서는 이동운, 천자현, 중국의 인권과 종교 그리고 파룬궁 탄압, <세계지역연구논총>, 2008 참조.

는 이를 전거하기 위해 각 종교의 경전을 구체적으로 검토할 필요도 없이 명백한 사실이다. 특히 사회권에 대해 여러 고대 종교에는 현대적인 의의를 인정할 만한 요소도 많다.

그러나 2천년 이전에 성립한 고대 종교에 현대인의 인권사상이 그대로 나타난다고 보는 것은 그 자체가 환상일 것이다. 따라서 고대 종교에 나타나는 반인권적 요소는 그것대로 비판적으로 검토되어야 하는 것이지 이를 호도할 이유도 필요도 의미도 없다. 가령 평등권에 대해 여러 고대 종교에는 문제가 많다. 불교의 경우 당대의 카스트 제도를 부정하는 등, 타종교에 비해서는 상대적으로 전향적이었지만, 여성에 대한 차별이 존재했다. 기독교에서도 이브의 예에서 보듯이 여성의 열등성은 합리화되었다. 유교의 경우는 그 기본 이념인 3강5륜에서 보듯이 불교나 기독교에 비해 차별의 정도가 더욱 심각했고, 특히 여필종부라는 말에서 보듯이 여성에 대해 그러했다.

그러나 그 어느 종교가 특히 인권적이었다거나 반인권적이었다고 하는 평가는 불필요하고 무의미하다. 물론 역사적으로 보면 불교나 유교가 아닌 기독교가 세계인권선언이나 국제인권규약을 비롯한 현대인권사상의 주된 기초가 되었음이 사실이지만, 이는 기독교를 믿은 서구 제국주의의 세계적 침략의 결과인 것이지 기독교가 특히 우수하다거나 반대로 불교나 유교가 열등해서가 아니다. 만일 불교나 유교를 믿는 세력이 그런 침략을 했었다더라면 그것들이 현대 인권 사상의 기초가 되었으리라. 그렇다고 해서 모든 종교의 반인권적 요소가 정당화되는 것은 결코 아니다. 불교나 유교는 물론 기독교까지도 현대 인권 사상에 어긋나는 한 그런 부분은 수정되어야 한다. 가령 위에서 예로 든 여성에 대한 차별은 어떤 종교의 이름으로도 합리화될 수 없다.

그러나 무엇보다도 중요한 점은 종교와 인권이 동일할 수 없다고 하는 점이다. 종교는 근본적으로 인간과 세계의 정신적 구제를 목표로 하지만, 인권은 인간의 사회적 권리의 신장을 목표로 한다는 점이다. 따라서 종교의 영역과 인권의 영역은 반드시 일치하지 않는다. 따라서 종교와 인권은 결코 대체될 수 있는 것이 아니다.

1. 불교와 인권

이민용은 인권 개념이 지난 3세기 간에 걸쳐 서구 유럽의 법제와 정치를 통해 나타난 전형적인 서양의 창안물인 반면, 불교의 교설에는 통치나 개인적 권리에 대해 직접 언급한 것은 아무 것도 없다고 하며, 전혀 다른 문화, 그리고 상이한

정치적 배경에서 형성된 인권개념을 무비판적으로 불교에 적응시키고 불교의 유사한 개념으로 전이시켜 수용할 수 있겠느냐 하는 질문을 제기한다.

이민용은 그런 질문에 긍정적인 입장으로서는 미셀린 이사가가 불교 교설을 적극적으로 수용하고 있음에도 불구하고, 이 교설들의 인권과의 상호 논리적 연결고리나 합리적 연결이 결여되고 있고, 일반론으로 그치고 있어 불교가 제시한 교리적 문제점을 극복하지 못하고 있다고 비판한다.

이민용은 인권 개념에 대해 불교의 입장에서 비판적 견해를 지닌 파유토 등의 견해들을 지지한다. 파유토에 의하면 첫째, 현대 인권 개념은 16·17세기 종교전쟁에 기원을 둔 분리·투쟁·싸움의 결과의 산물이며 그 과정에서 빚어진 불완전한 합의다. 둘째, 서구적 인권 개념은 인간의 창안품일뿐 ‘자연적 권리’가 아니다. 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 드러낼 수밖에 없다. 셋째, 서구적 인권은 ‘사회적 행위’를 위한 협약일 뿐이고, 그 보다 더 중요하고 근원적이라고 생각되는 인간의 정신적 문제를 소홀히 하고 있다.

이민용은 파유토 등에 따라 세계인권선언이 지닌 서구의 인간중심적인 한계를 극복하려는 불교인과 불교학자들의 시도로 “상호 의존성의 선언(Declaration of Interdependence)”이라는 불교적 대안을 소개한다. 즉 불교의 불간섭(ahimsa) 원칙과 생명에 대한 존엄을 따라 다른 인간들이나 정부기구들은 모든 인간을 인간으로서의 온당한 대접을 하여야만 하고, 모든 인간은 종족, 국가, 종교, 성, 피부색, 연령, 정신능력이거나 정치적 견해를 근거로 한 차별 없이 동등하게 대접을 받아야하고, 인간은 지금과 미래에 있어 생명과 그것의 번영을 위해 모든 것이 의존하고 있는 다른 생명 있는 존재들과 함께 환경에 대해 의무를 지니며, 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 지닌다는 것이다.

이민용은 이를 인권이 인간 중심에서 모든 생명의 중시이념으로 확대되고, 공적 영역의 관계에서 개인의 정신세계의 심화라는 도덕 중심으로 옮겨갈 필요가 있으며, 인간뿐만 아니라 인간이 처해 있는 우리의 환경까지 고려할 수밖에 없다는 이유에서 긍정하고, 불교는 서구적 인권선언이 결여하고 있는 부분에 대한 훌륭한 보완의 종교이고, 인권이 잘못 오도될 여지를 지켜보는 안전판이라고 생각한다고 결론을 맺는다.

2. 기독교와 인권

이찬수는 성서에서 민족이나 종족, 종교, 신분, 성별에서 차별을 두지 않고, 신앙 안에서 무차별적 평등성을 실현하려는 자세는 근대적 인권 실천이 근간이라고 본다. 그러나 성서에 인권이라는 말이 나오는 것도 아니고, 근대적 의미의 인권 사상의 기초에 해당하는 것을 확인해볼 수 있을 뿐이지만, 관점에 따라서는 근대적 의미의 인권 개념보다 더 근본적이고 과격한 저항적 주장이 될 수도 있어 보인다고 한다.

그러나 성서의 세계도 신분 내지 성에 따른 차별이 그대로 노출되고 있는데, 이는 성서 역시 그러한 사회를 배경으로 성립된 문헌이기 때문이다. 인간의 원천적 고귀함보다는 연약한 죄인으로서의 모습을 더 부각시키고 있는 듯하지만, 그러한 폭로의 목적 역시 근본적으로는 인간의 원천적 가치를 회복하도록 요청하기 위해서라는 점에서, 인간의 존귀함은 어떤 부조리와 부작용에도 선행하는 인간의 근본 가치가 되는 것이라고 본다.

이찬수는 성경에 오늘날과 같은 인권 개념이 있었던 것은 아니고, 예수를 근대적인 의미의 인권 실천자라고까지 말할 수는 없지만, 모순된 사회는 물론 소외된 개인 개인에 대한 관심을 통해 신의 인간에 대한 사랑의 보편성을 확립하고자 했다는 점에서는 세계인권선언의 기본 정신과 다르지 않다고 본다. 또한 관점에 따라서는 그리스도교적 인간 사랑의 정신 내지 선포는 더 과격적이고 급진적인 권리가 될 수도 있다고 본다. 즉 근대적 의미의 인권은 개인에 의해, 제도에 의해 제한되기도 하고, 때로는 상충되기도 하지만, 종교적 인권은 남의 권리를 위해 자신의 권리를 자발적으로 제한할 줄 아는 능력에 있는 것이기 때문이라고 한다.

이찬수는 종교가 인간을 인간되게 해주는 근거, 즉 인간성을 회복하고 증진시키는 방식과 관계되어 있고, 또 종교적 교육이 미숙한 인간에서 성숙한 인간으로 나아가게 하는 과정이라면, 참으로 자기를 떠나 이웃과의 긍정적 관계에 자신을 내어줄 줄 아는 적극적 자유야말로 종교적 자유라고 할 수 있다고 본다. 즉 종교적 자유는 소극적 자유를 전제하면서도, 더 나아가 이웃과의 관계를 적절히 맺고 세계를 풍요롭게 하도록 하기 위해 스스로의 자유를 제한할 줄 아는, 적극적 자유의 차원에 있다는 것이다. 종교적 자유는 그저 개인의 소유나 주장으로서의 권리 차원에서 더 나아가, 이웃의 자유를 신장시키기 위해 개인의 자유를 자발적으로 제한할 줄 아는 자유이기 때문이다. 그런 점에서 종교적 자유는 더 과격적인 자유라고 할 수 있다. 특히 그리스도교의 인권은 자기 자신을 위한 인권이 아니라, 도리어 남을 위한 인권이라고 하면서 자기만의 자권에서 이웃을 향한 타권으

로 전환, 그런 의미의 그리스도교적 인권이 가시화되는 날을 기대하는 것으로 결론을 맺는다.

3. 유교와 인권

이승환은 『논어』나 『맹자』와 같은 유교 경전을 보면 세계인권선언에 나열된 인권이 나타난다고 본다. 비록 유교사상에는 현대 자유주의 사회에서만큼의 다양한 ‘자유’나 ‘권리’의 항목이 언급되고 있지는 않지만, 그들이 몸담았던 시대적 상황을 고려한다면 당시에 고통 받고 억압받는 민중들을 위해 언급할 수 있는 권리는 거의 다 말한 것이라고 할 수 있다는 것이다. 이승환은 유교에서 말하는 어진 정치, 즉 인정(仁政)이란 인민들의 생존을 위해 기본적으로 요구되는 필수여건을 보장해주는 복지사회의 구현이었으므로 생명권, 노동권, 사회보장권을 포함하는 상태라고 본다.

특히 유교에서는 소수 특권층만이 누릴 수 있던 특권적 권리를 도덕적으로 정당화시켜 덕스러운 방식으로 행사하도록 요구했고, 지배계급에 대한 이러한 요구는 자연히 민중의 ‘생존권’을 보장해주는 일로 연결된다고 한다. 즉 유교에서는 ‘가진 자’(지배계층)에게는 ‘자기성찰’과 ‘자기절제’에 의해 권리를 덕스러운 방식으로 사용하도록 권고하는 한편 ‘가지지 못한 자’(피지배계층)에게는 더 많은 자유와 권리를 보장해 줄 것을 주장하였다는 것이다.

이처럼 유교의 관점에서 보았을 때 강한 자와 가진 자에게는 자기성찰과 자기절제의 미덕을 강조하는 한편, 약한 자와 못가진 자에게는 생존권을 보장할 것을 주장해온 유교의 덕윤리는 바로 이 지점에서 권리 중심의 윤리를 보완할 있는 시사점을 제공해준다고 이승환은 주장한다. 즉 인권의 보편성만을 추상적으로 강조해온 종래의 인권 담론은 시급하게 실현이 요청되는 인권의 구체적인 항목들에 대한 적실성 있고 내실 있는 논의로 옮겨가야 하고, 아울러 국제사회는 ‘세계인권선언’(UDHR)에 대한 후속적·보완적 조치로 사회적 약자에 대한 국가의 ‘적극적 책임’을 명시하는 ‘세계책임선언’(UDSR: Universal Declaration of State Responsibility)을 내놓을 필요가 있다고 결론을 맺는다.

4. 총평

이상의 요약에서 보듯이 세 논문은 약간의 편차가 있음에도 불구하고, 각 종교에서 인권을 중시했음을 설명한 뒤에 각 종교의 입장에서 보면 세계인권선언을

비롯한 현대 인권에는 문제가 있다는 논점을 공유하면서, 불교에서는 상호의존성, 기독교에서는 타권, 유교에서는 세계책임선언을 대안으로 제시한다는 점에서 공통된다. 이러한 대안의 주장은 이번 심포지움에서 거둔 중요한 소득이라고 평가할 수 있다.

그러나 가령 위의 종교적 대안이라고 하는 것이 현대 인류가 봉착한 수많은 인권문제에 대한 완전한 대안일 수 있는가 하는 의문도 제기될 수 있다. 가령 불교에서 대안으로 제시한 것의 내용이 모든 생명과 환경을 중시한 점은 의의가 있으나, 그 의의란 그야말로 세계인권선언이나 국제인권규약에 대해 보완적인 것에 그치는 것이 아닌가? 게다가 동식물을 포함한 모든 생물에 대한 보호의 의무라는 점에도 인권론으로서는 문제가 없지 않다. 또한 기독교에서 말하는 남을 위한 인권이라는 개념은 권리라기보다 의무나 책임에 가까운 것이라고 할 수 있을 것이다. 유교에서 말하는 책임선언이라는 것도 마찬가지다.

종교학자나 종교인들은 인권을 비롯한 현대적 개념을 논의하는 경우 그것들이 주로 비롯된 서양근대사상과 종교사상을 대비하는 것이 일반적이다. 그러나 이는 우리나라의 문제를 논의하는 경우 반드시 타당한 것이 아니다. 가령 인권을 논의하는 경우 우리 헌법에서 논의를 출발하는 것이 좋다. 왜냐하면 그것은 이미 서양의 문제가 아니라 우리의 문제이기 때문이고, 또한 단순히 철학이나 사상의 문제가 아니라 우리의 헌법 문제, 우리의 체제 문제이기 때문이다. 게다가 이는 지난 반세기동안 우리 사회에서 대단히 중요한 문제였고, 지금도 심각한 문제이기 때문이다.

인권이나 자유란 개념이 일제 때 존재하지 않는 것은 아니지만 정치사회적으로 문제가 된 것은 해방 이후부터였다. 우리나라 사람들은 물론 전 인류의 자유와 인권에 대한 경험의 결과로 우리나라의 최고 근본규범인 헌법에서도 1948년 제헌헌법에서부터 여러 자유와 권리를 인권으로 규정했다. 그러나 처음부터 독재로 시작되어 점차 군사독재로 강화된 권위주의 국가를 경험하면서 헌법상의 인권은 유린된 채로 존재하다가 ‘민주화’란 시대적 구호 아래 겨우 회복되어 지금에 이르고 있다.

그 반인권의 논리가 국가 중심의 공동체주의였음을 부정할 수 없고, 그 맥락이 전통 종교사회이념에 뿌리박은 것임도 부정할 수 없다. 가령 전통유교가 잘못 이해된 유교였고 유교의 본래 이념인 인정이 아닌 폭정이었다고 해도, 유교가 기본적으로 봉사하는 국가공동체라는 이름아래 개인의 인권을 탄압한 것임에는 틀림없다. 적어도 그 점이 사실이라면 동양철학은 독재정권에 어용화 된 점에서 철저히 반성해야 한다. 물론 동양철학자들이 유신헌법 제정에 관여한 것도 아니고 도

리어 서양헌법을 공부한 법학자들이나 법률가들에 의해 유신헌법이 제정되고 운용되었다. 그러나 그들의 머리속에 민주주의 철학이 아니라 권위주의 철학이 굳건하게 존재했고 그 권위주의가 동양철학에서 비롯된 것이라고 한다면 문제는 다르다.

각론적인 차원에서 위 세 편의 글에서 ‘고대 종교 경전의 교의’에서 보는 인권의 이해에도 문제가 있다. 가령 생명권 속의 사형제도 부정, 노동권 속의 고용보장, 사회보장권 속의 의료보장이나 소득보장 등이 불교나 기독교나 유교에서 인간의 구체적인 권리 개념으로 존재했다고 보기는 어렵다. 특히 노동권과 사회보장권은 서양에서도 19세기말에서 20세기 초엽 사이에 등장했고 한국을 비롯한 비서양권에서는 20세기 후반기에 시작되었다. 그런 것이 어떻게 2000-3000년 전에 존재할 수 있었겠는가?

물론 유교에서 말하는 인정(仁政)이나 불교에서 말하는 자비와 같은 정치이념은 인류역사에서 보편적인 것이라고 할 수 있고, 서양의 경우에도 그 근대에 인권이 주장되기 전부터 기독교에 존재한 것이라고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 인권을 서양근대의 개념이라고 하는 이유는 그것이 통치자의 훌륭한 정치에 의해 내려지는 시혜적인 것이 아니라 인권을 탄압당한 사람들의 주체적인 요구로 발생한 것이기 때문이다. 따라서 인권은 어디까지나 개인으로서의 인간을 전제로 한다. 물론 개인으로서의 인간이 전제된다고 해서 인간의 공동체 내적 존재성을 부정하는 것은 아니라, 도리어 공동체를 유지하기 위한 그 구성원 각자의 존엄과 가치를 전제한다는 의미임을 주의해야 한다.

인권의 핵심은 자유이고 그 자유는 국가권력으로부터 개인의 자유를 뜻한다. 그러나 자유란 동양에서는 전통적으로 공동체로부터의 일탈을 부정적으로 의미한 말이었다. 이는 전제정치나 농업 중심의 공동생산사회에서는 충분히 있을 수 있는 윤리였다. 그러나 민주정치나 공업 중심의 임금노동 생산사회에서 자유란 충분히 있을 수 있을 뿐만 아니라 당연히 있어야 하는 윤리이다. 따라서 이를 추상적으로 공동체와 개인의 조화 운운하는 논의 차원에서 동양의 재발견이니 동양과 서양의 조화이니 하는 논의로 가져가서는 안 된다. 가령 그것이 인권이나 자유를 공동체를 위해 제한해야 한다는 주장이라면 그것은 가장 비민주적인 주장이 되기 쉽기 때문이다. 따라서 종교든 철학이든, 인권 논의는 국가와의 대항 논리에 선 개인의 권리라고 하는 측면을 더욱 더 강조할 필요가 있다.

이 점은 가령 한용운이 <불교유신회>에서 다음과 같이 지적한 것에서 분명히 읽을 수 있다.

재래의 불교는 권력자와 결탁하여 망하였으며, 부호와 결탁하여 망했다. 원래 불교는 계급에 반항하여 평등의 진리를 선양한 것이 아닌가? 이것이 권력과 합하여 그 생명의 대부분을 잃었으며, 원래 불교는 소유욕을 부인하고 우주적 생명을 취함으로써 골자를 삼지 아니하였는가? 부호와 결탁하여 안일에, 탐욕에 그 생명의 태반을 잃었도다. 이제 불교가 실로 진흥하고자 할진대 권력계급과의 관계를 단절하고 민중의 신앙에 세워야 할지며 진실로 그 본래의 생명을 회복하고자 할진대 재산을 탐하지 말고 이 재산으로서 민중을 위하여 법을 넓히고 도를 전하는 수단으로 삼아야 할 것이다.²⁾

한용운이 ‘권력자와 결탁하여 망’한, 또는 ‘권력과 합하여 그 생명의 대부분을 잃’은 불교라고 함은 소위 ‘호국불교’를 말하는지 모른다. 일제말기에 친일세력이 내건 뒤 지금까지 한국불교의 전통인양 되어온 그것은 한용운에 의하면 사실 ‘호국’의 영광이 아니라 ‘호권력(好權力)’의 타락을 결과한 것이었는지도 모른다. 한용운은 반드시 불교를 ‘호국’에 대립되는 것으로 말하지는 않으나, 불교의 본질을 ‘반권력’ ‘반재산’으로 규정함은 명백하다. 한용운의 위 말은 일제 시대만이 아니라 지금도 ‘호권력’ ‘호재산’에 빠져있는 불교에 대한 통렬한 비판이자 유교나 기독교를 포함한 종교 일반에 대한 비판이며, 나아가 예술과 학문을 포함한 문화 전반에 대한 비판으로도 유효하다.

한용운은 이미 1919년 초에 작성한 <독립선언서> 끝의 공약 삼장 처음에서 ‘자유적 정신의 발휘’를 규정했다. 승려인 그가 말하는 자유란 당연히 불교에서 말하는 해탈을 뜻하는 것이지만, 동시에 개인적 자유와 함께 민족의 독립을 뜻하는 것이기도 했다. 1919년 3·1독립운동 직후 감옥에서 쓴 <조선독립의 서>에서 그는 ‘일본의 노예가 되고, 말과 소가 되고, 열등교육을 받아 어리석게 되는’ 조선인 개개인의 자유가 필요하다고 역설하여, ‘국민 개개인을 위한’ 독립을 요구했다.

공약 삼장의 삼이란 것도 자유, 비폭력, 관용을 각각 말한다. 그 셋이 불교의 원리이자 독립의 원리임은 두말할 필요도 없으나, 동시에 문화나 예술의 원리임에도 틀림이 없고, 또한 정치나 사회의 원리임에도 틀림이 없다. 물론 현실의 정치는 두말할 필요도 없고 불교, 독립, 문화, 예술에서도 그러한 원리는 지금도 제대로 구현되지 못하고 있다. 한용운의 그러한 독립 사상에 대해 이의를 제기할 수도 있다. 가령 일제의 폭력에 대한 폭력의 정당성과 비관용을 주장할 수도 있다. 그러나 일제 시대의 민족주의나 사회주의가 국가와 민족이라는 집단의 신화에 젖은 반면, 한용운이 개인의 자유를 무엇보다도 중시한 점은 일제 때는 물론 특히

2) <불교유신회>, 안병직 엮음, 『한용운』, 한길사, 1979, 212-214쪽.

지금 우리 시대에 더욱 큰 호소력이 있다. 결국 종교를 비롯한 모든 문제는 개인의 자유를 추구하기 위한 노력이 아닌가?

오강남은 <세계 종교 둘러보기>에서 한국의 종교를 ‘유교, 불교, 도교 병립’, 즉 유불선으로 설명하나 이제는 당연히 남한 인구 3분의 1이 믿는다는 기독교도 포함해야 할 것이다. 서양에서와 달리 동아시아에서 전통적으로 어느 한 종교를 배타적으로 따르지 않았다. 한용운과 함께 일제시대 우리의 사표였던 단재 신채호는 불교나 유교나 기독교나 조선에 들어오면 그 가장 교조적인 형태 하나로 굳어진다고 말한 적이 있으나 그런 종교들조차 공존한 것은 역사적 사실이다. 그러한 종교의 공존은 우리의 훌륭한 전통이나, 최근에 와서는 그런 전통마저 위협당하고 있다.

유교가 과연 종교인가에 대한 논의가 있으나, 효도와 조상숭배, 제사나 점술이 아직도 강력하게 존재하는 우리 현실을 당연히 유교의 영향으로 볼 수도 있고, 심지어 최근 유교자본주의라는 말도 나오고 있다. 그것을 얼마나 긍정적으로 보아야 하는지는 의문이고, 앞으로도 유교가 어떻게 기능할 지도 의문이며, 특히 개인의 자유와 평등에 대한 유교의 가르침에는 여러 가지로 의문이 있다.

불교에 대해서도 여러 가지 논의가 가능할 것이나 최근 천성산 문제로 부각된 생태문제와도 관련될 수 있으리라. 불경으로 부처의 생애를 읽거나 그의 유적지를 돌아보면 그가 언제나 숲 속에 살았음을 알 수 있다. 그런 자연환경이 그의 사상을 낳았다고 할 수 없을지는 모르지만 자연이 그의 깨달음에 이르는 여러 비유적인 묘사를 낳았음에는 틀림없다. 사실 그의 사상은 당시 그가 살았던 간지스 지역의 상업발달에 의한 급속한 도시화, 상인계급과 직인계급의 발흥, 이에 따른 농업경제의 발달과 그로 인한 삼림벌채와 자연의 파괴에 대한 반응이었다고 볼 수도 있다. 따라서 약 2,500년 뒤 발생한 천성산을 비롯한 우리의 환경문제는 여전히 불교의 본질적인 문제일 수도 있다.

부처가 모든 생물에 대한 배려와 자비를 말했음은 잘 알려져 있다. 그러나 그것이 당시 인도를 지배한 아리아인들이 농업과 전쟁을 위해 생물을 착취하면서 자연에 대해 적대적인 공포를 느낀 것을 자연에 대한 사랑으로 바꾼 것이었다는 사실은 그다지 알려져 있지 않다. 동시에 그는 모든 계층의 사람들과도 깊이 교류하면서 인간과 자연 세계의 상호의존적 인과율(연기)을 발견했다. 그리고 존엄성을 가지며 자율적이라고 상정된 자기가 다른 존재인 생물을 절대적으로 지배하는 권리를 갖는다는 생각을 거부하고, 모든 존재가 고유한 도덕적 가치를 가지며 도덕적으로 고려될 가치를 지니며 모든 존재에 대한 상호의 책임이 존재한다고 말했다. 그의 가르침을 받은 아쇼카왕은 동물을 비롯한 자연과 함께 인간에 대한

배려와 복지를 제도화하기도 한 민주적인 왕이었고, 그런 왕들은 우리 역사에서도 발견된다.

상호의존적 인과율은 또한 그 결과인 업(業)의 연속성을 뜻한다고 본 부처는 당연히 그것으로부터의 해방(해탈)을 주장했다. 즉 부처는 업의 결과인 고통으로부터 출발하여 인류, 동물계, 그리고 자연환경 자체를, 업을 조건으로 한 결과의 상이한 현상으로 일반화하고 그 업의 효과나 인과의 고리를 끊어야 한다고 주장했다. 여기서 부처는 어떤 존재가 다른 존재에 우월하다는 것을 철저히 부인했다. 그래서 부처는 사람들이 다수의 복지와 행복과 함께, 자연에 대한 공감을 달성하도록 노력해야 한다고 주장했다.

이러한 부처의 세계관을 반드시 자연주의나 생명중심주의라고는 할 수 없으나, 개체의 자율과 차이가 중시되지 못해 유약한 집단의 힘을 강화해야 할 필요성 같은 것이 무시되고 있음은 사실이다. 가령 소수자의 권리나 소수 종의 보호문제이다. 천성산의 경우 그 방법은 극단적인 단식이었으나 그것이 언제나 능사일 수는 없으리라. 최근 달라이 라마가 자연환경에 대한 공감과 모든 존재에 대한 보편적 책임을 주장하고, 틱낫한이 지속 가능한 자연환경을 발전시키고자 하는 노력을 우리 불교도 이을 필요가 있음을, 만일 지금 한용운이 살아있다면 더욱 강하게 주장하지 않았을까?

그러나 나는 불교가 우리의 모든 문제를 해결하기에는 반드시 충분하지 않다고 본다. 불교가 인도에서 생겨나 중국을 거쳐 우리나라에 전래된 탓으로 우리의 ‘고유’한 것이 아니라고 하는 주장 또는 반대로 오랜 역사를 통해 우리의 ‘고유’한 것이 되었다는 주장에 대해서 나는 의미를 부여하지는 않으나, 문제는 수천 년 전에 생긴 불교에 대해 현대인으로서 당연히 과대한 믿음을 가질 수가 없다는 점이다. 물론 불교가 아직 상당히 남아 있는 현실에서 불교의 순환론적 역사관을 통한 사회의 새로운 이해나 무소유의 변혁에 대한 믿음까지 거부하는 것은 아니나, 그 점도 한용운과 같은 근본적인 혁신이 전제되지 않고, 환경파괴를 초래하는 국가 사업이라고 해도 그것을 단식과 같은 방법으로만 해결하고자 한다면 문제가 많으리라.

유교에서 생태주의를 발견할 수 없는 것은 아니나 동양고전에서 더욱 중시되는 것은 노자의 <도덕경>과 장자의 <장자>이리라. 노자에 대해서는 이례적으로 오랫동안 TV로도 방영된 만큼 우리나라에서는 이상할 정도로 너무나 많이 알려져 있고 그 실존이나 해석을 둘러싸고 문제도 많으나, 장자는 분명 실존인물로서 높은 벼슬을 마다하고 시골 정원의 관리자 또는 가축을 만지는 개인주의자로 살며 유교적인 예의를 거부했다. 따라서 중국의 도연명이나 그를 모방한 조선의 정철

등, 높은 벼슬을 누리다가 권력투쟁 등으로 인해 잠깐 시골에 피신하면서 자연을 찬양하는 시를 쓴 전형적인 유가 선비와는 다른 생태주의자였다. 도연명이나 정철 등을 생태주의자로 보는 견해가 있으나 나는 전혀 찬성하지 않는다.

그런데 중국의 고대사상을 도가, 유가, 법가 등으로 엄격하게 구분함은 사실 후대 사람들의 분류 탓이었고, 가령 장자가 공자를 비판하면서도 가끔은 찬양도 하는 것을 보면 그들의 사상을 명백하게 구분하기가 쉽지는 않다. 나아가 같은 도가로 분류되는 노자와 장자 사이에도 차이가 있다. 즉 <도덕경>은 어지러운 전쟁 시대의 지배자의 통치 문제를 다루지만, <장자>는 그런 시대를 산 비정치적인 개인의 삶을 다루기 때문이다.

또한 도가의 도란 모든 유교를 포함한 중국 고대사상에 공통된 인간의 길을 뜻하는 것에 불과하다. 가령 공자도 말하는 도란 인간에게 적절한 구체적인 도덕적도를 뜻한다. 그러나 도가의 도란 도덕의 도와는 달리 매우 일반적이고 추상적인 우주의 도이자 인간의 삶이 조화를 이루는 도를 말한다. 즉 도란 자연의 도를 말하고, 그 결과 도에 일체화하는 참된 인간은 자연 그대로 사는 인간을 말한다. 장자는 인간의 개인적, 사회적 병은 인간이 생물 가운데 유일하게 자연스럽지 못하게 살 수 있는 존재로서 대체로 그렇게 살기 때문이라고 한다. 선과 악, 미와 추, 인간과 동물 사이의 인위적인 구별은 부분적이고 실용적인 것에 불과하나 인간은 그런 구별에 의해 산다. 장자는 인간이 그런 구별을 하면 진실을 보지 못하게 된다고 본다. 왜냐하면 도 자체는 세계의 모든 차이와 구별의 근원으로서 하나같이 유동적이고, 자발적이며 자유롭기 때문이다.

따라서 도와 일체가 되어 자연스럽게 산다는 것은 동굴 속의 도사나 원시인처럼 사는 것이 아니라, 유연하고 직관적으로, 규칙이나 구별에 매이지 않고 사는 자유롭게 사는 무위를 말한다. 임어당을 비롯한 동양철학자들은 이를 극도의 간소한 생활을 중심으로 한 원시신봉주의라고 말하기도 하나, 장자의 의도는 인간이 자연환경에 유해한 행동을 하지 않는 것을 주장한 것에 불과하다. 장자가 최초로 비판하는 것은 모든 생물의 생명과 선을 인간에게만 적용될 수 있는 기준으로 판단하는 의인관(擬人觀)이다. 이는 위대한 인간과 시시한 다른 생물의 구별이라는 인간중심주의에 대한 비판을 포함한다. 나아가 장자는 무위란 당연히 자연의 착취나 개발을 유도하는 이익, 명성, 지배를 추구하는 야심과는 전혀 무관하다고 주장한다. 그런데 민간종교로서의 도교는 노장과는 달리 불로장수를 최고의 가치로 여기는 점을 주의할 필요가 있다.

오랫동안 중국과 조선의 국교가 된 유교에 비해 도교는 모택동 정권에 이르기까지 권력에 의해 적대시되었으나 동아시아 예술이나 생활, 특히 선불교에 영향

을 끼쳐왔다. 도교 영향을 받은 불교가 신비주의적인 성격을 띠게 된 점에 대해서는 유감을 가지며 도리어 지극히 실용주의적이었던 불교에 대립하는 것이 아닌가 하는 의문도 갖지만, 자연 친화적인 소박한 생활을 찬양한 점은 좋아하다. 또한 서양사상가들에게도 영향을 끼쳐 가령 독일의 하이데거는 한 때 <도덕경>을 번역하기도 했다. 그러나 도가에서는 자연에 대한 인간의 책임을 굳이 말하지는 않는다. 물론 도가에서는 그렇게 도덕, 정의, 선 등에 대해 말하는 것 자체가 도를 잃었기 때문이고, 따라서 도와 일체화되지 못한 탓이라고 보기 때문에 그러한 논의 자체가 불가능할 수도 있다.

그러나 나는 아직도 도를 모른다. 한국이 낳은 세계적인 철학자라고 자부하는 사람의 TV 강연을 보아도 알 수 없다. 나는 가능한 한 도가의 무위에 따라 시골에서 자유롭게 살 필요가 있고 스스로 그렇게 살고자 노력하고 있지만 설령 모든 사람이 그렇게 산다고 해도 그것만으로는 우리의 수많은 문제가 해결될 수 없다고 생각한다. 장자가 그 시대의 전쟁을 비롯한 수많은 문제를 해결하지 못했듯이 말이다. 따라서 불교와 마찬가지로 노장에 대해서도 생활태도에 대한 가르침, 사상의 기본적인 가르침에 대한 수용 외에 다른 문제의 해결에는 별 도움을 받을 수가 없다. 특히 도가의 영향을 받았다는 하이데거가 나치에 복종했다는 사실은, 비록 노장과 직접 관련되는 것은 아니라고 해도 두려운 일이기도 하다.

기독교의 <성경>을 고전으로 읽는다는 것은 매우 어려운 일이다. 불교나 노장과는 달리 오랫동안 서양 여러 나라에서 국교였던 기독교가 창조물에 대한 배려를 결여하여 최근의 환경위기에 직접 책임이 있다는 비판은 기독교 측의 변호에도 불구하고 여전히 설득력이 있다. 이 점은 마찬가지로 동양 여러 나라의 국교였던 유교와도 비교되는 측면이다. 지극히 권력 친화적인 유교였지만 그래도 자연 파괴를 주장하지는 않았다.

물론 예수 자신이 자연 파괴를 주장하지는 않았다. 예수는 천국으로 가기 위해서는 세속적인 것에 집착해서는 안 된다고 가르치고 자신의 도움을 필요로 하는 모든 사람들에 대한 차별을 철폐하고 가난한 사람들을 돌보는 자비를 가르쳤고 실천했다. 기독교에 의한 자연 정복은 구약에서 비롯되고, 그것이 근대의 자본주의 전개나 제국주의 침략에서 정당화되었다.

그러나 기독교 전통에는 1980년, 로마 교황청이 생태 수호성인으로 선언한 아시시의 프란체스코(1181/2-1226) 같은 생태주의자도 있었다. 그가 남긴 책이 없기 때문에 고전으로서 읽을 수는 없으나 어쩌면 그의 생애 자체가 고전일 수도 있다는 생각에서 <성경>의 또 다른 이해로써 여기에 다루어보도록 한다. <성경>에 나오는 예수의 생애처럼 프란체스코의 생애도 사실은 전설처럼 되었기에

그 정확한 내용은 알 수 없으나 기본적인 사실은 확인될 수 있다. 우리나라에 소개된 카잔차키스의 <성 프란체스코>를 비롯한 관련서적이나 영화에는 여전히 그런 전설이 남아 있고 기본적인 사실에 대한 오류는 없으니 참고할 만하다.

부유한 상인의 아들로 태어나 젊어서 방탕과 낭비에 젖어 살다가 병들어 갓가지 환상을 체험한 뒤 우연히 만난 빈민들, 특히 당대에 가장 멸시받고 천대받은 문둥병 환자들과의 만남을 통해 모든 영화를 버리고 모든 소유를 거부하며 빈곤을 선택하고 교회를 짓고 공동체를 형성하게 되었다는 이야기는 잘 알려져 있다.

그가 간단한 가운과 샌달 만을 신은 것은 예수가 가난한 사람, 버려진 사람과 같다고 한 것을 따른 것이었고, 물질의 부는 정신의 진보에 장애가 된다고 하는, 복음의 가르침에 따른 것이었다. 당시의 기독교인은 누구나 축재를 당연한 것이라고 생각했으나(지금도 마찬가지이다!) 프란체스코는 가난한 생활이 복음의 도덕적 요구라고 생각했다. 따라서 그는 공동체 규칙으로 값비싼 음식을 먹거나 화려한 옷을 입는 것 또는 저축하는 것을 금지했다. 그가 말한 가난함은 가난한 사람 중에서도 가장 가난하게 살고, 모든 재산을 다른 사람들과 공유하는 것을 뜻했다. 이 점 예수의 가르침과 크게 다를 바 없다.

또한 프란체스코는 복음에서는 모든 피조물에게 설교하도록 요구한다고 보았다. 그는 신이 창조한 모든 창조물의 혈연관계와, 생명이 있고 없고 간에 가장 작은 피조물에게까지 확대된 사랑의 복음을 찬양하고 그렇게 행동했다. 이는 당시 중세의 신학이 이성의 인간과 비이성의 동물을 명확하게 구분하고, 지상의 사물과 정신적, 종교적 사물을 대비한 강력한 이원론과는 근본적으로 달랐고, 심지어 반체제적이기까지 했다. 가령 기독교 최대의 신학자라고 하는 토마스 아퀴나스가 그런 이원론을 대표했다. 또한 프란체스코는 인간 외의 모든 피조물은 인간이 이용하기 위해 존재한다고 하는 도구주의적 관념을 거부하고 모든 피조물로 구성되는 세계를 찬양했으나, 아퀴나스는 인간 이외의 존재를 경시하고 냉담하게 취급했다.

프란체스코는 그 사후 1천년이 조금 모자라는 기독교 역사에서 잊혀 졌으나 아퀴나스는 로마 가톨릭의 기초를 세우고 기독교 역사에 가장 중요한 영향을 끼쳤다. 심지어 프란체스코가 만든 수도원 출신 성직자들로 이어진 프란체스코파도 생태에 대한 그의 강조를 낮게 평가했다. 앞서서도 말했듯이 1980년에 와서야 그에 대한 재평가가 이루어졌으나, 그 후에도 기독교 자체의 축재 긍정이나 자연 파괴에 대한 충분한 반성이 이루어졌다고 보기 힘들다. 도리어 그 두 가지는 근대화본주의를 낳은 기본으로서 여전히 존중되고 있고, 기독교인의 기본이 되고 있다. 만일 프란체스코의 <성경> 이해가 옳다면 기독교는 불교나 도교와 같이 생태를 존중하는 종교로서 크게 다를 바 없으리라. 나아가 권력이나 자본에 종속

되지 않는 종교 본래의 모습을 보여주리라.

내가 종교에 대해 이해하고 기대하는 바는 앞에서 인용한 한용운의 가르침에 근거한다. 즉 종교가 권력이나 자본에 종속되어서는 안 되고, 인간의 자유와 평등을 추구하며, 특히 가난하고 소외된 사람들을 위해 봉사해야 한다는 것이다. 또한 한스 쾅의 말처럼 종교 간의 대화 없이 종교 간의 평화 없고, 종교 간의 평화 없이 세계 평화가 있을 수 없다. 그러나 종교 간의 대립 이전에 종교의 본질, 즉 인간의 자유와 평등에 대한 모든 종교의 깊고 넓은 동의가 전제되어야만 종교 간의 대화도 가능하리라. 그런 점에서 종교와 정치, 경제, 사회, 문화와의 대화도 대단히 중요하다. 물론 당연히 그것들에 대한 종교의 종속이나 그 반대여서는 안 된다.