

# 양심적 병역거부와 기독교 사회윤리: 정의와 인권을 중심으로

유 경 동

## ◆ 목 차 ◆

1. 들어가는 말
2. 양심적 병역거부자 문제
3. 양심적 병역거부문제와 국가의 도덕성
4. 정의와 인권, 그리고 윤리
5. 나가는 말

## 1. 들어가는 말

2004년 5월 21일 서울 남부지법의 “양심적 병역거부자”에 대한 무죄 판결 이후 같은 해 8월 26일 헌법재판소가 문제가 되었던 관계 병역법의 합헌 판결에 이르기까지 숨 가쁘게 진행된 “양심적 병역거부자”의 문제는 일단락 된 듯이 보인다. 서울 남부지법에서는 “병역법상 입영 또는 소집을 거부하는 행위가 오직 양심상의 결정에 따른 것으로서 양심의 자유라는 헌법적 보호 대상이 충분한 경우에는 정당한 사유에 해당한다”며 무죄를 선고하였는데, 당시 재판부는 판결에서 “양심의 자유는 사물의 시시비비나 선악과 같은 윤리적 판단에 국가가 개입해서는 안 되는 내심적 자유는 물론, 이와 같은 윤리적 판단을 국가권력에 의해 외부에 표명하도록 강제 받지 않는 자유, 즉 윤리적 판단 사

항에 관한 침묵의 자유까지 포괄 한다”고 밝혔다.

그러나 2004년 7월 15일 대법원 전원합의부(주심 윤재식 대법관)는 양심의 자유를 이유로 군 입대를 거부한 혐의(병역법 위반)로 기소된 최 모씨(당시 23세)에 대한 상고심에서 징역 1년 6월을 선고한 원심을 확정했다.<sup>1)</sup> 재판부는 판결문에서 “양심의 자유가 국방의 의무에 우선할 수 없고, 헌법상 기본권 행사는 타인과 공동생활을 영유하면서 모든 기타 법질서에서도 이탈해서는 안 된다”고 밝혔다. 재판부는 “병역거부에 대한 형벌 규정을 두거나 대체복무제를 도입하는 것은 입법자의 재량”이라며 “병역 거부자에게 대체특례의 기회를 주지 않고 형벌만 주는 것은 책임의 정도에 걸맞은 벌을 줘야한다는 헌법상 ‘과잉금지’나 ‘비례원칙’에 어긋나지 않으며, 종교 차별도 아니다”고 강조했다.

2004년 8월 26일, 헌법재판소는 양심적 병역거부자에 대한 관련 병역법 조항이 헌법에 부합하다는 결정을 내림으로써 양심적 병역거부를 둘러싼 사회적 논란을 일단락 시켰다. 재판부는 결정문에서 “양심의 자유가 개인의 인격발현과 인간의 존엄성 실현에 있어서 매우 중요한 기본권이기는 하나, 그 본질이 법질서에 대한 복종을 거부할 수 있는 권리가 아니라 국가공동체가 감당할 수 있는 범위 내에서 양심을 보호해 줄 것을 국가로부터 요구하는 권리”라고 밝혔다. 또한 재판부는 “법률조항(병역법 88조)을 통해 달성하고자 하는 공익은 국가 존립과 모든 자유의 전제조건인 ‘국가안보’라는 대단히 중요한 공익이라고 단언하고, “이러한 중대 법익이 문제되는 경우 개인의 자유를 최대한으로 보장하기 위해 국가안보를 저해할 수 있는 무리한 입법적 실험(대체복무제)을 요구할 수 없다”고 덧붙였다.

“양심적 병역거부”의 문제에 대한 법적공방을 통하여 드러난 국민적 관심은 크게 일곱 가지로 나타났다; 1) 남북 대치 상황과 연관된 국가적 안보와 국가 존립의 문제를 염두에 둘 때, 양심적 병역거부의 문

1) 한국경제신문, 2004년 7월 15일.

제는 개인적 양심이나 종교적 양심의 문제로 풀 수 없다. 2) 양심적 병역거부는 헌법에 보장된 양심의 자유에 관한 것이다. 3) 양심적 병역거부의 문제는 과거 한국 사회의 국가주의나 군사주의와 연관이 되어있으므로 인권의 차원에서 보다 적극적으로 보아야 한다. 4) 대체 복무제도 자체가 정의의 형평성에 어긋난다. 5) 국제적인 추세로 보아 한국의 양심적 병역거부의 문제는 대체 복무제와 같은 보다 개방적인 정책으로 해결하여야 한다. 2) 6) 양심적 병역 거부의 문제는 종교적으로 정통과 이단에 대한 사안이다. 7) 종교적 양심의 문제와 일반적 양심의 문제를 나누어 보지 말고 반전, 평화, 생태의 문제와 연관하여 인권의 맥락에서 보아야 한다.

- 
- 2) 예를 들어서 유엔 인권위원회는 1998년 “양심적 병역거부자가 박해로부터 보호받아야 한다”는 결의안을 채택하였고, 유럽의 경우, 유럽인권규약 제9조에는 양심적 병역거부권을 인정하고 있으며, 이를 인정하지 않고 있는 유럽의 나라들에 각 나라별 국내법과 관행을 변경하도록 요구하고 있다. 또한 대표적 국제 인권단체인 엠네스티도 양심적 병역거부자가 투옥됐을 때, 그 사람을 양심수로 간주하고 있다. 유엔 인권위원회는 1998. 4. 22. 양심적 병역거부권의 ‘마그나 카르타’라고도 지칭되는 77호 결의를 하였는데, 그 주요 내용은 아래와 같다. (1) 양심적 병역거부권은 종교적, 도덕적, 윤리적, 인도주의적, 또는 이와 유사한 동기에서 발생하는 심오한 신념 또는 양심에서 유래하는 것으로, 이미 군복무를 하고 있는 사람도 양심적 병역거부권이 있다. (2) 양심적 병역거부권은 세계인권선언 제18조, B규약 제18조에 기초한 정당한 권리행사이다. (3) 양심적 병역거부권을 보장하는 제도가 없는 국가는 양심적 병역거부자의 신념에 차별을 하지 않고, 양심적 병역거부가 특정한 사안에서 타당한지를 결정할 임무를 맡을 독립적이고 공정한 의사결정기관을 마련하여야 한다. (4) 또한 징병제를 채택하고 있는 국가에 대하여, 양심적 병역거부자를 위하여, 양심적 거부의 이유에 부합하는 다양한 형태의 대체복무를 도입하되, 그 대체복무는 공익적이고 형벌적 성격이 아닌 비전투적(non-combatant) 또는 민간(civilian) 성격이어야 한다. (5) 국가는 양심적 거부자를 구금하거나 반복적으로 형벌을 받지 않도록 하여야 한다. (6) 국가는 양심적 병역거부자를 경제·사회·문화·시민 또는 정치적 권리 등의 측면에서 차별해서는 안 된다. (7) 양심적 병역거부로 인하여 박해를 피해 자국을 떠난 사람들에게 난민으로서 보호하여야 한다. (8) 양심적 병역거부권과 양심적 거부자의 지위신청에 대한 정보가 병역에 영향을 받는 모든 사람들에게 쉽게 제공될 수 있도록 하여야 한다. (9) UN 사무총장에게 본 결의를 UN 회원국, UN 전문기관, 관련 정부간 기구 및 비정부기구에 통보할 것을 요청한다. (10) 다음 회기에 양심적 병역거부권에 관하여 계속 심의할 것을 결정한다. 참고자료) 이재창, “양심적 병역거부에 관한 국제규범적 차원에서의 접근”, (<http://bahai.com.ne.kr>)

필자는 위와 같은 다양한 의견을 보면서 기독교 사회윤리의 관점을 가지고 본 글에서 크게 네 가지 논지를 전개하고자 한다. 첫째는 현 “양심적 병역거부자” 문제에 대하여 보다 발전시켜야 할 내용들이 무엇인지 살펴보고, 둘째, 사회정의와 소수자의 맥락에서 “양심적 병역거부자”의 문제를 분석하고, 셋째, “국가 도덕성”과 “개인의 양심”은 어떻게 연관이 있는지, 그리고 마지막으로 “정의와 인권, 그리고 윤리”의 맥락에서 논의하고자 한다.

## 2. 양심적 병역거부자 문제

현재 한국의 다수와 개신교는 신앙양심적 징총거부자들이나 전쟁 자체에 대하여도 진지한 기독교적인 토론을 시도하여 오지 않은 것으로 평가된다.<sup>3)</sup> 주지할 만한 사실은 이 사안에 대한 최초의 개신교 입장은 이미 46년 전으로 거슬러 올라간다. 1959년 당시 감리교신학대학교 신학대학장이었던 홍현설이 『기독교사상』 3월호를 통하여 “안식교도의 징총 거부 사건”을 발표하였다. 비무장 군 복무 신념에 대하여 홍현설은 양심적 병역거부자에 대한 미국의 우호적인 정책을 언급하면서 “아직도 우리나라에는 그런 법령이 없는 고로 설혹 국가가 양심적인 비전론자를 처단했다고 하여도 아직까지 우리나라에 기독교의 영향이 너무 미약한 것을 한탄할 뿐 국가의 처사가 잘못되었다고 할 수가 없다”고 한탄하였다.<sup>4)</sup> 홍현설은 아울러 종교적인 양심에 따라 징총을 거부하는 행위에 있어서 타인의 양심을 규정할 근거가 없다고 보

3) 『한국기독교신학논총 vol. 26』 (한국기독교학회, 2002), 145. “한국의 양심적 징총거부자들에 대한 다수와 한국 개신교회의 역사적 태도”에 대하여는 오만규의 논문을 참고하시오. 같은 책, 107-162.

4) 『기독교사상』 (대한기독교서회, 1959, 3월호), 34.

았으며, “평화주의자와 비평화주의자의 차이는 그의 부르심, 즉 소명(calling)에 있으므로 쌍방의 신념을 다같이 존중하여야 한다”고 주장하였다. 왜냐하면 평화주의자나 비평화주의자가 되는 것은 종교적 신념에 의한 것이므로 평화주의자들을 애국심이 없는 비겁자라고 하거나 비평화주의자들을 전쟁 광으로 몰아붙여서는 안 될 것으로 본 것이다.

양심적 병역거부자에 대한 46년 전의 논지에 비하면, 현재 한국 개신교 내 신앙 양심적 집총거부자들에 대한 입장은 오히려 후퇴한 느낌이 든다. 지난 2001년 2월 4일에 29개의 시민 사회단체들이 “병역거부권 실현과 대체 복무 제도 개선을 위한 연대회의”를 발족하고, 대체복무제 입법을 위한 활동을 개시한 이후, 지금까지 다양한 입장들이 쏟아져 나오고 있다. 양심적 병역거부를 찬성하는 한국기독교교회협의회 인권위원회도 2004년 5월 21일 서울남부지법 형사6단독부가 “병역법상 입영, 또는 소집을 거부하는 행위가 양심의 자유라는 헌법적 보호대상이 충분한 경우에는 정당한 사유에 해당한다”고 하여 각각 무죄 판결을 내린 것에 대해 환영하였지만, 2004년 7월 15일 대법원이 양심에 따른 병역 거부자에 대해 유죄 판결을 내린 것에 대해 유감을 표한 이후 헌법재판소의 최종판결에 대하여 같은 입장을 내놓고 있다.

한국기독교교회협의회는 양심에 따른 병역거부를 인정치 않는 것은 우리 헌법에 엄연히 보장하고 있는 종교와 양심의 자유에 분명 반하는 일이며, 오늘날 우리사회에서 전반적 추세가 되고 있는 반전, 평화, 생태운동에도 역행하는 것임을 주장하고 있다. 특히 유엔이 세계인권선언과 국제규약에 기초하여 회원국들에게 양심에 따른 병역거부를 인정하고, 이에 대한 이행 결의안을 채택한 바 있으며, 한국 정부 또한 수년간 찬성 의사를 밝혀 왔기에, 이번 대법원의 양심에 따른 병역거부자에 대한 유죄 판결은 우리 나라의 헌법과 세계인권선언의 정신에 위배되는 처사라고 보고 있다.

그러나 한국기독교교회협의회는 이러한 입장에도 불구하고 2004년

8월 26일 헌법 재판소의 판결은 국가가 개인에게 “병역을 의무화”하는 기본 원칙에 대한 “정치적 도덕”의 문제가 인권을 증시하는 “개인의 자유”보다 앞설 수 있다는 입장으로 드러났다. 현재의 입장은 국가의 정치적 도덕이라고 하는 것은 개인의 행위를 규정하는 범주로서 병역은 성원 모두에게 부과되는 의무적인 요구사항이라고 본 것이다. 즉 그 개인이 누구이든지 간에 이 도덕적 요구 사항은 모든 이들에게 적용이 되어야 하며, 이 도덕적 의무는 그 어떤 개인의 경향이나 의견, 그리고 이상향에 의하여 좌지우지 될 수 없는 것이 되는 것이다.

그러나 이러한 국가가 부여하는 도덕적 의무사항의 원칙에 대하여 아래와 같은 질문은 여전히 가능하다.

1) 과연 국가가 주장하는 국가 도덕의 범주적 의무사항의 요구를 국가가 증명하거나 정당화할 수 있는 근거가 무엇인지, 소위 국가의 도덕 철학의 권위에 관한 질문이 있을 수 있다. 여기에는 역사적이고 전통적이며 법적 권위를 가지고 있는 국가의 권위도 중요하지만, 인간도 동시에 도덕적이 될 수 있으며 개인의 도덕적인 요구가 그 어떤 요구사항들 보다도 우선시 될 수 있다는 가능성도 고려하여야 한다는 것이다.<sup>5)</sup>

2) 따라서 당위로서의 양심, 혹은 신앙에 의한 종교적 양심 또한 개인의 행위에 기준이 될 수 있다. 양심(*conscience*)은 일반적으로 개인의 판단에 의하여 올바르거나 선한 일을 수행할 때 느끼는 일종의 의무감으로서 자신의 행위나 의지, 또는 특성을 복합적으로 드러내는 도덕적인 감정이라고 할 수 있지만, 종교적인 관점에서 신의 뜻을 알리는 기준이 된다고 해석되어진다.

---

5) 지난 8월 26일 헌재는 “양심적 병역거부자의 고뇌와 갈등상황을 외면, 방치할 것이 아니라, 이들을 어떻게 배려할 것인가에 관해 사회적 논의를 거쳐 국가적 해결책을 찾아야 할 때가 됐다”며 “입법자는 양심의 자유와 국가안보라는 법익의 갈등관계를 해소하고 두 법익을 공존시킬 수 있는 방안이 있는 지 등을 진지하게 검토해야 할 것”이라고 권고했다.

3) 아울러 병역에 관하여 병역이행이든 병역 거부든지 병역을 통하여 어떤 사람들에게 그 이익이 축진될 수 있는가에 대한 분배의 정의 문제가 여전히 남아 있다. 필자가 중요하게 생각하는 것은 병역에 대하여 국가 또는 개인의 양심 중 어떤 것이 최종 판결자로 남을 수 있는가에 대한 사안보다도 병역거부자에 대한 사회의 배려와 이들에 대한 유연한 국가의 공공정책이 무엇인지 밝히는 것이 더 중요하다고 생각된다. 왜냐하면 양심의 재가를 통하여 병역을 거부하는 개인에 대하여 국가나 사회의 도덕성이 이들의 공적 책임을 다양하게 수행할 수 있도록 허용하는 정책은 결국 개인의 인권에 대한 국가의 한층 성숙한 도덕성을 보여줄 뿐만이 아니라, 양심적 병역거부 문제에 관한 세계화의 추세에 부응하는 모습을 보여줄 수 있기 때문이다. 이렇게 할 때 국가는 개인과 그들의 양심을 존중하여 주는 모습을 보여주는 것이며, 이러한 과정을 통하여 국가는 개인들이 사회의 의무사항들을 처리하는 절차와 사회적 책무에 대하여 보다 개방적이고 성원의 자율성을 존중하는 바람직한 방향으로 발전할 수 있기 때문이다.<sup>6)</sup>

---

6) 양심적 병역 거부의 유형은 일반적으로 여섯 가지 거부(보편적, 선택적, 재량적, 비전투적, 대체적, 절대적)로 나타난다. 한국의 여호와 증인들이 보편적인 거부인지, 아니면 대체적인 병역거부에 속하는지 법의 해석에 차이가 있는 것 같다. 필자의 견해로는 여호와 증인은 엄밀히 정의하면, 보편적 유형과는 거리가 있다고 생각한다. 왜냐하면 그들은 교리적 신념 상 자신들과 가족, 그리고 신앙을 위하여 싸울 준비가 되어 있다고 볼 수 있는데, 왜냐하면 그들이 수행하여야 한다고 생각하는 아말겟돈(Armageddon) 전쟁이 교리에 포함되어 있기 때문이다. 따라서 여호와 증인은 선택적 병역 거부의 유형과 밀접할 수 있다는 것이 좀 더 정확한 해석이라고 여겨진다. 모든 전쟁의 형태에 대한 보편적 거부가 아닌 특정한 전쟁은 옹호하는 선택적 경향이 여전히 남아있기 때문이다. 오태양의 경우는 재량적인 거부의 유형에 밀접하다고 본다. 그는 2001년 12월 17일 오후 1시까지 논산훈련소로의 입영을 닷새 앞두고 당시 27살의 나이로 자신의 입장을 밝힌바 있다. 그는 12월 17일이 되면 1595번째의 양심적 병역거부자로 등록될 것임을 전제하면서 오로지 “살인하지 않겠다”는 개인의 양심을 지켜내기 위해 양심적 병역거부자들이 다른 수감자들보다 훨씬 부당하고 가혹한 3년의 감옥생활을 기꺼이 감수함은 물론이거니와 출소 후에도 범죄자와 종교적 이단자라는 멍에를 지고 편견과 소외 속에서 살아야 하는 그들의 기구한 삶이 너무나도 안타깝고 가슴 아프다고 호소한다. 오태양은 자신이 3대 독자로서 어릴적부터 “남자라면 자진해서라도 군대는 다녀와야 한다”라는 말을 듣고 자랐지

지금까지 간략하게 살펴보았지만, “양심적 병역거부자”에 대한 문제는 여전히 논의되어야 할 과제가 많다고 볼 수 있다. 국가의 도덕성과, 종교적 양심, 그리고 병역에 대한 정의의 문제들이 바로 그것인데, 차례로 살펴보기로 하자.

### 3. 양심적 병역거부문제와 국가의 도덕성

한국 근대사에서 종교와 연관된 양심적 병역거부자들의 문제는 네 종류의 신앙집단에서 나타났는데, 그들은 제철일안식일예수재림교도들, 여호와증인들, 웨이커교도들, 그리고 일반 그리스도인들이다. 이 중에 웨이커 교도와 일반 개신교 신자로서 병역을 거부자들에 대한 자료는 확인이 안 되고 있지만, 종교와 연관된 대표적인 양심적 병역거부자들은 제철일안식일예수재림교도들(이하 안식교도)과 여호와증인들이라고 할 수 있다.<sup>7)</sup>

안식교도들과 여호와 증인들의 종교적 양심에 따른 병역거부 방법은 달랐는데, 안식교도들은 통지서를 받고 군대에 입대한 후 훈련소에서 비무장 훈련을 요구한 반면, 여호와증인들은 통지서를 받고도 입대하지 않았다.<sup>8)</sup> 한국에서 여호와의 증인들은 신앙양심에 기초하여 오래

---

만 94년 병역법이 개정되면서 자신에게 주어졌던 특혜가 사라지자, 친구들과 마찬가지로 군대는 현실의 문제로 다가왔다고 솔직하게 고백한다. 그리고 본격적인 배움과 인생설계를 해야 할 20대 초반에 2년이 넘는 군 생활은 적지 않은 부담과 인생의 단절과도 같이 느껴진다고 하였다. 오태양의 이러한 고백은 양심적 병역거부를 자신의 현실과 연관된 재량적인 거부로 보는 것이 가깝다고 할 수 있다. 참고) <http://www.pubpo.com/news/637/sub7/637g02.htm>

7) 오만규, “한국의 양심적 참전 거부자들과 그 기독교적 비판자들의 신학전통,” 『한국기독교신학논총 Vol. 26』 (한국기독교학회, 2002), 109.

8) 미국의 경우 여호와증인들은 “전면적인 군 복무 반대자”(Complete Objectors, I-O)로 분류되는 반면 재림교도들은 “비무장 군 복무자”(Noncombatants, I-A-O)로 분류된



전부터 군대입영자제를 기피하고 전면적으로 거부한 반면, 안식교도들은 국가의 소집명령을 받고 입대한 후 신앙적 양심에 따라 무장을 거부한 것이다. 1974년까지 안식교도들은 한국사회에서 대표적인 신앙적 집총거부자들로 인식되었지만, 이들은 집총문제가 교단적 관심사로부터 교인의 개인적 신앙관심사로 후퇴되자 70년대 이후 안식교인들의 집총거부는 현저하게 줄어들게 된다. 반면 여호와증인들은 병무청의 강제로 군대에 입영하게 됨으로써 군대에서의 집총거부로 자신들의 양심적 병역거부 신념을 펼치게 된다.<sup>9)</sup>

양심적병역거부의 문제가 본격적인 사회적 문제가 된 것은 1970년대 이후 남북관계의 악화에 따라 한국 군부가 군종병들과 위생병들에게까지 집총 복무를 강요하여 사실상 한국 군대에 비무장 병과가 사라지게 된 것과 관련이 있다. 당시 여호와 증인들 역시 1974년 박정희 대통령이 군대 입영을 100% 달성하라고 지시함으로써 병무청이 여호와와의 증인 병역기피자들을 민간재판소에 기소하는 대신 강제로 군대에 입영시켜 군사법정에 세웠기 때문에 2001년에 이르기 까지 이전에 안식교인들이 받은 동일한 고초를 받게 되었다.<sup>10)</sup>

이와 같은 안식교도들이나 여호와증인들의 병역, 또는 집총거부 이면에는 보다 깊게 다루어야 할 기독교적 쟁점들이 있다. 하나는 신앙 양심이며, 둘째는 국가와의 분리주의적 정부관, 그리고 셋째는 비폭력주의이다.<sup>11)</sup> 양심적 병역거부자들은 비폭력 평화주의를 따른다고 볼 수 있다. 양심적 병역거부를 찬성하는 사람들은 폭력적 상황에서 스스

다. 참고) 위의 책, 110.

9) 양심적 병역거부자, 즉 통지서를 받고 입영하지 않는 경우에는 병역법 88조의 사유에 의하여 민간법정에서 재판을 받아 민간 형무소에서 복역하였으나 양심적 집총거부자들은 군형법 44조의 항명죄 사유로 군사 법정에서 “항명죄”로 처벌받아 군 형무소에서 복역하게 된다. 오만규, “한국의 양심적 참전 거부자들과 그 기독교적 비판자들의 신학전통,” 『한국기독교신학논총 Vol. 26』 (한국기독교교회, 2002), 111-112.

10) 위의 책, 122.

11) 위의 책, 127.

로를 보호하기 위하여 무력행위를 연습하고 준비하기보다는 그들과 상대를 모두 보호할 수 있는 비폭력의 훈련과 체화를 통하여 폭력의 악순환을 막고 궁극적 평화에 다다르고자 노력하는 것이다.<sup>12)</sup> 여기에서 필자는 양심적 병역거부의 문제를 종교적 신념의 사안으로 다루는 것은 유보하고, “소수자의 인권”이라는 맥락에서 이 사안을 다루기 위하여 미국의 사례에 대하여 소개하고자 한다.<sup>13)</sup> 비록 타 국가의 사례이지만 미국의 양심적 병역거부자의 문제는 종교와 개인의 양심을 분리하여 보지 않고 같은 맥락에서 이해하였기 때문이다.

미국의 경우, 1940년에 발표한 “선택적 군사 훈련과 군사복무 시행령”에서는 굳이 양심적 병역 거부자가 교회 신도라는 것을 밝히지 않아도 되었고, 다양한 해석의 차이가 있는 “종교적 강령과 신념에 대한 이유”만으로도 개인이 전쟁에 참여하는 것을 반대할 수 있었다. 그러나 시간이 지나면서 기준의 해석이 점점 광범위하게 되었고, 이에 따른 탄원도 그 성격의 내용이 서로 다르게 되었다. 어떤 경우는 양심적 병역 거부를 개인의 “양심”의 문제로 본 반면, 다른 경우는 “신에 대한 신앙”의 문제로 보기도 하였다. 따라서 미 의회에서는 1948년 이러한 해석상의 분규를 해소하기 위하여 다음과 같이 조항을 내렸다. “양심적 병역 거부와 관련하여 종교적인 강령이나 신념은 인간적인 관계에서 파생되는 것보다 훨씬 월등한 신앙적 의무규정을 포함하는 지고의

12) 정중훈, “기독교윤리적 노점에서 본 양심적 병역거부의 논쟁과 대안 모색”, 『한국 기독교신학논총 Vol. 26』 (한국기독교학회, 2002), 199.

13) 현재 미국의 경우 병역은 지원제이지만, 18세가 된 모든 청년은, 법이 요구할 때 군사 징집을 수행하는 임무를 수행하는 민간 기관인, 대체 복무 제도에 등록할 것이 요구되고 있다. 병역 대체 복무법은 군사 징집을 허용한다. 법의 6(j)항은 “이 표제에 포함된 어느 것도, 종교적 훈련과 믿음을 이유로, 양심적으로 어떤 형태의 전쟁에도 참여함을 거부하는 사람에게, 미합중국 군대에서 전투 훈련 및 복무에 복종함을 요구하는 것으로 해석될 수 없다”고 선언하고 있다. 대체 복무는 징집이 있을 때 양심적 거부자들을 위하여 준비되어 있다. 이 내용은 1996년 9월에 공개된 인권과 병역에 관한 주제에 대하여 NISBC가 행한 포괄적인 조사의 결과들을 참고하였다. 인터넷 자료) [http://mizii.com/jesusi/focus/co/cows/ccw/Report\\_Americas.htm](http://mizii.com/jesusi/focus/co/cows/ccw/Report_Americas.htm).

존재(Supreme Being)와의 관계와 연관이 있는 것이지, 근본적으로 정치적이거나 사회적 혹은 철학적인 관점이나 또는 단순한 개인적인 도덕적 신념이 아니다”라고 규정한 것이다.<sup>14)</sup>

1965년 미국 정부를 상대로 한 소송 ‘미합중국 대 시거’(United States v. Seeger, 380 U. S. 163) 에서 대법원은 양심적 병역거부자에 대한 이전의 해석은 “단지 모든 종교를 포함하는 차원에서의 종교적 강령이나 신념이라는 것을 분명히 하려는 것”이었다고 보았다. 이 당시의 대법원 판결에 대하여 필자가 중요하게 생각하는 것은 하나님과 관련된 신앙이 무엇인지 시험(test)하여야 한다고 대법원이 본 점이다. 이 때의 대법원 판결은 “신실하고 의미가 있는 자신의 신앙이 그 당사자의 삶을 이끌며, 이것이 하나님을 믿는 정통신앙과 유사한 신념으로 인정되면, 그러한 사람은 확실히 병역의무 면제의 자격이 있다”고 보았다. 여기에서 사용된 “유사한 신념”에 대한 “시험”(test)이란 신념의 내용에 관한 것 뿐 만이 아니라, 개인의 삶 속에서 그 신념의 위치나 역할 혹은 기능에 대한 좀 더 구체적인 질문이 포함되어 있는 것이다.

1970년 웰쉬 대 미합중국 (Welsh v. United States, 398 U. S. 340 (1970)) 소송에서 대법원은 모든 전쟁에 대하여 양심적 병역 거부자에 해당하는 사람은 다음과 같은 법령해석에 의한 “종교적”인 항목에 해당하여야 한다고 했는데, “전쟁에 대한 반대는 양심적 병역 거부자가 무엇이 옳고 그른지에 대한 도덕적, 윤리적, 혹은 종교적인 신념으로부터 기원하는 것으로서 이러한 신념들은 전통적인 종교적 확신의 강한 토대에 근거한다”고 보았다. 또한 “만약에 개인의 양심이 순전히 윤리적이고 도덕적인 신념을 성실히 지키에도 불구하고 시점에 상관 없이 어느 형태의 전쟁에도 참여하는 것을 막는 양심의 의무로서 작용한다

14) 여기에 소개하는 내용은 다음의 책에서 인용하였다. James F. Childress, “Conscientious Objection to Military Service,” Robert K. Fullinwider (ed), *Conscripts and Volunteers: Military Requirements, Social Justice, and the All-Volunteer Force* (Rowman, 1983), 148 이하.

면 그러한 신념들은 그 개인의 삶에서 확실하게 전통적으로 종교적인 사람들에게서 볼 수 있는, 즉 하나님(God)을 믿는 신앙과 같은 동등한 위치를 차지하고 있다고 할 수 있다”는 것이다. 그러므로 그러한 개인의 신념은 그의 삶에 하나의 종교로서 기능하는 것이며, 그와 같은 사람은 전통적인 종교적 확신에 의하여 전쟁을 양심적으로 반대하는 사람으로 사료되는 바, 미국의 양심적 병역거부에 관한 법률 6(j) 조항의 종교적 양심적 거부자로 분류될 수 있다고 보았다. 여기에서 양심적 병역 거부자라는 조항은 도덕적, 윤리적, 혹은 종교적인 신념에 의하여 유발된 양심이 만일 그들이 전쟁 도구의 한 부분이 된다면, 더 이상 설 수도, 평화로울 수도 없는 사람들에게 병역을 면제하여 주는 것이다.

위의 미국 문헌이 우리에게 시사하여 주는 점은 “양심”과 “병역”의 문제를 처음에는 종교의 최고 원리인 하나님과 연관시킨 종교적 양심의 문제에 국한시켰다가 점차적으로 그 양심을 사회의 도덕과 윤리적인 틀 속에서 이해하고, 또한 병역거부자가 주장하는 전통적인 종교적 신앙체계와 사회의 신념체계가 어떻게 연관이 되는지 시험(test)을 하고, 또한 그것을 존중하여 주었다는 것이다. 따라서 필자가 중요하게 생각하는 것은 “양심적 병역 거부”에 대한 과제는 위의 사례와 같이 (1) 종교적 양심과 사회 윤리와 도덕성의 연관을 통하여 “양심적 병역 거부”의 문제를 개인의 사적인 문제로 보지 말고, 국가가 개인의 종교적 양심을 존중하여 주는 법 장치가 필요하다는 것과 (2) 동시에 종교적 신앙을 통한 병역의 문제를 개인의 양심에 맡기는 것이 아니라, 그가 속하여 있는 역사적 “전통”과 연결하여 해석하여야 한다는 것이다. 특히 “전통”의 해석이 중요한 이유는 병역의 문제와 양심의 문제는 당시 그 국가가 처하여 있는 “군사적” 성격과 깊게 연관이 되어 있다는 것이다. 따라서 한국의 양심적 병역거부자의 문제는 한국의 근대화 전통 속에서 “병역의 성격”이 어떻게 형성되어 왔는지를 물어야 하며, 아울러 국가의 전통 속에서 전쟁이나 집중에 대한 개인의 양심이 어떻

게 형성이 되었는지를 연관하여 보아야한다는 것이다.

한국 사회에서 양심적 병역거부의 문제는 바로 근대화에서 보편적인 범규범으로 넘어가는 과정에서 생긴 것으로 보아야 할 것이다. 그러나 문제는 병역의 문제를 국민의 자유와 복리라는 적극적 이념에 기초하지 않고, 국가 안보(national security)를 최고의 도덕으로 하는 부정적이고 방어적인 이념에 그 뿌리를 두고 있다는 것이다. 물론 한국의 사회는 근대 국가의 체제가 의미하는 개인주의와 민주주의의 요소가 없는 것은 아니지만, 봉건과 제국주의에 시달려 왔다. 특히 일제 36년의 압제와 한국 전쟁의 경험은 우리사회에서 병역 문제를 성숙한 법과 도덕의 차원에서 발전시켜야 하는 사안으로 보기 보다는 여전히 냉전 이데올로기를 이용한 지배체제의 희생물로 사용하여 온 경우가 많다는 것이다.

근대화 과정 중에 한국의 지배 체제는 국가보안법을 상징으로 근대적 법의 정신과는 거리가 먼 국가의 억압기구인 경찰과 군대가 사회 질서의 전면에 나서 지배집단의 이념과 도덕적 기반이 취약한 한국 사회를 지배하였고, 안보 국가를 이념으로 군사화 된 사회질서는 지배집단에게 절대 권력을 부여함으로써 오히려 지배계급의 도덕적 타락과 부패를 낳게 되었다.<sup>15)</sup> 지금까지 한국의 관료, 정치가, 대자본가들은 국민들에게 도덕적인 모범을 보여 왔기보다 오히려 그 반대로 도덕적 지탄의 대상이 되었다.

지금 한국사회를 들끓게 하는 병역비리는 그동안 국가기관의 도덕성이 어떻게 형성되었는지를 보여주는 단적인 예다. 그동안 고위 정치인과 경제인 자녀들, 연예인, 고액연봉의 프로선수들과 연관된 병역 비리가 끊임없이 나오는 이유는 병역과 관계된 한국 사회의 무규범적인 상황을 단적으로 나타내 주는 것이다. 물론 민주화 정부수립 이후, 이전보다 그 상황이 조금씩 개선되고 있는 것이 사실이지만, 병역의 문

15) 김동춘, 『근대의 그늘』 (당대, 2000), 108.

제가 터질 때 마다 결국 병역문제는 항상 가진 자의 문제였다는 것을 부정할 수 없을 것이다.

양심적 병역거부의 문제를 근대화 이후 한국사회를 지배하여 온 부패적 군사주의의 문제와 연관된 비리와 비교하면, 그 사안은 차라리 훨씬 윤리적이라고 할 수 있지 않을까? 건국 이래 양심적 병역거부의 문제로 감옥을 간 사람들이 1만 여명이 넘었다. 현재 감옥에 있는 사람들의 규모가 1,600여명에 달하며, 매년 600여명의 젊은이들이 병역거부로 감옥에 간다는 문제를 수치로 보면, 각종 병역특례나 공익근무요원 등으로 현역복무를 면제받는 20여만 명에 비하면, 지극히 미미한 것이다. 또한 양심적 병역거부의 문제가 단지 종교적인 이유에 국한되지 않고, 개인의 양심문제로 확대되는 현재, 양심적 병역거부의 문제를 종교적 이단시비의 문제로 보는 것도 너무 미시적인 시각이라고 여겨진다. 그렇다면 “양심적 병역 거부”와 연관된 한국사회의 문제는 “안보”문제이기도 하지만, 동시에 “국가 도덕”의 문제이기도 한 것이다. 따라서 이 사안은 “정의와 인권의 차원”에서 보아야 할 것이다.

#### 4. 정의와 인권, 그리고 윤리

한국 사회에서 “양심적 병역거부”의 문제는 전쟁과 관련된 인간 생명을 중시하는 개념, 즉 인권과 연관이 되어 있으며, 동시에 그 인권이 존중되어야 할 정의론과 깊은 관계가 있다. 이 인권과 정의론에 관한 개념들은 신학적으로나 정치철학적으로 다양한 해석이 있지만, 한국의 양심적 병역거부자의 문제와 연관하여 네 명의 학자들을 소개하고자 한다. 다양성과 동시에 독립성을 그 특징으로 하는 현대사회에서 과연 바람직한 인권의 개념들은 무엇이며, 그에 따른 윤리관들은 어떤

것이 있을까?

존 롤즈(John Rawls)에 의하면, 기본적인 인권은 어떤 근본적인 철학적 학설을 표현하는 것이 아니라, 도리어 정의의 공동선적인 개념에 의하여 인도되는 질서 있는 정치사회의 최저기준을 표현하는 것이다.<sup>16)</sup> 여기서 질서 있는 사회란 계층간 평화적이어야 하며, 영역 내에 사는 모든 사람들이 도덕적인 의무와 책임을 져야 하며, 동시에 기본적인 인권이 존중되는 정의론의 공동적인 구성이 필수적으로 선행되어야 한다.

롤즈의 정의론 출발은 원초 상태(original position)를 가정하는 것인데, 이 원초상태에서 사람들은 평등하고, 독립적이며, 자신의 정신적 육체적 특성에 대해서 모를 뿐만 아니라, 특히 미래에 형성될 사회에서 자신이 차지하게 될 지위(역할, 이익, 향유수준)에 대해 모른다고 전제 된다. 즉, 소위 무지의 베일(veil of ignorance)을 상징하는 것이다. 롤즈가 주장하는 정의관에 있어서 평등한 원초적 입장(original position)이라는 것은 전통적인 사회 계약론에 있어서 자연 상태(state of nature)에 해당한다. 이 원초적 입장은 역사상 실재했던 상태로 생각해서는 안 될 뿐 아니라, 더욱이 문화적 원시 상태로 생각해서도 안 된다. 그것은 일정한 정의관에 이르게 규정된 순수한 가상적 상황으로 이해되며 사람들이 함께 선택하게 될 가장 일반적인 것들 중의 하나로 시작된다.<sup>17)</sup> 그것은 제도들에 관한 그 후의 모든 비판과 개혁을 규제하게 될 정의관의 제 1원칙들을 선택하는 것으로부터 시작되며, 일단 정의관이 선택된 다음에는 그에 따라서 헌법이 선택되고 입법기관이 선택되는데, 이러한 것들은 모두 이미 처음에 합의된 원칙들에 따라서 이루어진다.<sup>18)</sup>

16) Steven Lukes et al, *On Human Rights*, 『현대사상과 인권』 (사람생각, 2000), 17.

17) John Rawls, 『사회 정의론』 (황경식 역, 서광사, 1977), 33.

18) 위의 책, 34.

롤즈의 정의관이 갖는 또 하나의 특징은 원초적 상황의 당사자들이 상호 무관심한 합리성(mutually disinterested rationality)을 가지게 되는데, 이러한 가정은 원초적 입장에 있는 자는 가능한 한 자신의 목적 체계를 증진시켜 주는 원칙들을 받아들이고자 한다는 것이다. 그들은 가장 높은 지수의 사회적 기본 가치를 스스로 얻고자 하는데, 왜냐하면 그것은 그로 하여금 내용에 상관없이 그들이 선이라고 생각하는 것을 가장 효과적으로 증진시켜 줄 것이기 때문이다. 따라서 당사자들은 상호간에 이익을 주려고 하거나 손상을 끼치려 하지도 않으며, 그들은 애정이나 증오에 의해서 마음이 흔들리지도 않는 것이다.<sup>19)</sup> 그렇다고 해서 당사자들이 이기주의자들, 즉 재산이나 특혜, 지배권 등 특정 종류에 관심만 갖는 개인들임을 뜻하는 것은 아니며, 단지 그들은 서로 타인의 이해관계에는 관심이 없는 것으로 생각되어지는 것이다.

롤즈가 주장하려는 것은 원초적 입장에서 사람들은 다음과 같은 두 개의 상이한 원칙을 채택하리라는 것이다. 첫 번째 원칙은 기본적인 권리와 의무의 할당에 있어 평등을 요구하는 것이며, 반면에 두 번째 원칙은 사회적·경제적 불평등, 예를 들면 재산과 권력의 불평등을 허용하되 그것이 모든 사람, 그 중에서도 특히 사회의 최소 수혜자에게 그 불평등을 보상할 만한 이득을 가져오는 경우에만 정당한 것임을 내세우는 것이다.<sup>20)</sup>

이와 같은 원초적 입장(original position)이 성립되면, 성원 간에 도달된 기본적 합의가 공정함을 보장하기에 적절한 최초의 원상(status quo)이 형성되는 것이다. 바로 이러한 사실 때문에 공정으로서의 정의라는 명칭이 생겨난 것이다. 따라서 원초적 입장이 결정되고 나면, 첫 단계로서 사회의 기본 구조는 가장 기본적인 가치들(일차적 선(善): primary goods), 즉 합리적인 사람이면 누구나 갖고자 하는 것들을 분배한

19) 위의 책, 163.

20) 위의 책, 36.



다고 가정을 할 수 있게 되는 것이다.<sup>21)</sup>

원초적 입장에서의 선택은 무지의 베일로 인하여 불확정한 상황에서의 선택이 되는데, 이때에는 무지의 베일을 쓴 당사자들은 자신이 어떤 처지에 있는지 알 수 없으므로, 사회 성원들 간에 불평등을 인정하더라도 가장 불리한 사람이 가능한 한 이익을 많이 보는 불평등을 선택할 것을 예측하는 최소 극대화의 원리가 작용하게 된다. 또한 무지의 베일 속에서 미래에 대한 비관적 전망을 할 수도 있으므로, 당사자들은 신중하고 보수적으로 선택할 것이라는 예측이 가능하다. 따라서 롤즈의 정의론은 평등의 원칙에서 시작하여 필요한 경우에만 차등될 수 있도록 하는 차등의 원칙이 적용되는 것이다. 즉 무지의 베일을 통해서 최소 극대화의 원칙을 달성하게 되는 것이다.

롤즈는 공정으로서의 정의의 이념뿐만이 아니라, 더 자유주의적인

---

21) 위의 책, 83. 첫째로 모든 원칙은 일반적(*general*)이어야 한다. 즉 그 원칙은 고유명사나 특정한 설명이 감추어진 것임을 직감적으로 알게 되는 말을 사용하지 않고는 정식화될 수 있어야 한다. 두 번째로 원칙들은 그 적용에 있어서 보편적(*universal*)이어야 한다. 그것은 모든 사람에게 그들이 도덕적인 존재임으로 해서 적용되어야 한다. 그래서 나는 각자가 이 원칙들을 이해하고 그것들을 일의 분별에 이용할 수 있다고 생각한다. 세 번째 조건은 공지성(*publicity*)이라는 것으로서 이는 계약론적인 입장으로부터 자연히 생겨난다. 당사자들은 자기들이 공공적 정의관을 위한 원칙들을 선택하고 있다는 것을 생각한다. 그들은 생각하기를 모든 사람들은 이러한 원칙들에 관해서 만일 그 원칙을 받아들임이 합의의 결과인 경우에, 그들이 알게 될 모든 것을 다 알게 되리라는 것이다. 또 하나의 조건은 정당성의 개념이란 상충하는 요구들의 서열(*ordering*)을 정해 주어야 한다는 것이다. 이러한 요구 조건은 정당성 원칙의 역할이 대립적인 요구를 조정하는 것이라는 사실로부터 바로 생겨난다. 그러나 순위를 매김에 있어 무엇이 중요한가를 결정하는 데는 난점이 있다. 정의관이 완벽하여 있을 수 있는 모든 요구의 순위를 정할 수 있는 것이 바람직한 것임은 분명하다. 다섯 번째의 마지막 조건은 최종성(*finality*)이라는 조건이다. 당사자들은 원칙들의 체계를 실생활의 판단에 있어서 최종적인 것으로 평가하게 된다. 요구들을 뒷받침할 논증이 도입하게 될 더 이상의 고차적인 기준이란 없으며, 그러한 원칙들로부터 성공적으로 추리된 것이 결정적인 것이 된다. 만일 우리가 모든 덕목들에 대한 원칙들을 가진 충분히 일반적인 이론에 의해서 생각할 수 있다면, 이러한 이론은 적절한 고려 사항들이나 그것의 적합한 비중 일체를 명시해 줄 것이며, 그 요구 조건은 결정적인 것이다. 그것은 법이나 관습, 사회의 규칙 일반의 요구를 능가한다. 같은 책, 150-153.

정의관으로부터 만민법이 어떻게 전개될 수 있는지 설명하면서, 인권의 역할에 대하여 강조하고 있는데, 만민법이란 국제법 및 그 실제관계에서 적용되는 원리와 규칙들에 적용되는 올바름과 정의에 관한 정치적 관념을 말한다.<sup>22)</sup> 롤즈는 인권의 문제를 인간 본성에 대한 철학적인 개념, 즉 인간의 특정한 도덕적, 지적 능력을 보유하고 있어 당연히 인권에 대한 권한을 주장할 수 있는 도덕적 원리가 아니라고 보았다. 그는 기본적 인권이란 정의로운 국제 정치 사회의 정규 구성원이 되는 모든 국가들이 질서 정연한 정치적 제도들을 갖추기 위한 최소한의 기준을 뜻하는 것으로 보았다.<sup>23)</sup> 전 세계에 걸쳐 인권에 대한 조직적인 침해는 심각한 문제이지만, 최소한도의 기준을 뜻하기 때문에, 그에 요구되는 조건들은 아주 약하게 될 수밖에 없다. 그렇지만 한 사회의 법체계 안에서 공통 선을 추구하기 위하여 그 구성원들 모두의 도덕적 의무와 책무를 부과하는 법관 및 공무원들이 “생명과 안전의 권리, 개인적 재산에 관한 권리, 법의 지배의 기본적 원칙들, 양심의 자유, 결사의 자유, 그리고 이민의 권리와 같은 기본적 권리들”을 지지할 수 있다면, 인권이 보장되는 사회일 것이다.<sup>24)</sup> 그러나 여기서 요구되는 것은 다만 개인들이 자신들의 도덕적 의무와 책무를 인식하고, 그에 따라 행위 하는 한 사회의 협동적인 구성원들이 먼저 되어야 하는 전제가 있다. 즉 개인의 권리란 각 개인들이 속한 단체에서의 의무를 제대로 수행케 하는 의무를 가진 의무 수행의 권리를 먼저 준수하여야 한다는 것이다.

따라서 인권은 한 사회가 정의로운 국제사회의 정당한 자격을 얻기 위한 외부적 경계로서 인권은 한 체제의 정당성과 그 법질서의 타당성의 필요조건이고, 인권이 지켜지고 있다면, 다른 국가들에 의한 어

22) The Oxford Amnesty Lectures 1993, *On Human Rights*, 『현대사상과 인권』 (사람생각, 2000), 54.

23) 위의 책, 90.

24) 위의 책, 90.

면 강제적 개입, 예컨대 경제적 제재나 군사적 강제를 거부할 수 있고, 국제사회의 다원주의에 대하여 한계를 설정한다고 볼지는 보았다.<sup>25)</sup> 그러나 볼즈는 이와 같은 인권이 이상적으로 지켜지는 국가도 있지만, 그렇지 못한 열악한 조건들에 처하여 있는 국가들도 있음을 가정하고 있다. 열악한 조건이란 질서정연한 사회를 가능케 하는 정치, 문화적인 전통들, 인적 자원과 지식, 그리고 물질적이며 기술적인 자원들을 결여한 사회들이 처한 상황을 말하는 것이다.<sup>26)</sup> 그런 상황에 있는 국가들은 물론 궁극적으로 질서정연한 사회를 가능케 하는 상태로 상승되거나, 또는 그로 향해 나아가도록 도움을 받아야만 하는데, 볼즈는 차등의 원칙이 비록 국내적인 사회에서 국내적 정의를 위하여서는 합당하지만, 국제사회에서의 열악한 조건들의 일반적인 문제를 다루는 데에는 적합한 방식이 될 수 없음을 가정하고 있다.<sup>27)</sup>

25) 위의 책, 93.

26) 위의 책, 97.

27) 참고로 양심적 병역거부 위에서 살펴본 바와 같이, 유엔 인권위원회의 1998년 77호 결의나 유럽이사회 집행위원회의 1987년 결의 및 유럽의회의 1983년, 1989년, 1993년, 1994년 각 결의 등을 통하여 양심적 병역거부권이 개인의 권리이며 이미 군복무를 하고 있는 사람도 양심적 병역거부권이 있어 국가가 이들을 구금하거나 형벌을 받도록 하여서는 안 되고, 경제·사회·문화·시민 또는 정치적 권리 등의 측면에서 차별해서는 안 되며, 징병제를 채택하고 있는 국가에 대하여는 공익적이고 형벌적 성격이 아닌, 비전투적 성격의 대체복무제를 도입하는 등의 국제적 규범이 존재하고 있음을 알 수 있다. 따라서 양심적 병역거부권이 B규약 제18조 등에 의거 인정되는 국제적 규범으로서 국제적으로 인정되는 주관적 권리나 인권인데, 우리나라도 1990. 4. 10. B규약에 가입하였으므로 결국 우리나라는 B규약 가입 이후에는 조약체약국으로서 위와 같은 국제규범을 계속하여 위반하였거나 이행하지 않은 것이 된다. 그러나 국제 인권위원회의 결의사항 중 고문방지 결의 등 이미 국제관습법상 강행법규로 인식되는 규범에 대하여는 체약국 내지 그 결의 위반국에는 이를 위반한 책임이 문제될 수 있으나, 일반적인 결의 사항에 대하여는 그 결의가 강제력이 없고, 단지 체약국에 권고를 할 수 있을 뿐으로, 위반국에 입국해서 증언을 청취하는 등의 권한도 없다. 먼저 각국이 국제조약을 포함한 국제법을 자국의 법원에서 적용하는 것이 가능한지 여부에 관하여는 먼저 각 국가마다 국제법에 대한 국내법상 지위와 실행이 다르고, 특히 개인이 국내법원에 국제법 위반을 근거로 권리구제를 청구할 수 있는가 여부도 각국마다 다르기 때문에, 일률적으로 말하기는 어렵다. 참고자료) 이재창, “양심적 병역거부에 관한 국제규범적 차원에서의 접근” (<http://bahai.com.ne.kr>).

롤즈의 정의론을 “양심적 병역거부”에 적용하면, 병역과 관계한 주체란 외부로부터 고립된 각자만의 양심 안에서 자유롭게 행위 하는 주체, 즉 자유로운 주체라기보다는 각자의 영역을 관할하되, 그 관할의 자유와 권리에 수반되는 책임과 의무를 다해야 하는 주체, 즉 자율적인 주체가 됨을 전제한다. 그리고 병역에 관한 개인의 원초적 입장은 성원 간 합의된 그 어떤 원칙도 정의로운 것이 되게끔 하는 공정한 절차를 설정하기 위한 것이다. 이러한 공정한 절차를 통하여 병역의 목적은 순수 절차적 정의를 유도하여 낼 것이다. 병역문제를 통하여 성원 간 불화하게 하는 사회적 여건을 정의롭게 하고, 또한 그들 자신에게 유리하게 하도록 유혹하는 특수한 우연성의 결과들을 무효화시켜야지만, 병역의 문제는 해결될 수 있을 것이다. 따라서 이러한 결과를 얻으려면, 당사자들이 무지의 베일(veil of ignorance) 속에 있어야 한다는 롤즈의 정의론은 양심적 병역에 관한 이론적인 접근으로서 좋은 출발점이 될 수 있다.

그러나 양심적 병역의 문제를 롤즈가 해석하는 인권과 연결하여 보면, 병역의 문제는 국가마다 상이한 해석이 가능하게 되는 것을 알 수 있다. 물론 롤즈가 생각하는 인권이 지켜지는 이상적인 국가들은 서구의 경우가 되겠지만, 문화와 가치체계가 다른 한국의 경우는 그 인권의 기준 자체가 달라지게 된다. 여기서 우리는 두 가지의 문제에 직면하게 되는데, 첫째, 양심적 병역거부의 문제는 자칫 국제적 인권 해석을 수용하기 보다는 개별 국가의 법 안에서 차별적으로 해석될 수 있으며, 둘째, 그러한 가능성이 개별 국가의 자율성을 보장하여 줄 수도 있지만, 동시에 사안에 따라서 인권에 관한 세계화의 추세에 후진을 면치 못하게 될 수도 있는 것이다. 따라서 롤즈의 원초적 입장이 간과하고 있는 다원적 상황에 대한 해석이 보충이 되어야 할 필요성이 드러나게 된다.

마이클 월쩌(Micahel Waltzer)는 정의의 원칙을 세움에 있어서, 롤즈

의 원초적 입장이 간과하는 다원주의적인 상황이 무엇인지에 대하여 관심을 가지고 있다. 즉 상이한 사회적 가치들은 상이한 근거와 상이한 절차에 맞게 상이한 주체에 의해 분배되어야 한다는 것이 월쩌의 입장이다. 이러한 모든 차이는 사회적 가치들, 그 자체에 대해 서로 다른 주체들이 서로 상이한 방식으로 이해하기 때문에 나타난다. 그리고 이러한 상이한 이해들은 역사적이고 문화적인 특수성의 필연적 산물이다.<sup>28)</sup>

월쩌에 따르면 가치들은 어떤 일반 원칙에 따라 그 가치들을 자신들이 원하는 식으로 처분하고자 하는 분배 주체들의 수중에 그저 등장하는 것이 아니라, 그와는 달리 그 고유한 의미를 지닌 가치들은 바로 그 고유한 의미 때문에 제반 사회적 관계의 핵심적인 매개물로서 가치들은 사람들의 수중에 들어가기 전에 먼저 그들의 마음으로 들어간다고 전제한다.<sup>29)</sup> 따라서 자율성이라는 것은 엄밀하게 말하여 사회적 의

28) Michael Walzer, 『정의와 다원적 평등』(정원섭 외 역, 철학과 현실사, 1999), 34.

29) 위의 책, 35. 분배적 정의의 원칙에 대한 월쩌의 분석은 다음과 같다. 1) 분배적 정의와 관련된 가치들은 사회적 가치들이다. 가치들이 사회적 맥락과는 무관하게 그 자체로 평가되지는 않는다. 또 그럴 수도 없다. 나는 사회적 가치가 아닌 다른 어떤 종류의 가치들이 있는지에 대해서 알지 못한다. 이 문제는 열린 문제로 남겨두고자 한다. 2) 사람들은 그들이 사회적 가치들을 구상하고 창출하며 소유하고 또한 채택하는 바로 그 방식 때문에 구체적인 정체성을 갖는다. 3) 모든 도덕적 물질적 세계에서 통용될 수 있는 기본적 가치들의 집합을 단 하나로 구상하는 것은 전혀 불가능하다. 설사 기본적 가치들의 단일한 집합을 구상했다 할지라도, 그것은 너무나도 추상적인 견지에서 구성되었기 때문에, 개별적인 분배를 고려하는 과정에서는 무용지물이 되고 말 것이다. 심지어 생필품 분야조차도, 만일 우리가 물질적 필수품들뿐만 아니라, 도덕적 필수품들을 고려한다면 매우 광범위하며, 그 각각의 우선순위 역시 매우 상이하다. 4) 그러나 가치들의 이동을 결정하는 것은 그 가치들의 의미이다. 분배의 기준 및 제도들은 그 자체로서의 가치(즉 사회적 의미와 무관하게 의미 있는 가치)에 대해 본원적인 것이 아니라, 사회적 가치에 대해 본원적이다. 우리가 가치가 무엇인지를 이해한다면, 즉 어떤 가치를 좋은 것으로 받아들이는 사람들에게 그 가치가 무엇을 의미하는지에 대해 이해한다면, 우리는 그 가치가 분배되는 방식, 그 가치를 분배하는 주체, 그리고 그 가치를 분배하는 근거들을 이해하게 된다. 모든 분배는 해당 가치의 사회적 의미에 따라 정의로울 수도 있고, 그렇지 못할 수도 있다. 이것이 정당화의 원칙(a principle of legitimation)이며, 또한 비판적 원칙(a critical principle)이다. 5) 사회적 의미들은 그 특성상 역사적이다. 또한 분배가

미와 공유된 가치들의 문제이다. 그리고 바로 그 가치는 이를 소유한 자들의 힘과 그들 간의 결속을 통해 계속 소중한 것으로 간주되며, 이 때 그 가치는 종종 지배의 형태를 띠게 될 수도 있다. 아울러 지배는 지배 그 자체의 논리에 따라 사회적 가치들의 의미를 형성하는 것이고, 예를 들어 독점은 지배적인 사회적 가치들을 부당하게 이용하기 위해 사회적 가치들을 소유, 혹은 통제하는 식으로 발전이 될 수 있다.<sup>30)</sup>

월쨌는 정치권력을 제한하는 길은 정치권력을 광범위하게 분배하는 것이라고 보고 있다. 그는 민주 정부의 심각한 위험은 사회에 대규모로 거듭하여 등장하는 다양한 독점, 즉 부호(富豪), 관료, 전문 기술 관료(technocrat), 엘리트 관료(meritocrat) 등이며, 이들의 사회적 영향력에 대처하기 힘들 정도로 국가가 허약해질 수 있다는 점을 우려하고 있다. 이론상으로 볼 때, 정치권력은 민주주의에서 지배적 가치이며, 시민들이 선택하는 방식으로 언제든지 전환될 수 있는 것 같지만, 실제로는 그렇지 않다는 것이다.<sup>31)</sup> 따라서 월쨌는 어떤 특정한 분배적 이익을 보장하지 않는 자유 교환을 강조하는데, 자유 교환이 일반적인 기준은 아니지만, 개별적인 사회적 가치들에 대한 조심스러운 분석을 통해서 자유 교환이 작동하는 경계선들을 한정할 수 있다고 보았다. 아울러 자유 교환과 마찬가지로 개인에게 돌아가는 응분의 몫 역시 개방적이면서 다원주의적인 되어야 한다고 월쨌는 강조하며, 모든 응분

---

그 자체와 정의로운 분배 및 부정의 한 분배의 개념은 시간이 지남에 따라 변화한다. 분명 일부의 핵심적인 가치들(가령 공직, 혹은 처벌)은 시공의 경계들을 넘어서서 재연되는 규범적인 구조를 가지고 있는 것처럼 생각될 수 있는 특징을 가지고 있다. 물론 모든 경계선을 넘어서는 것은 아니다. 6) 의미들이 서로 뚜렷이 구분될 때, 다양한 분배들은 자율적이어야만 한다. 모든 사회적 가치들, 혹은 가치들의 모든 집합은 말 그대로 그 고유한 분배 영역을 구성한다. 그리고 그 분배 영역에서는 오직 특정한 기준과 제도들만이 적절하다. 돈은 성직의 영역에서는 부적절하며, 이것은 다른 영역으로부터의 침해이다. 통상적인 의미에서 시장이 이해된다면, 경건성이나 신앙심이 시장에서 특별한 역할을 해서는 안 된다. 같은 책, 35-41.

30) 위의 책, 42.

31) 위의 책, 50.

의 몫에 대한 보상과 처벌에 대해 아주 민감하게 대처하여야 할 것을 제안한다.

그는 또한 “각자에게 그들의 필요에 따라”라는 구절은 “각자로부터 그들의 능력에 따라”라는 어구로 바꾸어, 응분의 몫은 개인들의 자질에 따라 분배해야 한다는 것을 주장한다.<sup>32)</sup> 여기서 각자가 원하는 필요는 특정한 영역을 산출하는데, 예를 들어 빈곤한 사회에서는 상당한 정도의 사회적 부가 이 영역으로 들어오게 되는 것처럼, 필요 그 자체가 적절한 분배 원칙이 될 수 있다고 월찌는 보고 있다. 물론 일상생활에서 등장하는 엄청나게 다양한 가치들이 전제될 경우, 설사 매우 낮은 경제적 수준에 있는 사회에서조차도 필요와 더불어 항상 상이한 분배 기준들이 작동될 수 있음을 전제하면서, 필요가 요구되는 영역과 상이한 기준들이 적용되는 영역을 구분하는 경계들을 항상 염두에 두어야 한다고 월찌는 주장한다.<sup>33)</sup>

어떠한 사회적 가치도 모든 가치들을 완벽하게 지배하지는 못하며, 그 어떤 독점도 결코 완벽할 수는 없다는 월찌의 주장은 그의 이론을 양심적 병역거부의 문제와 연관하여 보면, 훨씬 문제 해결의 가능성이 많아 보인다. 사회의 그 어떤 지배적 가치라고 할지라도 언제나 권력에 의하여 이용당할 수 있기 때문에, 각 가치들은 항상 공공 목적들을 위한 것으로 발전되어야 하며, 무엇보다도 올바른 공유 형식과 분배 형식, 그리고 교환 형식에 관한 실질적인 사회 제도들이 먼저 구성되어야 한다는 월찌의 주장은 한국 사회 병역의 문제에 적용하면, 훨씬 설득력이 있어 보인다.<sup>34)</sup>

32) 위의 책, 64.

33) 위의 책, 65.

34) 위의 책, 43. 월찌는 지배적 가치가 올바르게 분배되기 위한 전제 조건으로 다음과 같은 것을 제안한다. 1) 지배적 가치는, 그것이 무엇이건 상관없이 평등하게(혹은 적어도 더욱 광범위하게) 공유될 수 있도록 재분배되어야만 한다는 주장. 이 주장은 독점이 부정의 하다는 주장으로 귀착된다. 2) 모든 사회적 가치들을 자율적으로 분배할 수 있는 길이 열려 있어야만 한다는 주장. 이 주장은 지배가 부정의하다는 주

현재 한국사회가 이전보다 민주화로 나아간다는 주장에 어느 정도 무게 중심을 실어 줄 수 있지만, 위에서도 살펴보았듯이 문제는 한국사회가 전통사회의 도덕률이 보편적인 범규범의 도덕률로 성숙되기 이전에 일제 식민지화와 한국 전쟁으로 말미암아 소수의 양심적 병역 거부자에 대한 법의 적용은 아직도 “국가안보”라는 거대 담론에 지배당하고 있다고 여겨진다. 물론 “국가안보”는 당 국가에 속한 국민들의 안전을 보장하는 것으로서 개인의 자유에 앞서는 신성한 도덕적 체계를 부정할 수는 없다. 동시에 국가의 구성요소로서 주권과 국민, 그리고 영토를 필수적인 요소로 전제하는 한, 영토를 지키는 병역의 의무는 신성시 되어야 한다는 데에 이견이 있을 수 없다.

그러나 이제 한국 사회 내 현재의 민주화 과정 중에 국가 안보에 대한 국민들의 다양한 시각도 존중하여 주어야 할 것이다. 안보를 “국외적 위협으로부터의 안보”와 “국내적 위협으로부터의 안보”로 나누어 생각할 때, 전자에 대하여는 이의가 없지만, 전자의 명목으로 많은 경우 후자를 이용하여 온 것이 한국 근대화 과정 중에 나타난 “안보 이데올로기”였음을 부정할 수 없기 때문이다. 예를 들어 한국의 “국가보안법”은 과거에 민주화를 열망하는 반체제인사들을 무자비하게 탄압 하였으며, 또한 민주화운동을 유혈진압으로 이용당하기도 하였다. 같은 맥락에서 양심적 병역거부의 문제는 국외적 위협으로부터의 국가 안보의 문제를 전면 부정하는 것이라기보다는 안보에 대하여 개인의 자유와 존엄성을 인정하여 달라진 한국사회 민주화의 바램과 무관하지 않은 것이다. 또한 양심적 병역거부는 바로 병역 문제에 은폐된 폭력과 비인간성에 대한 균의 변화를 촉구하는 것과는 무관하지 않은 것이다. 필자의 견해로는 한국사회가 보다 민주적인 사회로 이행하려

---

장으로 귀결된다. 3) 새로운 집단이 독점하고 있는 새로운 가치가 현재의 지배적인 가치를 대체해야만 한다는 주장. 이 주장은 지배 및 독점의 현존 형태가 부정의 하다는 주장으로 귀착된다. 같은 책, 45.



면, 이제 다양한 국민들의 생각을 수용하는 정치적 감각이 있어야 한다는 것이다.

리차드 로티(Richard Rorty)는 인권을 개인적 사안으로 보지 않고, 개인과 그가 속하여 있는 공동체가 함께 연대하는 “인권문화”의 문제로 보았다.<sup>35)</sup> 인권이 문화적으로 형성이 되면, 사회는 도덕 공동체의 성숙한 모습을 보여 줄 수 있을 것이다. 로티는 인간이 다른 동물과 구별되는 특징이 있다면, 그것은 “더 많이 서로에 대하여 느끼는 점”이라고 주장한다. 따라서 그는 역사적으로 이성을 중시하고, 직관에서 추론한 도덕적 정당성에 집착하기 보다는 개인의 감정을 배려하는 “감정교육”에 많은 관심을 가져야 한다고 보고 있다. 계몽주의적 유토피아 이긴 하지만, 서로에 대하여 선량하고 관용적이며 서로를 존중하여주는 인권문화가 어떤 도덕법의 복종보다 미래 사회의 대안이 된다고 본 로티의 생각에 귀 기울일 필요가 있다. 군사문화가 배태하고 있는 획일적이고 상하 계급적인 신분의 차이에서 발생하는 인권 유린의 문제는 바로 한국 사회에 “인권문화”의 정착이 시급하다는 결론에 이르게 된다.

넬 나딩스(Nel Noddings)는 사람이 윤리적으로 행동할 수 있는 도덕성의 원칙을 감정에서 찾았는데, 그 감정은 자연적인 배려(natural caring)에서 윤리적인 배려(ethical caring)로 감정이 전이된다고 보았고, 이것은 본능적(instinctive)인 것이 아니라, 생래적(innate)이라고 보았다.<sup>36)</sup> 여기에서 배려는 이성에서 추론한 의무를 전제로 하지 않고, 자연적으로 남을 배려하고 싶다는 감정에서 남을 배려하는 것이다. 나딩스는 이러한 자연스러운 감정을 윤리적인 이상으로 보았는데, 이러한 이상

35) Steven Lukes et al, *On Human Rights*, 『현대사상과 인권』 (사람생각, 2000), 150.

36) Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education* (California: University of California Press, 1986), 79-83. 이 글에 소개되는 Nel Noddings에 대한 해석의 일부는 정윤경의 “나딩스의 배려윤리와 도덕교육”이라는 비 출판 자료를 참고하였다.

은 추상에 의하여 얻어지는 것이 아니며, 그렇다고 한번에 완성되는 것이 아닌 끊임없이 이루어지는 것이다. 서로 간에 오고 가는 배려의 감응을 통하여 배려의 기억은 강화되고, 윤리를 실현하여 나가는 근원적인 힘이 될 수 있다고 보았다.<sup>37)</sup>

나딩스의 배려의 윤리는 사실 기독교의 황금율과 유사하다고 할 수 있다. “모든 사람이 배려를 받고 싶어 한다”라는 인간의 자연적인 감성을 윤리적인 차원으로 끌어올려 관계적 자아로서의 윤리적 배려를 요청하는 것이다. 그래서 그는 이러한 윤리를 실용주의적 자연주의(pragmatic naturalism)라고 불렀다.<sup>38)</sup> 배려의 목적은 서로 다른 사람들이 각자의 고유한 타자성을 발휘하여 더 나은 자기(the better self)가 될 수 있도록 동기부여를 하는 것이며, 타자성을 인정하는 원칙은 같음에 집착하지 않고 다름을 수용할 수 있도록 이해의 폭을 넓혀가는 것이다. 타자를 있는 그대로의 모습으로 존중하며 타자성을 인정하는 공동체를 지향할 때 윤리가 가능하다고 본 것이다.<sup>39)</sup>

우리에게 펼쳐지는 다양한 상황과 맥락에서 동일한 목소리에 집착하지 않고, 다름과 타자의 고유성을 중시하는 나딩스의 배려의 윤리는 타자에 대한 보다 구체적인 관심과 상호 간의 공감을 통한 공존의 방식으로 나아가고 있다. 병역의 문제에 “안보”라는 획일적인 잣대를 적용하기보다 각자의 타자성이 사회 안에서 보다 능동적으로 발휘될 수 있도록 인간과 인간의 관계를 배려의 차원에서 지향하는 도덕성이 절실히 필요한 시대에 우리는 살고 있는 것이다. 따라서 양심적 병역거부에 대한 해결 방안으로서 군에 입대한 후 징총을 거부하는 경우나 입영자체를 거부하는 경우에도 배려가 필요하다고 본다. 입대한 후 징총을 거부하여 군 형법의 항명죄가 적용되는 병역거부자들의 경우에

37) 위의 책, 49-50.

38) Nel Noddings, *Care and Moral Education* (New York: Routledge, 1995), 145.

39) Nel Noddings, *Philosophy of Education* (USA: Westview Press, 1995), 195.

는 이들을 무장시키지 말고, 군대 내 다양한 형태로 군복무를 할 수 있는 기회를 줄 수 있으며, 입영 자체를 불응하여 병역법의 입영 기피죄가 적용되는 이들에게는 대체복무제의 기회를 줄 수 있을 것이다.

## 5. 나가는 말

한반도를 둘러싼 국제정세는 남북문제 뿐만이 아니라, 최근 중국이 한국의 역사 주권에 대한 심각한 도전인 고구려사 왜곡의 문제와 일본과의 독도분쟁 등으로 점점 심각하여져 가고 있다. 동북아정책에 대한 국가의 주권을 세워야 할 과제가 험난하고, 한편 세계화에 부응하여 우리는 국제 경쟁력을 갖추어야 할 뿐 아니라, 시장 개방화의 거센 도전을 이겨내야 한다. 위와 같이 변화하는 국제 정세 속에서 “양심적 병역거부”문제는 이중적인 과제를 안겨 주고 있다. 하나는 “휴전”이래 북한과 대치하고 있는 현 상황에서 “평화통일”을 이루어내야 하는 민중사적인 요구 속에서 중국과 일본과 연관한 동북아 패권전략에 “국토영역”의 안보 문제가 그 어느 때 보다 중요한 사안으로 떠오르고 있다는 점과 다른 하나는 “세계화”에 부응하는 “인권”의 문제를 국제적 코드 수준으로 끌어올려야 한다는 점이다.<sup>40)</sup>

40) 1997년 유엔 사무총장은 양심적 병역거부권에 관한 각국의 현황에 대하여, 징병제의 실시유무, 양심적 병역거부권의 인정유무, 대체복무형태의 인정유무 등을 구별요소로 하여 보고서를 작성하였다. 위 보고서에 의하면, 1997년 현재 징병제가 없는 국가는 영국, 미국, 일본 등을 비롯하여 69개국이고, 징병제가 있으나 군복무는 원칙적으로 임의적인 나라는 아르헨티나, 인도네시아 등 13개국이며, 징병제가 있으나 실시되지 않는 국가로는 엘살바도르와 나미비아의 2개국이다. 징병제가 있으나 양심적 병역거부자에게 대체복사, 또는 군에서의 비무장복무를 인정하는 국가로는 독일, 덴마크, 프랑스, 오스트리아, 이탈리아, 스페인, 포르투갈, 노르웨이, 스페인, 핀란드, 라트비아, 리투아니아, 벨라루스, 불가리아, 슬로바키아, 슬로베니아, 우크라이나, 에스토니아, 폴란드, 체코공화국, 헝가리, 케이프 베르드, 사이프러스 등

이러한 복잡한 정치적 상황 속에서 양심적 병역 거부의 문제를 해결하기 위하여는 전쟁을 전제하는 전쟁정당론을 절대화하는 우를 범하여서도 안 되고, 전쟁이 없는 평화주의만 고집하여서도 안 될 것이다. 양심적 병역거부에 대한 문제는 “거부”를 재가하는 개인의 “양심”에 달려 있는 것이 아니라, “양심”을 가지고 있는 인간 자신에 대한 “비판”과 그 자신이 속하여 있는 역사와 전통을 바로 해석하는 “역사적 인식”과 그 전통 속에 담겨져 있는 “가치를 존중하며 지키는 책임의식”을 통하여 해결될 수 있을 것이다. 병역에 관한 양심은 역사 속에서 형성되는 구체적인 현실과 관련된 것이지, 개인적인 신념을 통한 “상상”은 아니라고 생각한다. 따라서 병역은 우리가 경험하는 전쟁이라는 현실의 군사적 상황과 연관이 되어 있으며, 이 군사적 상황을 수동적이든 적극적이든 수용하여야만 되는 사회적 가치와 윤리가 바로 병역의 이면에 정신적인 기제로 자리 잡고 있다는 것을 인정하여야 할 것이다.

그러나 우리 사회 “병역”이라는 사안에 대한 “차이”의 문제는 더 이상 “차별”로 이어져서는 안 될 것이다. “안보”라는 동질 개념으로 병역의 문제를 고착화 하는 한, 한국 사회 속에 차이로 존재하는 소수자는 폭력적인 배척과 차별을 받게 되며, 제거의 대상이 될 것이다.<sup>41)</sup> 차이가 있는 타자를 존중하기 위하여 우리는 타자에 대한 감수성의 회

---

25개국이다. 위 국가들에 있어서 대체복무의 내용은 구제활동, 환자수송, 소방업무, 장애인을 위한 봉사, 환경미화, 농업, 난민보호, 청소년보호센터 근무, 문화유산의 유지 및 보호, 감옥 및 갇생기관 근무 등이며, 기간은 현역복무기간의 1~1.4배 정도인데, 네델란드와 핀란드의 경우 여호와의 증인 신도만을 위한 특별규정을 두고 있다. 양심적 병역거부나 대체복무를 전혀 인정하지 않는 국가로는 남북한을 포함하여 중국, 싱가포르, 캄보디아, 태국, 필리핀, 베트남, 그리스, 터키, 소말리아, 수단, 에티오피아, 예멘, 이집트, 아프가니스탄, 이란, 이라크, 이스라엘, 알바니아, 그루지아, 알제리아, 과테말라, 도미니카, 볼리비아, 에쿠아도르, 베네주엘라, 칠레, 콜롬비아, 쿠바, 페루, 혼두라스 등 48개국이다. 참고자료) 이재창 “양심적 병역거부에 관한 국제규범적 차원에서의 접근” (<http://bahai.com.ne.kr/news>)

41) 한국인권재단, 『한반도의 평화와 인권 1』 (사람생각, 2002), 278.

복이 필요하다. 현재 우리가 생각하는 “타자”는 자아의 상실과 동화를 강요당한 “우리”의 군상일 수 있다.<sup>42)</sup> 중요한 점은 21세기는 군사력에만 의존하는 안보가 아닌, 사회 통합과 갈등해소에 따른 안보가 더 중요시되고 있으며, 이런 각도에서 대체 복무 인력을 사회복지시설과 같은 데에 투입하게 된다면, 한국사회의 내적 안전과 삶의 질을 향상시키는 데에 크게 기여할 수 있으리라고 본다.<sup>43)</sup> 병역의 문제를 통하여 우리가 경험하는 이 다양한 “차이”의 문제를 보다 성숙한 국가적 도덕률로 극복하며, 소수자의 인권을 배려하여 주는 공동체간 “인권문화”는 결국 한국의 국력을 신장하여 주며 정의로운 사회를 구축하는 데에 밑거름이 될 것이다.

---

42) 박구용, 『우리 안의 타자: 인권과 인정의 철학적 담론』 (철학과 현실사, 2003), 145.

43) 신원하, “양심적 병역거부, 어떻게 보아야 하나,” 『목회와 신학』 (두란노 서원, 2004년 1월호), 244.