

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

몽테스키외 『법의 정신』

진병운

서울대학교 철학사상연구소

2004

『철학사상』 별책 제3권 제14호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

몽테스키외 『법의 정신』

진 병 운

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상 연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 ·「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제3권 제14호

몽테스키외 『법의 정신』

진 병 운

서울대학교 철학사상연구소

2004

머리말

본 연구서는 서울대학교 철학사상연구소에서 주관한 ‘철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구’의 일환으로 연구되었다. 자유주의 정치 철학의 전통을 확립하는데 결정적인 기여를 한 고전 중의 하나인 몽테스키외의 『법의 정신』을 이 공동연구의 테두리 안에서 연구하여 한국 독자에게 소개할 수 있게 된 것에 대해 필자는 먼저 연구 주관자인 서울대학교 철학사상연구소와 그 후원자인 한국학술진흥재단에 심심한 감사의 인사를 드리고자 한다. 우선, 지난 세기에 세계적 냉전은 종식되었다지만, 그 유산인 체제와 이념에 대한 분쟁으로 그 바닥까지 뒤흔들리고 있는 우리 한국 사회에는 『법의 정신』의 독해 그 자체가 역사에 대한 새롭고 고전적인 시각을 제공함으로써 매우 유익할 수밖에 없다. 게다가 우리 사회의 체제와 이념에 대한 논쟁이 증폭된 과정이 문민 정부, 국민의 정부, 참여 정부의 계승으로 대표되는 민주주의의 정치적 발전과 그 저변 세력의 사회·문화적 확대 과정과 일치하는 만큼, 본 연구서가 서울대학교 철학사상연구소의 정보화 시대, 즉 문화의 대중화 시대를 맞이하여 철학 지식도 새로운 매체를 이용하여 좀더 넓은 독자층에게 제공하려는 취지의 공동 연구의 일환으로 발행될 수 있게 된 것은 그만큼 더 뜻깊은 일이 아닐 수 없다.

본 연구서가 과거 10여 년 간 급속도로 발전한 것으로 느껴지는 한국의 정치 문화의 심화에 기여하기를 기대해 마지않는 것은 몽테스키외의 정치 사상이 인류의 정치적 경험을 망라하는 역사 경험주의에 의거하여 모든 정체의 과격화가 전제 정체로 이르는 길을 보여주기 때문이다. 고대 그리스 로마의 공화국의 멸망의

주요 원인 중 하나는 본래 귀족 정체와 민주 정체의 두 요소가 혼합되어 구성된 정체가 한 쪽으로 경도됨으로써 전통적인 권력 균형과 더불어 정치적 지혜를 상실한 데에 있다. 마찬가지로 그 역사적 근간이 귀족 체제와 왕정의 혼합인 봉건적 군주 정체에 있는 유럽의 군주 정체 역시 절대 왕정으로 치닫게 되면 위기에 봉착하게 된다. 역사의 시대 구분을 각각 대표하는 이 두 정체의 고유한 문제점을 해결하는 것이 공화 정체와 군주 정체를 혼합한 영국의 헌정이다. 시민, 귀족, 군주 모두가 참여하는 영국의 헌정은 권력의 배분·대의·경제에 의하여 자유를 보장하는 온건 제한정 체의 실현이었다. 자유 민주주의는 이렇게 역사적으로나 이론적으로 영국 헌정을 모태로 하여 발전해왔기에 대의 민주주의인 것이다. 그러나 자유 민주주의의 진실을 납득하기 위해선 자유 민주주의의 이론적 역사적 부정인 인민 민주주의와 일당 독재가 다름 아닌 몽테스키외가 모든 정체의 부정으로서 정의한 전제 정체라는 사실을 알 필요가 있다.

2004년 5월 18일
철학사상연구소에서 진 병운

목 차

제1부 『법의 정신』의 저자 및 작품 해제	1
I. 몽테스키외의 생애	1
II. 『법의 정신』의 해제	6
III. 『법의 정신』의 체제	13
제2부 지식 지도	23
I. 철학문헌, 철학자, 철학용어 지식지도	23
○ 철학문헌 : 『법의 정신』	23
○ 철학자 :	24
○ 철학용어 : 법	25
○ 철학용어 : 정체	26
○ 철학용어 : 공화정체	27
○ 철학용어 : 군주 정체	28
○ 철학용어 : 전제 정체	29
II. 『법의 정신』의 지식지도	31
1. 몽테스키외의 방법 (1-1)/(1-1-1)	31
2. 법	31
3. 정체론	32

제3부 『법의 정신』의 주요 주제어 분석	33
1. 몽테스키외 방법	33
1.1. 과학으로서 정치학	34
1.2. 사회학으로서 정치학	40
1.3. 인식론과 『법의 정신』	52
1.4. 합리주의적 기계론	59
1.5. 몽테스키외의 경험주의	72
2. 법(loi, law)	88
2.1. 법의 보편성	88
2.2. 자연법(les lois de la nature)	99
2.3. 실정법(les Lois Positives)	109
3. 정체론	121
3.1. 정체의 정의	121
3.2. 공화정체	129
3.3. 군주 정체	161
3.4. 전제 정체	184
참고문헌	193

일·러·두·기

본 연구서는 기본 텍스트로 몽테스키외(Charles Louis Joseph de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu)의 『법의 정신』(*De L'Esprit des Lois* présenté et annoté par Roger Gaillois, Gallimard Pléiade, 1951)을 사용하고, 번역본으로는 이명성 번역, 홍신문화사, 2003년 발행 『법의 정신』을 참조하였다. 원문을 인용할 때 책 제명, 0편0장 및 페이지만을 표기하고 나머지 모든 사항은 생략하였다. 단지 원문 『법의 정신』은 2권으로 된 ‘몽테스키외 전집’ 중 제2권에 수록되어 있음을 미리 일러두면서, 몽테스키외의 여타 저술을 인용할 때만이 전집 중 해당 권수를 표기하였다. 본 연구서에 실린 모든 인용은 필자의 번역인 만큼 독자가 위에 언급한 홍신문화사의 번역본과 대조하여 봄으로써 원문에 좀 더 가까운 뜻을 파악할 수 있는 기회를 제공할 것이다.

제1부 『법의 정신』의 저자 및 작품 해제

I. 몽테스키외의 생애

몽테스키외는 1689년 1월 18일 보르도 인근의 들 라 브레드 성에서 태어나 1755년 2월 10일 파리에서 생을 마쳤다. 정치 사상가요 법률가요 역사가로서 18세기 프랑스와 유럽 전역에서 그 명성을 떨쳤던 몽테스키외는 그의 매우 긴 이름 (Charles Louis Joseph de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu)이 말해주듯 프랑스 보르도 지방의 유서 깊은 귀족 가문 출신이었다. 그의 조부는 보르도의 고등법원장인 법복 귀족이었고 그의 부친은 왕실 친위대의 무관 귀족이었으며 그가 11세 때 작고한 그의 모친 역시 뿌리 깊은 영국 가문의 후예였다. 모친이 사망한 해에 어린 몽테스키외는 오라토리오 수도회가 운영하는 쥬이의(Juilly) 학교에 보내져 거기서 1711년까지 종교 교육은 별로 없이 문학과 고전 교육을 받았다. 그리고 25세가 되던 해에 부계 쪽의 삼촌으로부터 그의 평생 칭호가 될 몽테스키외 남작이란 칭호와 권리를 물려받고 보르도 고등 법원의 평의원이 된다. 1715년 몽테스키외는 프로테스탄트인 얀느 라르티그(Jeanne Lartigue)와 결혼하여 이 부부는 슬하에 세 자녀를 두게 된다. 그러나 가정과 직업이 그의 관심을 전부 흡수하지 못했는지 재직 9년 만에 고등법원장직을 넘기고 학문에 전념하기 시작하고 이것이 결국 그의 평생의 유일한 정열이 되었다. 그가 후에 기록한 대로 “학문 연구야말로 인생의 온갖 번뇌에 대한 나의 최선의 처방이 아닐 수 없었던 것이, 나는 평생 한 시간의 독서로 쫓아버릴 수 없는 걱정을 가진 적이 없으니까 말이다.” 사실 그의 자서전은 그의 작품 준비와 저술에 관

한 이야기에 지나지 않는다. 몽테스키외의 초기 작품들은 그 자신이 1716년 그 일원이 된 보르도 아카데미에서 발표되었다. 자연과학, 역사, 정치 등 다양한 주제를 다루었던 초기 작품 중에서 1719년 발표된 『지구의 자연사 프로젝트』, 1720년 발표된 『물체의 중력의 원인에 관한 논고』와 『물체의 투명성의 원인에 관한 논고』 등이 남아 있다. 그러나 1721년 이 초기 작품들과는 전혀 방향이 다른 저술로서 『페르시아인의 편지』가 암스테르담에서 발간되었다.

『페르시아인의 편지』는 일종의 서한체 소설로서 발간되자마자 대단한 문학적 성공을 거두었는데 몽테스키외는 이 소설 형식을 빌려 프랑스 계몽사상 특유의 정치 문화 비평을 시도하였다. 즉 주인공들인 페르시아인의 편지 왕래를 통하여 저자는 프랑스, 특히 1720년과 1710년 사이의 파리의 생활 방식을 풍자적으로 묘사하고 있다. 왕, 절대 군주 정체, 삼부 회의, 아카데미, 대학 등이 모든 것이 웃음거리가 되고 있을 뿐 아니라 가톨릭 종교, 교리 및 이의 관행과 교황으로부터 수도승에 이르는 전 사제 집단이 신랄한 조롱의 대상이 되고 있다. 가톨릭 종교는 그 독신 서약으로 인해 국가의 인구 감소를 초래하고, 이 세상의 물질적 행복에 대한 그 부정적인 가르침으로 인해 국부의 증가를 저해하고, 그 외로운 개종주의로 인해 공민 정신을 교란시킨다는 등등의 이유로 가치 없는 비평의 과녁이 되고 있다. 이에 반해 프로테스탄트 종교는 물질적 진보에 대해 좀더 호의적인 이유로 좀더 높은 평가의 대상이다. 물론 이런 비평들은 어디까지나 소설 속의 마호메트교도의 입에서 나온 것이기에 일반 독자에게는 그다지 심각한 인상을 남기지 않을 수도 있었겠지만, 그럼에도 불구하고 이는 18세기에 가톨릭 교회에 대해 행해진 최초의 가장 심한 공격 중 하나인 것은 사실이다. 인생의 황혼기에 접어들어서야 몽테스키외는 가톨

릭 종교에 대해 좀더 온건한 입장을 취하게 되지만, 그가 『페르시아인의 편지』에서 공상과 관능을 배경으로 하여 구사한 기지에 넘친 비평은 그 시대의 기호에 호응할 수 있었기에 이 작품에 대성공을 가져다주었다. 『페르시아인의 편지』는 초판이 발간되어 일년 안에 8판이 발행되었으니까 말이다. 그러나 몽테스키외는 이 8판을 모두 익명으로 출판하였고 작품의 대성공과 더불어 공중이 저자의 정체를 발견해내어 프랑스 아카데미의 회원으로 그를 지명하기에 이르렀다. 1726년 몽테스키외는 회원으로 선출되나 국왕은 아카데미 규칙에 따라 몽테스키외가 파리에 거주하지 않고 있다는 것을 이유로 내세워 비준하지 않았다. 그러자 몽테스키외는 파리에 거주지를 두기로 결정하고 다시 한번 선출 과정을 거쳐 1728년 프랑스 아카데미의 회원으로 가입하게 된다.

그러나 『페르시아인의 편지』가 이런 경박한 흥미를 불러일으키는 것과 병행하여 역사와 정치에 관한 심오한 관찰을 포함하고 있는 것도 또한 사실이다. 또 이런 관찰은 인류의 법과 습속에 대한 몽테스키외의 깊은 성찰을 반영하고 있으며, 후에 이런 성찰과 관찰의 최종 산물로서 나타난 것이 다름 아닌 그의 만년의 대작 『법의 정신』이다. 몽테스키외는 그의 필생의 연구를 완성할 이 작품의 준비를 위하여 1728년에 유럽 전역에 걸친 일련의 장기 여행을 떠나 비엔나, 형가리를 방문하고 베니스, 플로렌스, 나폴리, 제노아, 로마 등에서 얼마간 체재하기도 하였을 뿐 아니라, 로마에선 폴리냑크 초기경과 교황 베네딕트 13세의 접견을 받기도 하였다. 그리고 1729년엔 체스터필드 경을 동행하여 영국으로 가서 수상 월폴(Walpole), 철학자 스위프트(Swift), 포프(Pope) 등과 교제하면서 18개월간 체류하게 된다. 몽테스키외는 이 여행 중 어디를 가나 정치가들과 교분을 맺었으며 엄청나게 읽고 또 엄청난 양의 여행 일지를 기록하였다. 3년 만에 고향에 돌아온 몽테스키외는

그의 들 라 브레드 성 영지의 포도원과 농장의 경영도 몸소 다시 시작하였다. 한편 외테스키외는 여가 삼아 때때로 파리를 방문하여 마담 드 땅생, 마담 죠프랭, 마담 듀 데팡 등의 살롱에서 많은 수의 문인들과 어울리기도 하였다. 하지만 이른바 철학자 집단과의 지나친 친교는 의도적으로 피하였다. 이는 그가 깊은 종교적 신념을 갖고 있어서가 아니고 그의 진지하고 온건한 성격이 볼테르와 그의 친구들이 거칠고 노골적으로 표현하는 불신앙과 어울릴 수 없었기 때문이었다. 몽테스키외가 그의 대부분의 시간을 들라 브레드 성에 침거하여 연구에 몰두하지 않을 수 없었던 것은 그에게는 성취해야 할 필생의 목적, 즉 완성해야 할 『법의 정신』이 있었기 때문이었다.

몽테스키외의 이러한 헌신적인 연구 생활의 첫 번째 결실은 1734년 암스테르담에서 발간된 『로마 성쇠 원인론』이다. 몽테스키외는 본래 그의 필생의 대작을 위하여 고대 로마에 관한 자료와 연구를 준비해왔으나 그 양이 너무 많아 계획하고 있는 책의 규제를 해칠 것을 우려하여 이를 따로 떼내어 『로마 성쇠 원인론』이란 별도의 이름을 붙여 출판하였던 것이다. 그 자체가 학문상의 큰 성공이었던 이 저술에서 몽테스키외는 로마의 창건부터 터키인에 의한 콘스탄티노플 점령에 이르기까지 제국이 경험했던 영광과 쇠탁의 궤적을 추적하고 있다. 여기서 그는 사건들을 서술하는 것이 아니라 사건들은 이미 잘 알려져 있다는 것을 전제하고 사건들의 연쇄와 이들의 연결 고리를 발견하여 그것들이 발생한 공동 근원을 지적하고 특히 정치 체제에서 그 원인을 찾아내고 있다. 이렇게 『로마 성쇠 원인론』을 계기로 하여 몽테스키외는 고대사 및 중·근세사 연구에 있어서 새로운 이정표를 놓았다. 일찍이 그에 앞서 보스웨(Bossuet)는 1681년에 발간된 그의 저서 『세계사론』중 두 개의 장을 로마의 변천 과정을 설명하는

데에 할애한 바 있었다. 루이 14세의 궁정 신학자였던 보스웨의 역사관은 일종의 섭리사관으로서 역사는 정치와 마찬가지로 믿음의 당연한 결과였고, 지상의 대제국은 신의 영광과 종교의 번영을 위해서 존재하는 것이었다. 당대에 근대성의 핵심을 내포한 군주 절대주의의 공식적 옹호자로서 보스웨는 프랑스 왕에게 로마 제국의 계승자로서 보편 교회와 제국의 수호자라는 의무를 부여하였다. 이에 반해 몽테스키외는 역사에서 정치적 원인들만을 중요시하였기에 기독교의 출현이나 로마의 종교 정책은 그의 주요한 관심의 대상이 아니었다. 보스웨가 제국을 신성사와 결합시킨 데에 반해 몽테스키외는 제국을 자연사적으로 이해하였다. 그리고 로마의 위대함이 어떠하였든 그것은 결코 프랑스 군주가 모방할 수 있는 모델은 아니었다. 몽테스키외는 『로마 성쇠 원인론』에서 기독교에 대해서 침묵함으로써 많은 비판을 받았지만, 다른 한편 이를 계기로 해서 역사를 형이상학적인 종교적 의미로부터 독립시키는 데 커다란 기여도 하였다.

그러나 『로마 성쇠 원인론』은 그 독자적 가치와 성공이 어떠하든 몽테스키외에게는 그가 20여 년의 노고 끝에 완성해 1748년 제네바에서 출간한 『법의 정신』의 서막에 지나지 않는다. 이 대망의 저서는 처음 출판되어 2년 내에 22판을 거듭 발행하리만큼 대단한 성공을 거두었다. 물론 이 책이 출간된 이듬해 장세니스트로쉬 신부는 몽테스키외를 스피노자주의자고 이신론자라고 격렬하게 비판하였고, 또 1750년엔 소르본느 대학 신학부가 이 책에 대해 13개의 조항을 빌췌하여 검열을 요구하기도 했으며, 1751년에 이르러서는 정식으로 교황청의 금서 목록[Index]에 등재되기도 하는 역경도 있었다. 하지만 이러한 가톨릭 교단의 조치는 그 효과가 대단치 않아 실제로 이 책의 정치적 영향력이 세계적으로 파급되는 데 아무런 장애가 되지 못하였다. 우선 미국 건국의 아

버지들이 이 책에 정통하였고 실제로 여기서 그들의 연방 정부 구상을 위한 많은 아이디어를 끌어내었다. 미국 독립 선언서의 저자인 제퍼슨(Jefferson), 새로운 헌법을 옹호하는 연방주의 사상가요 정치가인 해밀턴(Hamilton), 메디슨(Madison), 제이(Jay) 등이 몽테스키외의 대표적인 애독자들이었다. 몽테스키외의 명성은 실제로 세계적이 되었고, 몽테스키외는 죽을 때까지 이러한 명성과 찬사 속에서 평화롭게 지냈다. 또 임종이 오기 전에 성부종사를 받음으로써 죽음에 대한 준비를 하고 가톨릭 신자로서 평안하게 생애를 마쳤다. 이제 우리는 『법의 정신』의 주요 사상과 체제를 개관해 볼 차례가 되었다.

II. 『법의 정신』 해제

방법 : 『법의 정신』은 사변 철학의 산물이 아니고 귀납적 방법을 인류 역사에 적용하여 얻은 결과로서 과학적 인문학의 작품이다. 몽테스키외는 선형적 원리에 의거해 인류의 법과 습속을 연구할 수는 없으며, 다양한 민족과 국가가 생활해온 구체적 현실의 상황에서 출발해야 한다고 믿었다. 실제로 몽테스키외의 방법의 독창성은, 그가 장구한 세월에 걸친 모색 끝에 ‘설명 원리’를 발견하여 그 후 완성까지 20년이 걸린 역작 『법의 정신』의 권두에 부제로 인용한 ‘어미 없이 태어난 자식’이라는 오비디우스의 말에 선명히 부각되어 있다. 먼저 인류 역사가 제공하는 다양한 경험적 사실들을 수용한 다음 그것의 일부를 설명할 수 있는 가설을 발견하고 이어서 일차적으로 발견된 이 가설을 재차 설명 원리로서 다음 단계의 경험적 사실들에 적용해 보는 것이 몽테스키외의 독창적인 실험적 방법인 것이다. 그러므로 가설로서 설명

원리는 여러 단계의 검증 과정을 거치게 되고 종국에는 자연 법칙에 가까운 확실성을 갖게 된다. 실제로 몽테스키외는 『법의 정신』을 위한 여러 준비 단계에서 이를 위한 소묘 내지 서문으로서 『로마 성쇠 원인론』을 발표하였고, 당대 유럽 제국의 다양한 법체계를 현장에서 확인하기 위하여 영국, 이태리에서의 장기 체류를 한 것을 비롯하여 유럽 전역을 방문하였다. 또한 『법의 정신』의 부제가 ‘법이 각 정체의 구조·풍습·풍토·종교·상업 등과 가져야 할 관계에 대하여’라고 되어 있는 사실은 저자는 법은 물적·정신적·사회적 현실에 상관적인 것으로서 경험 과학적으로 이해한다는 것을 의미한다.

이성과 법의 보편성 : 몽테스키외는 실험적 방법에 의거, 법 일반을 ‘사물의 본성에서 유래하는 필연적인 관계’로서 정의하였다. 즉 신의 창조, 물리적 세계, 동물의 생명, 인간 등의 항구적인 관계를 이성적으로 설명하는 것이 법이다. 물론 인간은 그의 정념과 무지와 자유로 인해 이런 항구적인 관계들을 위반하고 사법, 공법, 도덕률을 변경하기도 하지만 말이다. 흡스와는 달리 몽테스키외는 자연적인 사회성을 인정하고 사회생활과 더불어 실정법이 형성되었다고 본다. 그리고 실정법은 그 대상과 목적에 따라 세 종류로 구별된다. 첫째는 나라들 간의 관계를 규제하는 만민법, 둘째는 동 친자와 피친자의 관계를 확립하는 공법[정치법], 셋째는 시민[백성]들 간의 관계를 조정하는 사법[시민법]이다. 법은 여러 종류의 관계를 각각 규정하면서 동시에 무수한 특수 경우를 포섭하여 하나의 이성적으로 설명 가능한 체계를 이룬다. 따라서 법은 한 나라의 자연, 풍토, 습속, 종교, 가치관, 경제, 특히 그 정체의 성질과 원리에 따라 결정되고, 또 이런 연관성 속에서만 이해될 수 있다. 이런 관계의 총체가 바로 ‘법의 정신’을 형성하고, 이런 법의 정신

은 인간의 자유 및 본성과 조화를 이루어야 한다.

정체와 법체계: 몽테스키외는 정치 체제를 공화 정체, 군주 정체, 전제 정체로 3구분하던 전통적인 분류법을 계승하여, 각 정체를 다시 그 성질과 ‘행동 원리’로 분석하여 그것의 법체계를 설명하기 위한 발판으로 삼았다. 그리고 공화 정체는 다시 주권이 인민 전부에 속하든가 소수에 속하든가에 따라 민주 정체와 귀족 정체로 세분하였다. 군주 정체란 군주가 기본법에 따라 중간 권력집단을 매개로 하여 통치하는 정체를 말한다. 이에 반해 전제 정체에선 군주가 법도 중간 권력 집단도 없이 오직 자신의 자의에 따라 권력을 행사한다. 몽테스키외는 이 정체 유형학을 통해 전에 없던 새로운 분류를 시도하고 있다. 한편의 권력 행사가 제한될 수 있는 온건 정체로서 공화 정체와 군주 정체를 다른 한편의 제어 불가능의 권력 행사로 치닫는 광란의 정체로서 전제 정체와 분리하여 대립시키고 있다. 이 새로운 분류법은 각 정체를 움직이는 원리에 대한 몽테스키외의 발견을 바탕으로 하고 있다. 공화 정체의 원리가 ‘정치적 덕’인 것은 이 덕이 인민에 의한 주권 행사와 인민의 주권에 대한 순종을 조화시킬 뿐 아니라 귀족 계급의 권력도 완화시키기 때문이다. 명예가 군주 정체의 원리인 것은 바로 그것이 사회적 위계 질서를 형성하고 유지하기 때문이다. 끝으로 귀족 체제를 일소하고 백성을 억압함으로써 공포는 전제 정체를 움직이는 원리이다. 공화국과 군주국은 정체의 성질과 원리를 혼합함으로써 권력의 제한과 온건함을 성취할 수 있으나 전제 정체는 이런 모든 현정 제한 장치가 실종된 적나라한 권력의 횡포로서 종교만이 이를 어느 정도 견제할 수 있을 뿐이다. 따라서 공화 정체든 군주 정체든 모든 온건 제한 정체가 전제 정체로 타락하는 것을 피하려면 그들의 원리를 보전하기 위한 법들

을 제정하지 않으면 안 된다.

자유 : 현정과 시민의 관계에 있어서의 정치적[공법적] 자유와 시민과 법의 관계에 있어서의 시민적[사법적] 자유가 『법의 정신』의 핵심적 대상이다. “인간은 누구나 권력을 쥐면 그것을 남용하는 경향이 있다”는 것이 인류의 보편적 경험인 것을 확인한 몽테스키외는 권력이 권력을 제어할 수 있는 수단을 발견하여 그것을 통하여 모든 시민의 자유를 보장하려는 것을 자신의 목표로 삼고 있다. ‘권력의 분립’에 의거한 영국 정체는 이런 의미에서 자유가 그 목적인 온건 제한 정체의 모델이 아닐 수 없다.

권력의 배분 : 몽테스키외는 입법권과 집행권을 구별하고 국가 권력의 배분에 으뜸가는 중요성을 부여하고 있다. 시민 사회의 한 부분이 다른 부분을 두려워하지 않기 위해선 양 쪽 중 어느 쪽이나 국가 권력 중 적어도 하나에 의해 대변되지 않으면 안 된다. 그러면서도 입법, 집행, 사법의 기능적 연결도 확립하지 않으면 안 된다. 바로 이런 이유 때문에 각 권력은 법 제정의 권한과 동시에 거부 권한이라는 이중 기능을 소유하지 않으면 안 된다. 따라서 권력의 어떤 쪽도 일방적으로 법을 제정할 수가 없는 것이 그럴 경우 권력의 다른 쪽이 거부권 행사로써 이를 저지할 것 이기 때문이다. 사실 그러나 쌍방이 협동하게 되면 시민의 안전이 현실화되고 권력의 횡포로부터 시민의 보호가 확보되는 것이다. 이렇게 권력과 자유의 대립 개념을 정초함으로써 몽테스키외는 자유주의를 창립한 정치 사상가 중 하나로 평가된다. 그러나 그의 ‘권력 분립’ 이론이 그의 정치적 자유주의 사상의 전부가 아니며 그 역시 로크의 전통을 계승하여 대의 정치 제도야말로 인간이 상상할 수 있는 최선의 정체를 제시하고 있다고 생각하였

다. 입법부와 집행부는 자신들의 자유와 독립을 사랑하는 시민들 사이에 두 개의 정당을 형성한다. 또 시민들은 자신들의 자유와 독립을 보존하기 위해 이 두 정당 간에 힘의 균형을 유지하도록 한다. 결국 영국 헌정을 모델로 하여 제시된 온건 제한 정체의 원리는 한편 국가 권력의 배분에 의해, 다른 한편 자유 시민의 정치적 대의제도에 의해 구성되고 있다. 몽테스키외에서 정치적 자유란 각자가 자신의 안전에 대해서 가질 수 있는 견해(opinion)와 이로부터 오는 마음의 평온으로서, 그는 이 자유를 보장할 수 있는 법의 능력을 탐구하였고 결국 발견하였다.

전부의 자유 : 법복 귀족이었던 몽테스키외의 자유주의 철학에서 또 하나의 특징은 ‘자유는 원하는 모든 것을 행할 수 있는 권리가 아니고 법이 허용하는 모든 것을 행할 수 있는 권리’를 의미한다는 점이다. 그도 그럴 것이 만일 한 시민이 법이 금지하는 것을 행하면 이는 다른 시민 역시 그와 마찬가지로 행동할 수 있을 것이라는 것을 의미하고 이는 그의 자유를 상실하게 되는 결과를 낳기 때문이다. 이렇게 적법성과 연관하여 정의되는 자유는 타인의 자유를 침해하지 않는다는 소극적 의미로 이해된다. 이런 소극적인 자유는 특정 정치 체제의 산물이라기보다는 권력의 과도한 행사와 독립적인 자유를 규제하는 온건 제한 정체의 성과라고 할 수 있다. 따라서 몽테스키외가 특별한 관심을 갖고 조세와 형벌에 관한 법들을 연구하는 것은, 이들 법이 시민의 일상 생활에 직접적인 영향을 미치고 정부는 또 이들 법을 통하여 시민 전부에게 자유를 확보해줄 수 있기 때문이다.

국민[민족] 정신 : 정치 사상가며 역사 철학자고 또 사회학자이기도 했던 몽테스키외는 한 국민의 사고방식과 법의 정신에 지리

적 요인들이 결정적 영향을 미치는 것에 착안하여 기후와 지형에 관한 이론을 창건하였다. 인간 사회의 다양성의 원인 중 하나가 물리적인 요인들의 영향이며, 입법가의 역량이 이 물리적인 영향을 상쇄하게 된다. 예를 들면 아시아적 더위나 추위의 부정적 효과에 대처하기 위한 법을 만들 수 있을 뿐 아니라 온화한 기후의 유익한 효과를 보존하기 위한 법도 입법가의 지혜에 따라 제정할 수 있는 것이다. 몽테스키외는 아시아와 유럽의 기후상의 차이에 착안하여 전자를 대표적인 종속의 땅, 후자를 대표적인 자유의 땅이라는 정치학적 가설을 도출하였다. 물론 이 가설은 한편, 지리학적 차이와 토지의 경작 수준은 제 민족의 자유의 정도, 그들의 습속의 진화 및 개화된 법제정과 관련이 있다는 계몽 정신에 근원이 있으면서, 다른 한편 몽테스키외 자신이 ‘기후, 종교, 법률, 통치 준칙, 관례, 습속, 예절 등의 총체’로서 정의한 좀더 포괄적 개념으로서 국민정신에 속한다.

경제 : 경제는 통치 권력을 억제 내지 조절하기 위해 시민 사회가 가져할 근본적인 수단이다. 그런만큼 상업과 금융은 전제 정체 하의 사회에서는 추방되는 반면 온건 제한 정체 하의 사회에서는 장려되고 변창하게 되어 일종의 국제적인 교역의 형태로 발전한다. 또 이런 종류의 국제적인 교역은 제 민족 간의 상호 교통을 촉진하여 각 민족의 습속을 순화시키면서 상호 이익의 증진에 유익한 평화에 대한 의식을 보편화한다.

역사와 국민 정신의 다양성 : 몽테스키외는 다양한 법체제와 정체를 사회적 사실들과 결부시켜 연구함으로써 역사 철학에 커다란 기여를 하였다. 그의 역사관이 숙명론적 역사관이나 상대주의적 역사관과 궤도를 달리하는 것은 그가 역사를 이성적으로 설명

가능한 것으로 보았기 때문이다. 이미 『로마 성쇠 원인론』에서 입증해 보였듯이 한 나라의 흥망의 원인을 그 나라의 풍토, 종교, 습속, 정체의 성질과 원리 등을 종합적으로 검토하여 규명하고, 이 원인 규명 과정에서 드러나는 그 나라의 전체적 모습을 국민 정신이라고 하는 총체개념으로 파악하고 이 개별적 국민정신들이 집결하여 형성되는 것이 역사라고 보는 것이다. 그러므로 몽테스키외에서 역사란 헤겔에서처럼 다양한 국민[민족] 정신의 역동적 총체 개념이다. 그리고 한 나라의 흥망은 그 국민 정신을 형성하는 다양한 요인 간의 균형에 달려있다는 것을 이해하게 되면 몽테스키외의 입법가의 지혜가 개입할 수 있게 된다. “일부의 요인이 강하게 작용하면 상대적으로 여타 요인은 후퇴하기 마련이다.” 실제로 몽테스키외는 인간에게 온건 제한 정체의 원리로부터 이탈하여 전제 정체로 유도하는 모든 경향을 저지하고 수정할 수 있는 능력이 있음을 인정하고 있다.

인류의 자유: 그러나 오히려 타락으로의 경향이 몽테스키외가 볼 때 지금까지 역사의 특징이었다. 고대 공화국에서 그 원리인 정치적 덕의 상실이며 유럽 군주국에서 그 원리인 명예의 실종이 바로 역사의 이 일반적 타락 경향의 살아 있는 증거인 것이다. 인간은 본래 유한하고 그래서 오류로부터 자유로울 수 없는 존재이기에 자신이 만든 법이나 신의 법들에서 끊임없이 일탈하고 있는 것이다. 이 일탈 경향을 저지하기 위해서 몽테스키외는 두 가지 해결책을 그려보기도 한다. 첫째는 자연법 즉 실정법 이전의 정의의 관계로 돌아가는 것이고, 둘째는 절도의 정신을 부활시키는 것이다. 그러나 결국 권력의 배분과 대의 정치와 경제에 기초한 현정 체제를 발견함으로써 몽테스키외는 인간의 자유를 역사의 타락 경향으로부터 구원할 수 있는 입법 체계를 제시할 수 있었

던 것이다.

III. 『법의 정신』의 세부 내용 목차

- 제1부 -

제1편 법 일반

1장 다양한 존재와의 관계에 있어서의 법

2장 자연법

3장 실정법

제2편 정체의 본성에서 유래하는 법

1장 세 종류 정체의 성질

2장 공화 정체 및 민주 정체에 관한 법

3장 귀족 정체의 본성에 관한 법

4장 군주 정체의 본성에 관한 법

5장 전제 정체의 본성에 관한 법

제3편 세 가지 정체의 원리

1장 정체의 본성과 원리의 차이

2장 다양한 정체의 원리

3장 민주 정체의 원리

4장 귀족 정체의 원리

5장 덕성은 결코 군주 정체의 원리가 아니다.

6장 군주 정체에서의 덕성의 결여는 어떻게 보충되는가

7장 군주 정체의 원리

8장 명예는 결코 전제국가의 원리일 수 없다.

9장 전제 정체의 원리

10장 제한 정체에서와 전제 정체에서의 복종의 차이

11장 이상 전체에 대한 성찰

제4편 교육에 관한 법은 정체의 원리와 관계가 있어야 한다

1장 교육에 관한 법

2장 군주 정체에 있어서의 교육

3장 전제 정체에 있어서의 교육

4장 고대와 현대에 있어서의 교육 효과의 차이

5장 공화 정체에 있어서의 교육

6장 그리스인의 제도 몇 가지

7장 어떤 경우에 이런 특수한 제도는 좋은가

8장 습속에 관한 고대인의 패러독스

제5편 입법자가 제정하는 법은 반드시 정체의 원리와 관계가 있어야 한다.

1장 본편의 대의

2장 정치적 국가에 있어서 덕성이라는 것

3장 민주 정체에서의 공화국에 대한 사랑

4장 평등과 겸소에 대한 사랑을 어떻게 고취하는가

5장 법은 민주 정체 안에 어떻게 평등을 수립하는가

6장 민주 정체에서 법은 어떻게 겸소한 생활을 유지하는가

7장 민주 정체의 원리를 장려하기 위한 기타 수단

8장 귀족 정체에서 법은 정체의 원리와 어떻게 관계하여야 하는가

9장 군주 정체에 있어서의 법은 그 원리와 어떻게 관계해야 하는가

10장 군주 정체에서의 집행권의 신속성

11장 군주 정체의 우수성

12장 동일 주제의 계속

13장 전제 정체의 관념

14장 전제 정체에서 법은 그 원리와 어떻게 관련하는가

15장 동일 주제의 계속

16장 권력의 전달

17장 선물 또는 증여

18장 군주로부터의 포상 및 상여

19장 세 가지 정체의 원리와 이의 새로운 귀결

제6편 시민법, 형법의 단순성, 재판 절차 및 형벌의 결정 등에 관한
여러 정체 원리의 결과

1장 각종 정체에서 본 민법의 단순성

2장 각 정체에서의 형법의 단순성

3장 어떤 정체에서, 또 어떤 경우에 정확히 법조문에 따라 재판해야
하는가

4장 판결을 내리는 방법에 대하여

5장 어떤 정체에서 주권자가 재판관이 될 수 있는가

6장 군주 정체에선 장관은 재판관의 역할을 해서는 안 된다.

7장 단독 법관

8장 각 정체에서의 고발 및 탄핵

9장 각 정체에서의 형벌의 준엄성에 관해

10장 고대 프랑스의 법에 관해

11장 국민이 유덕할 때 많은 형벌이 필요하지 않다.

12장 형벌의 힘

13장 일본의 법의 무력함

14장 로마 원로원의 정신

15장 형벌에 관한 로마인의 법

16장 죄와 벌의 올바른 균형에 관하여

17장 죄인에 대한 고문 또는 심문

18장 금전형 및 체형

19장 동태 복수법

20장 자식의 범죄에 대해 부모의 처벌에 관해서

21장 군주의 사면

제7편 사치 금지법, 여성의 지위와 사치에 관한 세 가지 정체의 여
러 원리의 귀결

- 1장 사치에 관하여
- 2장 민주 정체에서의 사치 금지법
- 3장 귀족 정체에서의 사치 금지법
- 4장 군주 정체에서의 사치 금지법
- 5장 어떤 경우에 군주 정체에서 사치 금지법이 유익한가
- 6장 중국에서의 사치
- 7장 중국에서의 사치의 치명적 결과
- 8장 공적 정숙
- 9장 각 정체에서의 여성의 지위
- 10장 로마에 있어서의 가정법원
- 11장 로마에서는 제도가 어떻게 정체와 같이 변화했는가
- 12장 로마에서의 여성의 후견
- 13장 여성의 방탕에 대한 형벌
- 14장 로마에서의 사치 금지법
- 15장 각 정체에서의 지참금과 혼인의 이득
- 16장 삼니움인의 훌륭한 관습
- 17장 여성의 행정

제8편 세 종류 정체 원리의 타락

- 1장 본편의 대의
- 2장 민주 정체 원리의 타락
- 3장 극단적인 평등 정신
- 4장 인민 부패의 특수 원인
- 5장 귀족 정체 원리의 타락
- 6장 군주 정체 원리의 타락
- 7장 동일 주제의 계속
- 8장 군주 정체 원리의 타락 위험
- 9장 귀족은 어떻게 왕권을 지키려는 경향이 있는가
- 10장 전제 정체 원리의 부패

- 11장 원리의 건강 및 부패의 자연적 결과
- 12장 동일 주제의 계속
- 13장 유덕한 인민에 있어서의 선서 효과
- 14장 국가체제에 있어서의 사소한 변화가 어떻게 원리의 붕괴를 초래하는가
- 15장 세 가지 원리의 보전에 가장 효과적인 방법
- 16장 공화 정체의 특성들
- 17장 군주 정체의 특성들
- 18장 특수 경우로서의 스페인 군주 정체
- 19장 전제 정체의 특성들
- 20장 이상 여러 장들의 귀결
- 21장 중국 제국에 관하여

- 제2부 -

제9편 법과 방어력과의 관계

- 1장 공화국의 일반적 안전 대비책
- 2장 연방 구조는 동질의 국가들, 특히 공화국들로서 구성되어야 한다는 것
- 3장 연방적 공화 정체에 필요한 다른 여러 가지 점들
- 4장 전제국가는 그 안전을 위해서 어떻게 대비하는가
- 5장 군주 정체는 그 안전을 위해 어떻게 대비하는가
- 6장 국가의 일반적 방어력에 관해서
- 7장 성찰
- 8장 일국의 방어력이 그 공격력보다 떨어지는 경우
- 9장 국가 간의 상대적인 힘
- 10장 이웃 국가의 약점

제10편 법과 공격력과의 관계

- 1장 공격력에 관해서

- 2장 전쟁에 관해서
- 3장 정복권
- 4장 피정복 민족의 약간의 이익
- 5장 시라쿠사의 왕 제론
- 6장 정복자로서 공화국
- 7장 동일 주제의 계속
- 8장 동일 주제의 계속
- 9장 자기 주위를 정복하는 군주 정체에 관해서
- 10장 또 다른 군주 정체를 정복하는 군주 정체
- 11장 피정복 민족의 습속
- 12장 키루스왕의 법
- 13장 찰스 12세
- 14장 알렉산더
- 15장 정복을 보전하기 위한 새로운 방법
- 16장 정복하는 전제국가
- 17장 동일 주제의 계속

제11편 국가 정체와의 관계에서 정치적 자유를 구성하는 법

- 1장 본편의 대의
- 2장 자유의 몇 가지 의미
- 3장 자유란 무엇인가
- 4장 동일 주제의 계속
- 5장 국가의 여러 가지 목적
- 6장 영국의 현정에 관해서
- 7장 우리들이 아는 군주 정체
- 8장 고대인은 어째서 군주 정체에 관하여 명확한 관념을 갖지 못했나
- 9장 아리스토텔레스의 사고방식
- 10장 다른 정치가의 사고방식
- 11장 그리스 영웅시대에 있어서의 여러 왕

- 12장 로마 왕정 및 그 삼권 분배의 양식
- 13장 국왕 추방 이후 로마의 상태에 관한 일반적 고찰
- 14장 국왕 추방 이후 삼권 분배가 어떻게 변하기 시작했는가
- 15장 로마는 어떻게 공화 정체의 번영 상태에서 갑자기 그 자유를
잃었는가
- 16장 로마 공화 정체에 있어서의 입법권
- 17장 로마 공화 정체에 있어서의 집행권
- 18장 로마의 통치에서의 재판권
- 19장 로마의 지방 정치
- 20장 본편의 결어

제12편 정치적 자유를 구성하는 법과 시민과의 관계

1장-30장

제13편 조세의 징수와 국가 수입이 자유에 대하여 갖는 관계

1장-20장

- 제3부 -

제14편 법과 풍토와의 관계

1장-15장

제15편 시민적 노예제의 법은 풍토와 성질과 어떻게 관계하는가

1장-19장

제16편 가내 노예제의 법은 풍토의 성질과 어떻게 관계하는가

1장-16장

제17편 정치적 노예제의 법은 풍토의 성질과 어떻게 관계하는가

1장-8장

제18편 법과 토지의 성질과의 관계

1장-31장

제19편 국민의 일반 정신과 습속 및 도덕 형성 원리와의

관계에서의 법

1장-27장

- 제4부 -

제20편 상업에 관한 법의 본질 및 특성

1장-28장

제21편 법과 상업의 세계적인 변혁과의 관계

1장-23장

제22편 화폐의 사용에 관한 법

1장-22장

제23편 주민수와 관계되는 법

1장-29장

- 제5부 -

제24편 교의 및 그 자체에서 고찰된 종교에 관한 법

1장-26장

제25편 신종교와 그 대외정책에 관한 법

1장-15장

제26편 법과 자연과의 관계에 있어서의 판단능력

1장-25장

- 제6부 -

제27편 상속에 관한 로마법의 기원 및 변천
1장

제28편 프랑크인에 있어서의 시민법의 기원 및 변천
1장-55장

제29편 법 제정의 방식
1장-19장

제30편 군주 정체 확립과의 관계에 있어 프랑크인의 봉건법 이론
1장-25장

제31편 프랑크인의 봉건법 이론과 그 군주 정체의 변천과의 관계
1장-34장

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌: 『법의 정신』

원전의 전체 내용 요약: 1-2

원전의 세부 내용 목차: 1-3

원전의 중요성 해설:

원전의 중요한 철학 용어:

한국어 표준 번역본 제목: 『법의 정신』

한국어 표준 번역본 번역자: 이명성

한국어 표준 번역본 출판 도시: 서울

한국어 표준 번역본 출판사: 홍신문화사

한국어 표준 번역본 출판 연도: 1988년

한국어 디지털 텍스트:

영어 표준 번역본 제목: THE SPIRIT OF LAWS

영어 표준 번역본 번역자: Thomas Nugent, revised by JV
Prichard.

영어 표준 번역본 출판 도시: London

영어 표준 번역본 출판사: G. Bell & Sons, Ltd.,

영어 표준 번역본 출판 연도: 1914

영어 디지털 텍스트:

<http://www.constitution.org/cm/sol-02.htm>

원어 표준 판본 제목 : DE L'ESPRIT DES LOIS

원어 표준 판본 편집자 : Roger Caillois

원어 표준 판본 출판 도시 : Paris

원어 표준 판본 출판사 : Gallimard

원어 표준 판본 출판 연도 : 2001

원어 표준 판본 초판 출판 연도 : 1951

원어 디지털 텍스트 :

○ 철학자 :

생애 해설 : 1-1

한국어 이름 : 몽테스키외

영어 이름 : Montesquieu

원어 이름 : Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède
et de Montesquieu

인물 사진 :

출생 국가 : 프랑스

출생 도시 : 들라 브레드 성(보르도 인근)

출생 연도 : 1689년 1월 18일

사망 연도 : 1755년 2월 10일

한국어 웹사이트 :

영어

웹사이트 :

<http://plato.stanford.edu/entries/montesquieu/#1>

원어

웹사이트 :

<http://www.univ-lyon3.fr/philo/montesquieu.htm>

주요 저작1 한국어 제목 : 『법의 정신』

주요 저작2 한국어 제목 : 『로마 성쇠 원인론』

주요 저작3 한국어 제목 : 『페르시아인의 편지』

활동 시기 : 18세기 초중반

활동 분야 : 정치학, 역사학, 정치 철학, 역사 철학

대표 사상 : 정치학, 역사학, 정체론

대표 이론 : 권력의 배분· 대의· 경제 ; 삼권 분립

스승 :

제자 :

지지자 : 자유주의 정치 철학자 일반, 제퍼슨, 해밀턴, 메디슨

등 미국 건국의 아버지들

반대자 : 마르크스주의자 일반

영향을 준 철학자 : 아리스토텔레스, 마키아벨리

영향을 받은 철학자 : 루소, 디드로, 혜겔

○ 철학 용어 : 법

한국어 용어 : 법

한자어 표기 : 法

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : law

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : loi

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 :

사용한 철학자 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 자연법 및 실정법의 상위 개념

○ 철학 용어 : 정체

한국어 용어 : 정체

한자어 표기 : 政體

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 정부, 헌법

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : government, constitution

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : gouvernement, constitution

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 정치 철학, 사회 철학, 정치학, 법학, 법철학

사용한 철학사 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 공화 정체, 민주 정체, 귀족 정체, 군주 정체, 전제 정체의 상위개념

○ 철학 용어 : 공화 정체

한국어 용어 : 공화 정체

한자어 표기 : 共和政體

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 : 군주 정체, 전제 정체

한국어 유사 용어 : 민주 정체

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : republic, republican government

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : république, gouvernement républicain,
constitution républicaine

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 정치학, 정치 철학, 법학, 법철학

사용한 철학사 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 정체의 하위 개념, 민주 정체의
상위 개념

○ 철학 용어 : 군주 정체

한국어 용어 : 군주 정체

한자어 표기 : 君主政體

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 : 공화 정체

한국어 유사 용어 : 왕정, 군주제, 군주 정치

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : monarchy

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : monarchie, royauté

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 정치학, 역사학, 정치 철학, 법학, 법철학

사용한 철학사 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 정체의 하위 개념, 봉건 군주

정체 및 절대 왕정의 상위 개념

○ 철학 용어 : 전제 정체

한국어 용어 : 전제 정체

한자어 표기 : 專制政體

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 : 민주 정체, 공화 정체, 입헌 군주 정체

한국어 유사 용어 : 독재 정치, 폭군 정치, 참주 정치

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : despotism, tyranny

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : gouvernement despotique, despotisme,

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 정치 철학, 법철학, 역사철학

사용한 철학사 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 정체의 하위 및 한계 개념, 공

화 정체 및 군주 정체의 하위
개념

II. 『법의 정신』의 지식 지도

1. 몽테스키외의 방법 (1-1)/(1-1-1)

1.1. 과학으로서 정치학 (1-1-1 ~ 4)/(1-1-4-1)

(1-1-5 ~ 8)/(1-1-7-1)

1.2. 사회학으로서 정치학 (1-2-1 ~ 4)/(1-2-4-1)

(1-2-5 ~ 6)/(1-2-6-1)

(1-2-7 ~ 9)/(1-2-7-1)(1-2-8-1)

(1-2-10 ~ 12)/(1-2-10-1)(1-2-12-1)

1.3. 인식론 (1-3-1 ~ 6)

1.4. 합리주의적 기계론 (1-4-1 ~ 2)/(1-4-2-1)

(1-4-1 ~ 2)/(1-4-2-1)
 (1-4-3-1)(1-4-4-1)(1-4-5-1)(1-4-6-1)

(1-4-7 ~ 9)/(1-4-7-1)(1-4-8-1)(1-4-9-1)

(1-4-10 ~ 13)/(1-4-10-1)

1.5. 몽테스키외의 경험주의 (1-5-1 ~ 4)/(1-5-2-1)

(1-5-5 ~ 8)/(1-5-5-1)(1-5-7-1)

(1-5-9 ~ 12)/(1-5-9-1)(1-5-10-1)(1-5-11-1)

2. 법

2.1. 법의 보편성 (2-1-1 ~ 2)/(2-1-1)

(2-1-3 ~ 7)/(2-1-3-1)(2-1-5-1)(2-1-7-1)

(2-1-8-12)/(2-1-8-1)(2-1-9-1)(2-1-10-1)

2.2. 자연법 (2-2-1 ~ 4)/(2-2-2-1)(2-2-3-1)(2-2-4-1)

(2-2-5 ~ 9)/(2-2-5-1)(2-2-7-1)(2-2-9-1)

2.3. 실정법 $(2-3-1 \sim 5)/(2-3-3-1)(2-3-4-1)(2-3-5-1)$
 $(2-3-6 \sim 9)/(2-3-6-1)(2-3-7-1)(2-3-8-1)(2-3-9-1)$
 $(\quad 2 \quad - \quad 3 \quad - \quad 1 \quad 0 \quad \sim$
 $15)/(2-3-10-1)(2-3-12-1)(2-3-13-1)(2-3-14-1)$

3. 정체론

3.1. 정체의 정의 $(3-1-1 \sim 6)/(3-1-1-1)(3-1-3-1)(3-1-4-1)$

3.2. 공화 정체

$(3-2-1 \sim 10)/(3-2-4-1)(3-2-5-1)(3-2-9-1)(3-2-10-1)$
 $(\quad 3 \quad - \quad 2 \quad - \quad 1 \quad 1 \quad \sim$
 $14)/(3-2-11-1)(3-2-12-1)(3-2-13-1)(3-2-14-1)$
 $(\quad 3 \quad - \quad 2 \quad - \quad 1 \quad 5 \quad \sim$
 $21)/(3-2-15-1)(3-2-19-1)(3-2-20-1)(3-2-21-1)$
 $(\quad 3 \quad - \quad 2 \quad - \quad 2 \quad 2 \quad \sim$
 $25)/(3-2-22-1)(3-2-23-1)(3-2-24-1)(3-2-25-1)$
 $(\quad 3 \quad - \quad 2 \quad - \quad 2 \quad 6 \quad \sim$
 $30)/(3-2-26-1)(3-2-28-1)(3-2-29-1)(3-2-30-1)$
 $(3-2-31 \sim 40)/(3-2-31-1)$

3.3. 군주 정체

$(3-3-1 \sim 6)/(3-3-1-1)(3-3-2-1)(3-3-3-1)(3-3-6-1)$
 $(\quad 3 \quad - \quad 3 \quad - \quad 7 \quad \sim$
 $14)/(3-3-8-1)(3-3-11-1)(3-3-12-1)(3-3-14-1)$
 $(3-3-15 \sim 19)(3-3-15-1)(3-3-16-1)(3-3-17-1)$

3.4. 전제 정체 $(3-4-1 \sim 4)/(3-4-2-1)(3-4-3-1)(3-4-4-1)$

$(3-4-5 \sim 6)/(3-4-5-1)(3-4-6-1)$

제3부 『법의 정신』의 주요 주제어 분석

1. 몽테스키외 방법

세계사에 불후의 명성을 남길 『법의 정신』은 1748년 스위스 제네바의 Barrillot사에서 저자의 이름 없이 처음 발간되었다. 익명으로 발간되었음인지 이 책의 위조판이 곧 뒤이어 파리에서도 나타나고 얀센파와 예수회의 공격의 과녁이 되자 몽테스키외는 1750년 자신의 저서에 대한 『변호론』 *Défence de l'Esprit des lois*을 집필하게 된다. 이 『법의정신 변호론』 제2부 개관에서 몽테스키외는 자신의 필생의 저서 『법의 정신』의 대상을 다음과 같이 기술하고 있다.

유럽 여러 나라의 가장 사려 깊고 가장 계몽되고 가장 현명한 인사들이 『법의 정신』을 유익한 작품으로 간주하게 된 것은 그들이 이 책의 도덕이 순결하고 그 안의 제 원리가 정당하고 정직한 사람을 양성하는데 적절한 책일 뿐 아니라 해로운 의견들을 파괴하고 옳은 의견들은 장려하는 책이라고 생각하였기 때문이다. 그러나 다른 한편 이 책을 마치 위험한 책처럼 말하는 사람도 있어 가장 과격한 욕설의 주제로 삼고 있는 것 또한 사실이다. 그래서 나 자신이 다음과 같은 사항을 설명하지 않으면 안 되게 되었다. [...] 이 책을 매도한 사람은 사실 그의 머리 속에 있는 책을 비평한 것이지 저자의 책을 비평한 것은 아니었다. 그러나 도대체 어떻게 하여 사람이 자신의 눈앞에 갖고 있는 작품의 주제와 목적을 이렇게 알아보지 못할 수가 있단 말인가? 얼마간의 지식을 갖추고 있는 사람이라면 한번 대충 훑어보기만 해도 이 저작이 지구상의 모든 민족의 법과 관습과 다양한 풍습을 그 대상으로 하고 있음을 알아차릴 것이다. 그래서 책의 주제가 방대할 수밖에 없는 것이 우선 주제가 인간들 사이에 지금까지 받아들여진 모든 제도를 포용하고 있기 때문이다. 또 저자는 이 모든 제도를 구별하고 어떤 제

도가 사회 일반과 각각의 사회에 가장 알맞은가를 연구하고 이것들의 기원을 탐구하여 그것의 물리적 원인과 정신적 원인들을 발견해내고 있으니까 말이다. [...] (『법의 정신 변호론』OC. II., 1137)

1.1. 과학으로서 정치학

그의 명저 『법의 정신』이 바로 이런 대상-지구상의 모든 민족들의 모든 법과 관행들을-고찰하기 때문에 꽁트(Auguste Comte)나 듀르케임(Durkheim)은 몽테스키외를 과학적 정치학의 창시자라고 선언하게 되는 것이다. 실제로 대상의 범위와 성격을 놓고 우선 몽테스키외와 서양 근대 정치 철학의 대표적인 학자들과 비교해보면 전자의 독보적인 위치가 완연히 드러난다. 보스웨(Bossuet)의 역사 역시 [인류를 망라하는] 보편사이기를 주장하나 실은 이 보편사의 보편성이란 다름 아닌 성서가 모든 것을 말했고 온 역사가 마치 떡갈나무 전체가 도토리에서 기인하듯 성서에서 유래한다고 주장하는 것에 지나지 않는다. 또 훙스(Hobbes), 스피노자(Spinoza), 그로티우스(Grotius) 같은 이론가들을 보더라도 이들이 과학적 정치학의 이념을 제안한 것이지 과학적 정치학을 실천한 것은 아니었다. 실제로 이들이 한 것은 구체적 사실들의 전체(*la totalité*)에 관한 숙고가 아니고 스피노자가 그의 『신학·정치 논문』*Traité théologico-politique*에서 유태인의 처지와 그 이데올로기를 다룬 것처럼 어떤 일부의 사실들에 한정되거나, 훙스가 그의 『리바이어던』이나 *De cive*에서 또 스피노자 자신이 그의 『정치학 논문』에서 한 것처럼 일반적 사회에 관한 숙고였던 것이다. 그런만큼 이들은 실제 역사로부터 그들의 이론을 만든 것이 아니고 사회의 본질에 관한 이론을 만든 것이라고 할 수 있고 또 그래서 이들의 이론은 특정한 개별적 사회나 어떤 구체적인 역사 기간을 설명하지 않을 뿐 아니라 개별적 사회들의 전부와 역사의

전체도 설명하지 않는다. 결국 이들이 한 일은 사회의 본질을 분석하고 이에 대한 이상적이고 추상적인 모델을 제시하는 것에서 끝났다고 할 수 있다. 이상의 서술 내용을 한 마디로 요약하면 “이들의 과학적 정치학과 몽테스키외의 과학적 정치학을 갈라놓는 거리는 데카르트의 사변 물리학과 뉴턴의 실험 물리학을 갈라놓는 바로 그 거리이다. 왜냐하면 한편은 단순한 본성(natures)이나 본질(essences)안에서 가능한 모든 물리적 사실들의 선형적 진실에 직접 도달하는 반면 다른 한편은 사실들로부터 출발하여 그것들의 변화를 관찰하여 법칙(lois)을 끌어내기 때문이다.”(Louis Althusser, *Montesquieu: La politique et l'histoire*, 15)

여기서 알뛰세르가 몽테스키외를 정치학과 역사에서의 뉴턴으로 지목한 것이 단순한 직유나 비유가 아닌 것은 후자가 활동하던 18세기 초엽부터 전자 자신을 비롯한 20세기 중반의 마르크 스주의자들에 이르기까지 실증 과학, 특히 뉴턴 물리학이야말로 제 학문의 모델이었던 것이다. “과학적인 정치학은 그 대상부터가 이전의 학문과 다를 수밖에 없는 것이 사회 일반에 대한 과학이 아니고 역사상의 모든 구체적 사회들에 대한 과학을 시도하기 때문이며 이에 따라 방법 역시 본질을 파악하려는 것이 아니고 법칙을 발견하려한다는 점에서 다를 수밖에 없다.”(알뛰세, 같은 책, 15) 이와 같은 과학적 정치학의 고유한 방법과 대상에 따라 몽테스키외는 또다시 고전 정치 철학자들과 구별된다. 서양 철학의 창시자인 플라톤은 정치는 ‘과학’(science)의 대상임을 확인하였고 그 증거로서 『공화국』, 『정치』, 『법』같은 작품을 후세에 남겼다. 사실 고대의 사유 전반이 정치에 대한 ‘과학’이 가능하다는 신념이 아니고-이런 신념은 비평적 신념으로 근대의 소산이고-이 과학은 행하기만하면 족하다는 신념에서 시작하여 그 소명을 다하였다. 그리고 근대에 들어와서도 홉스, 보텡, 스피노자, 그로

티우스 등의 학자들이 고대인들의 이 주장을 계승하였다는 것은 널리 알려진 사실이다. 하지만 돌이켜보면 “우리가 고대인의 이런 주장을 수락할 수 없는 것은 정치에 관해 성찰한다는 그들의 의도가 틀려서가 아니고 그들이 정치에 대한 ‘과학’을 하고 있다는 생각이 일종의 착각이기 때문이다. 그도 그럴 것이 그들이 과학에 대해 갖고 있던 관념 자체가 그들이 소유하고 있던 지식으로부터 끌어온 것인데, 그들의 지식이란 것이 그나마 유클리드 이전에는 체계화되지 않았던 수학의 몇몇 영역을 제외하고는 모두 대상에 대한 직접적인 견해던가 또는 사물에 투사된 그들의 철학에 지나지 않았던 것이기 때문이다. 따라서 고대인들에게는 우리 현대인들의 과학에 대한 관념이나 본보기는 전혀 시야 밖의 일이었다.” (알뛰세르, 같은 책, 11)

이렇게 과학의 발전이 정치학 발전의 시금석이 된다는 사상 때문에 알뛰세는 이미 앞에서 몽테스키외를 정치학의 뉴턴으로 간주하면서 그를 근대 정치 철학자들과 구별하였으며 동시에 동일 기준에 의해 이 후자들을 고대 정치 철학자들과 차별화하고 있다. “과연 어떻게, 수학과 물리학에서 개선식을 올린 바 있는 실증 과학(disciplines rigoureuses)의 동시대인들인 보뎅, 마키아벨리, 흉스, 스피노자 같은 정신들이 우리 현대인이 물려받은 과학적 지식의 모델을 고대인처럼 모르고 있을 수 있었다고 주장할 수 있겠는가?”(알뛰세르, 같은 책, 12)

그러나 과연 몽테스키외 자신도 꽁트, 듀르케임, 알뛰세르 등처럼 자신의 대작 『법의 정신』을 과학적 정치학의 창시자의 작품으로 간주했을까? 우선 몽테스키외가 『소르본 신학부의 자신의 저서에 대해 내린 비난 판결에 대한 대답과 해명』*Réponses et Explications données à la Faculté de Théologie*에서 어떻게 이 책의 성격을 규정하는지 들어보자.

『법의 정신』 저자가 정신적 원인의 힘, 고로 도덕과 윤리 자체의 힘을 무시했다고 비난받는 것은 너무나 터무니없는 일처럼 생각된다. 그 주제가 기후[풍토]였던 몇몇 편에서 저자가 기후에 관해 무척 많이 말한 것이 사실인 것처럼, 저자는 본 저서의 거의 전반에서 정신적(moral) 원인들에 관해서도 상당히 많은 서술을 하였는데 이는 정신적 원인들이 이 책의 전반에서 문제였기 때문이었다. 그런만큼 『법의 정신』이라는 책 자체가 도덕과 윤리의 풍토에 대한, 더 나아가 도덕과 윤리의 물리적 원인 일반에 대한 영구적 승리를 형성하고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.(『소르본 신학부의 비난 평결에 대한 대답과 해명』OC. II, p1173)

여기서 우리는 꽁트를 위시해 듀르케임, 알뛰세르같은 뛰어난 학자들이 어찌하여 몽테스키의 자신의 『법의 정신』에 대한 이런 언표를 진지하게 고려하지 못하였던가를 되묻지 않을 수 없다. 사실 그리스, 로마, 중세 봉건주의, 스페인, 프랑스 절대 왕조, 영국의 입헌 군주 정체, 동양의 전제 군주국을 망라해서 다루고 있는 『법의 정신』이 정신적 원인 특히 도덕과 윤리(La morale)의 풍토를 비롯한 물리적 원인 일반에 대한 끊임없는 승리를 형성하고 있다는 저자 자신의 주장이 ‘진실’로서 입증되기 위해선 역사 발전의 ‘필연성’에 입각한 사상과 정치 체제, 즉 마르크스의 역사적 유물론과 현실 사회주의 체제가 스스로 붕괴되는 역사 발전이 필요하였다. 실제로, 2차 세계대전 이후 가장 뛰어난 마르크스주의 철학자 중 하나인 루이 알뛰세르가 우리가 위에서 인용한 『몽테스키외 : 정치학과 역사』를 처음 발행한 것은 1959년이었던 바, 사실 이때에는 세계적 수준의 학자 중 홉스, 스피노자, 로크, 몽테스키외로 대변되는 자유주의(liberalism)가 역사의 최종 승자라고 장담할 수 있는 학자는 찾아보기가 극히 어려웠다. 게다가 냉전이라고 불리는 자유주의 체제와 역사 발전의 필연성을 믿는 사회주의 체제의 세기적 대결이 1989년 종결되면서 확정된 세계

질서가 ‘국가의 필연적 소멸’이 아니고 다름 아닌 자유주의적 국민국가(nation-state) 체제로 드러났다는 사실은 우선 역사 발전의 필연성을 주장한 이론 자체의 오류와 함께 몽테스키외를 ‘과학적 정치학’의 창시자로 간주한 발상의 허구성을 입증하면서 동시에 – 적어도 간접적으로나마 – 몽테스키외가 계승하고 있는 고전 정치 철학의 부활을 시사한다고 볼 수 있다.

사실 알뛰세르가 꽁트와 듀르케임의 뒤를 이어 몽테스키외가 과학으로서 정치학을 창시하였다고 주장했을 때, 우리가 앞에서 이미 지적한 바대로 그에게서 과학의 모델은 뉴턴 물리학이었으며, 몽테스키외의 과학적 정치학 역시 알뛰세르 자신의 저서 결론 부분에서 확인하고 있듯이 사회-사회학-의 이름으로 필연적으로 부정되는 것이 역사의 발전 법칙이었던 것이다. 그러면 정치학에서의 뉴턴이 실제로 한 일이 무엇인가 알뛰세르의 말을 들어보자. “‘사회 물리학’[사회를 대상으로 하는 물리학(une physique sociale)]의 이념을 처음 생각해낸 것이 몽테스키외가 아니라 할지라도, 그는 이 대상에 새로운[뉴턴] 물리학의 정신을 처음으로 부여하여 본질로부터가 아니고 일련의 사실들로부터 출발하여 이 사실들로부터 그것들의 법칙을 끌어내려고 한 최초의 사람이다. [...] 정치와 역사에 대한 과학을 수립하고자 하는 모든 기획은 우선 정치와 역사가 과학의 대상의 될 수 있다는 것, 다시 말하면 정치와 역사가 과학이 발견하고자 하는 필연성(nécessité)을 내포하고 있다는 것을 전제한다. [...] 그런만큼 역사를 지배하는 필연성이 과학에 의해 파악되기 위해서는 그 이유를 역사를 초월하는 어떠한 질서로부터도 차용하는 일이 중단되지 않으면 안 된다. 그러므로 과학에 그들의 법을 강요하던 도덕과 신학의 제 주장을 과학의 길로부터 제거하지 않으면 안 되었다.”(알뛰세르, 같은 책, 15, 16)

그러면 과연 몽테스키외는 그의 저서 『법의 정신』을 통해 ‘사회 물리학’, ‘과학적 정치학’, ‘역사 필연성의 과학적 파악’을 기도 하였던가? 우선 몽테스키외 자신이 그의 『법의 정신 자료집』 *Dossier de l'Esprit des lois*에서 남긴 말을 음미해보기로 하자.

그리스인과 로마인들은 정치와 도덕에 관한 ‘지식을 대단히 찬양하여 그 정도가 일종의 종교적 숭배의 지경에 이르러 있었다. 이에 반해 오늘날[18세기 전반부]의 우리들은 오로지 물리 과학[자연 과학]만을 존경하고 있으며 또 실제로 그것에만 전념하고 있는 실정이어서 정치적 선이나 악은 우리들에게 인식의 대상이라기보다는 일종의 감정[느낌]에 지나지 않는다. 이렇게 내가 태어났어야만 했던 세기에 태어나지 못한 연고로 내가 우리 시대에 정치에 관해 많은 저술을 한 저 탁월한 인간, 신부 쟁 피에르의 뒤를 따르기 위해선 어떤 결단이 필요했으며 동시에 700년이나 800년이 지나야만 내 사상이 도움이 될 수 있는 어떤 민족(peuple)도 나타날 것이라는 생각도 마음에 새겨두기로 결정하였다.(『법의 정신 자료집』OC. II, p1039-1040)

이상에서 두 번에 걸쳐 인용한 몽테스키외 자신의 『법의 정신』의 골자, 집필 동기, 시대적 배경에 관한 발언에 비추어 볼 때, 그를 과학적 정치학의 창시자라고 주장하는 것은 시대착오적 발상이 아닐 수 없다. 몽테스키외는 사실 꽁트, 듀르케임, 알뛰세르가 주장하는 것과는 반대로, 자연 과학이 학문의 주류를 이루게 된 계몽 시대의 흐름에 거슬러 가기로 결정하였을 뿐 아니라, 그 시대에는 무시당하고 있으나 고전 시대에는 숭상의 대상이었던 정치와 도덕에 관한 학문에 자신의 필생의 저술로 기여할 것을 결심함으로써 18세기에 본격적으로 시작되어 사실 꽁트, 듀르케임을 거쳐 알뛰세르에 이르게 되는 그 시대의 흐름을 바로잡아 보려는 웅대한 포부를 지니고 있었던 것이다.

1.2. 사회학으로서 정치학

앞에서 우리는 알뛰세르가 몽테스키외를 논하면서 과학적 정치학을 사회를 대상으로 하는 일종의 물리학[사회 물리학]과 동일시하는 것을 보았다. 알뛰세르의 이러한 학문 분류법은 한편 그의 변증법적 유물 사관과 관련이 있으나 다른 한편 몽테스키외를 사회학(sociologie, sociology)의 창시자라고 부른 듀르케임(Montesquieu et Rousseau, 45–50, 92–94), 레이몽 아롱(Les grands doctrines de sociologie historique, 2 vols, I, 14, 20–21, 39–41), 베르너 스타르크(Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge, 77, 86, 93, 103) 등과 동일한 사조에서 나온 발상이 아닐 수 없다. 물론 이렇게 정치학을 사회학에 포섭시키는 것이 서양 현대 학문의 특징적인 돌이킬 수 없는 경향인 것은 부인할 수 없는 사실이나, 이는 사실 몽테스키외의 관점이 아닐 뿐 아니라 심지어는 『법의 정신』의 기조를 전도하는 것에 해당한다.

몽테스키외의 명저 첫 페이지는 ‘『법의 정신』, 곧 제 법이 각 정부[통치]의 형태법(constitution) 및 풍습, 풍토, 종교 등과 가져야 할 관계에 대한 연구’라는 제명으로 시작되고 있다. 게다가 몽테스키외가 그의 주저를 통해 사회학이 추구하는 것과 같은 것을 목적으로 하고 있다고 주장한 학자들 중 듀르케임이나(같은 책, 81) 규르비치(Georges Gurvitch, *La sociologie juridique chez Montesquieu : Revue de Metaphysique et de Morale LXVI*, 624–25)처럼 몽테스키외의 입법자(legislateur, legislator)의 역할에 대한 강조는 일관성이 결여된 것으로 비평하고 있는 학자가 적지 않지만, 몽테스키외 자신은 『법의 정신』의 목적은 ‘입법자의 양성’임을 동 책 제29편 1장에서 명기하고 있다. 바로 이 대목에서 우리는 위에서 인용한 바 있는, ‘도덕 윤리 등 정신적인 원인의 물리적

원인 일반에 대한 끊임없는 승리가 『법의 정신』을 형성하고 있다'는 몽테스키외의 발언을 상기할 필요가 있다. 따라서 입법자가 구체적인 정치·사회적 환경에서 그 역할을 수행할 때, 그가 고려하지 않으면 안 되는 것은 통치[정부] 형태법, 풍습, 종교, 지리적 조건 등인데 이중 가장 중요한 요인은 국가 통치 체제 즉 국가 권력 구조를 표현하는 정부 형태법이다. 바로 이런 이유로 정부(gouvernement)의 성질(nature)과 원리(principe)의 연구가 『법의 정신』의 토대 내지 중심을 이루고 있는 것이다. 물론 여기서 입법자가 고려하지 않으면 안 되는 정신적 요인들과 자연적 요인들 '전부'에 의해 구성되는 것은 '사회'가 아니고 국가(polis)이며 국가라고 하는 이 전체(La totalité, The totality)의 생존 조건을 연구하는 것이 정치학(politique, politics)이다. 위에서 우리가 『법의 정신 자료집』에서 인용한 바 있듯이 몽테스키외는 현대인들은 등한시하나 그리스인들과 로마인들은 송상했던 정치와 도덕에 관한 지식, 곧 고전 정치학을 그의 『법의 정신』을 통하여 계승하기로 결심하였던 바, 실제로 그의 저서는 이렇게 고전 정치학의 정신과 방법을 재현하고 있다.

그리스와 로마의 철학자들에게 인간은 그 본성(nature)에 의해 사회적 동물이었다. 그러나 인간 본성에 따른 '사회적 삶의 전체'는 주어진 사회의 차원에서 파악될 수 없고 국가(polis, civitas)의 자기(se, self) 통치(government) 과정에서 파악될 수 있는 것이었다. 사실 정치, 정치학(politic, politics)이란 말의 어원이 되고 있는 polis는 그리스 고유의 국가 형태를 지시하면서 동시에 자기를 통치하는(se gouvernant, self-governing) 상태 일반을 지시하고 있었다 ; (Moses I. Finley, *Les anciens Grecs*, p51 참조). 사회적 동물인 인간은 자기를 통치하는 정치적 생활을 함으로써 비로소 자신의 사회적 삶을 '전체요 하나'로서 파악하게 되는 것이

다. 실제로 인류 최초의 정치학이란 다름 아닌 기원전 5세기 그리스 철학자들의 polis에 대한 연구의 산물로 태어났으며 또 이 최초의 정치학은 정치[국가]체제론(theory of political systems, constitutions, politeiai) 곧 통치[정부]유형론을 그 골간으로 함으로써 자신의 독특한 발생 환경을 여실히 반영하고 있다. 아리스토텔레스의 『정치학』 제3편에서 최종적 형식을 갖추게 되는 국가 체제론은 다름 아닌 통치하는자의 수에 따른 정부 유형론으로서 즉 통치자가 하나일 때 왕정, 소수일 때 귀족정, 다수일 때 Politeia 며 또 각 유형의 타락한 형태로서 폭군정, 과두정, 민주정으로 분류하고 있으며 몽테스키외의 『법의 정신』 역시 그 중심에서 이 정부 유형론을-역사 반성적으로-깊숙이 반영하고 있다.

그리스, 로마인들에게 정치적 삶이 사회적 삶의 진실이듯이 인류 최초로 polis에 대한 연구를 한 철학자들에게는 정치학이야말로 철학의 제 분야 중 가장 중요한 과목으로서 플라톤이나 아리스토텔레스에게는 도덕학을 위한 필수불가결한 기초 학문이었다. 몽테스키외의 정치학 역시 ‘도덕학’과 밀접한 연관 속에서 전개되고 있지만 그러나 그리스 고전 철학자들의 도덕학이 이상주의적 절대 도덕학이라면 그의 도덕학은 역사 현실적 상대적 도덕학이라는 차이가 있다. 그의 정치 체제론 또한 고전 정치 철학의 전통에 따라 통치권을 행사하는자의 수에 의해 정부 형태를 공화정(귀족정 및 민주정), 왕정, 전제정[독재정]으로 3분류를 하고 있으나 이것들의 내용을 역사 경험에 의거하여 규정하고 있다. 이 3분류법은 3종류의 국가의 권력(la souveraine puissance, the sovereign power)구조를 보여주고 있는 데 몽테스키외는 이를 정부의 성질(la nature du gouvernement)이라고 지칭하면서 동시에 이 3종류의 국가 권력 구조는 각각 고유한 가치 체계, 사고 방식, 생활 방식, 감정 상태 등을 지니고 있음을 강조하면서 이를 정부

의 원리(*le principe du gouvernement*)라고 지칭하고 있다. 이 상의 기술 내용을 『법의 정신』 제3편 1장의 대목을 인용하여 정리하여 보자.

이러쿼이 종족을 포함하여 지구상의 모든 사회에 관계되는 만민법 (*droit des gens*, 제민족 간의 법) 말고도, 각 사회를 위한 정치법(*droit politique*)이 있다. 그도 그럴 것이 어떠한 개별 사회도 정부 없이는 존속 할 수 없을 것이라 말이다. 즉, 그라비나(Gravina)가 적절히 지적하고 있듯이 모든 개별적 힘들의 결합이 이른바 정치 상태(*l'ETAT POLITIQUE*) 곧 국가를 형성하고 있는 것이다.(『법의 정신』 1편3장, p237)

몽테스키외에게는 인류 역사란 사회사가 아니고 정치사, 곧 정치에 의해 통치 활동을 해 가는 국가들의 역사인 것이다. 모든 개별적 힘들의 결합의 결과를 몽테스키외는 일반적 힘(*force générale*, 보편력) 또는 주권(*souveraine puissance*, 지상 권력)이라는 용어로 지칭하는데, 이 힘을 한 사람의 수중에 둘 것인가 그렇지 않으면 소수, 또는 국민 대다수의 수중에 둘 것인가를 결정하는 법이 정치법[국가 구성법]으로서 국가 권리 체제법(*droit constitutionnel*, 또는 *constitution*)이며 이는 ‘동시에’ 정부 형태를 결정한다.

‘어떠한 사회도 정부 없이는 존속할 수 없다’는 것이 몽테스키외의 기본 입장이라는 것을 인지하게 되면 우리는 몽테스키외가 ‘현대 사회학’과 대립되는 고전 정치 철학의 전통에 서 있음을 수긍하지 않을 수 없게 된다. 사실 몽테스키외 자신의 연구에선 ‘사회’, ‘사회적인 것’이라는 관념은 기껏해야 2차적인 부(副)-종(從)의 역할 밖에 하지 않고 있다. 바로 이러한 이유 때문에 현대 사회학이 즐겨 다루고 있는 특정 사회의 가치관, 사고 방식, 생활

방식, 지배적인 정서 등을 몽테스키외의 『법의 정신』은 공화정, 왕정, 전제 국가 등 각 정부 형태의 고유한 원리 개념 하에 파악·기술하고 있는 것이다. 하지만 이렇게 현대 사회학과 몽테스키외의 정치학을 엄밀히 구별해야 할 필요성이 이 후자와 고전 정치 철학 사이에 실제로 존재하는 차이를 간과하게 해서는 안 된다. 앞에서 말한 고전 정치 철학의 정치 체제의 3분류는 어디까지나 ‘논리적’ 구분이었던 반면 몽테스키외에 있어선 공화국은 로마, 아테네였고 전제 정치는 동양의 국가들, 군주 정치는 ‘로마 제국 멸망’ 이후에 형성된 모든 국가들이었던 만큼 그의 대상은 모두 역사 현상으로서 ‘경험적이고 구체적’이었다. 다음에 인용할 『법의 정신』 서두의 ‘일러두기’는 몽테스키외의 ‘정치학’의 이론적 역사적 출발점이 어디에 있으며 또 이 정치학이 정치 체제, 국가 권력 구조의 역사적 변화를 어떻게 수용할 것인가를 시사하고 있다.

이 저작의 첫 4편을 제대로 이해하기 위해서는 저자가 공화국에서의 덕(vertu)이라고 부르는 것이 다름 아닌 조국에 대한, 곧 평등에 대한 사랑이라는 것을 주목하지 않으면 안 된다. 그것은 도덕적 덕목도 아니고 기독교적 덕목도 아닌 것으로서 단지 정치적(*politique*, 국가적) 덕이다. 이 정치적 덕이 공화정을 움직이게 하는 원리인 것은 명예(honneur)가 왕정을 움직이게 하는 원리인 것과 마찬가지다. 그래서 나는 조국과 평등에 대한 사랑을 정치적 덕이라고 불렀던 것이다. [...] // 또 하나의 주의하지 않으면 안 되는 사항은 어떤 특정한 성질, 영혼의 변화 또는 덕(vertu)이 어떤 특정한 형태의 정부를 움직이는 원동력이 아니라고 말하는 것과 그것이 이 정부에 존재하지 않는다고 말하는 것은 다르다는 사실이다. 예를 들어 내가 이런 톱니바퀴 저런 톱니바퀴는 이 시계를 움직이는 원동력은 아니다라고 말한다 해서 사람들은 이로부터 이 톱니바퀴 저 톱니바퀴는 이 시계 안에 들어 있지 않다고 결론지을 수 있는 것과 마찬가지이다. 그런만큼 왕국에선 도덕적 덕이나 기독교적 덕이 배제된다고 말할 수 없는 것처럼 정치적 덕 또한 거기에 없다고 말할 수 없다. 한 마디로 말해서 공화국에선 정치적 덕이 그 원동력이기는

하지만 명예 역시 거기에 존재한다. 왕국에선 명예가 그 원동력이기는 하지만 정치적 덕 역시 없는 것은 아니다. // 끝으로, 제3편 5장에서 문제가 되고 있는 의인(homme de bien)이란 기독교적 의인이 아니고 정치적 의인, 즉 위에서 설명한 바 있는 정치적 덕을 소유한 사람이다. 다시 말하면 자신의 나라의 법을 사랑하고 법에 대한 사랑에 의해 행동하는 사람이다.(『법의 정신』일러두기, p227-228)

이상으로부터 우리는 몽테스키외의 정치학이 그리스, 로마의 공화국에서 연원하나 이 고대 공화국들이 역사에 의해 상대화되는 것을 알 수 있다. 즉 고대의 공화국들은 역사 속에 나타났다 사라진 많은 국가들의 권력 구조 및 정부 형태를 기술하기 위한 이론적 도구인 이상적 전형들(ideal types) 중 하나의 예증이며 사례가 되는 것이다. 바로 이런 이유 때문에 몽테스키외에선 18세기 후반의 또 하나의 위대한 정치 사상가인 루소에게서 보는 바와 같은 로마나 스파르타에 대한 이상주의적 열망을 찾아 볼 수가 없다. 그에게서 공화제, 군주제, 전제주의는 어디까지나 이론적 틀로서 이를테면 역사의 하위 개념들이다. 왜냐하면 이런 권력 구조들이나 정부 형태들의 진가는 어디까지나 그것들을 담지하는(support) 기체(substratum)로서 개별 국가들이 ‘역사’에서 살아남을 것인가 아닌가에 의해 판정되기 때문이다. 그러면 몽테스키외에서 역사란 무엇인가를 알아보기 전에 우선 그에게 있어서 국가의 존재 이유 또는 국가의 궁극적 목적은 무엇인가를 『법의 정신』에서 인용한 두 대목을 통하여 살펴보자.

모든 국가들이 일반적으로 동일한 하나의 목적, 곧 자기 유지의 목적을 갖고 있는 것은 사실이나, 각각의 국가는 자신의 독특한 목적을 갖고 있다. 확장·강대화는 로마의 목적이었고, 전쟁은 스파르타의 목적, 종교는 유태법[토라]의 목적이었다. [...] 또한 세계에는 그 정체(constitution, 현법)의 직접적 목적이 정치적 자유인 나라(영국)도 있

다. (EL.XI5, OC.II p396) // 전쟁의 목적, 그것은 승리이다. 승리의 목적, 그것은 정복이다. 정복의 목적, 그것은 보존이다. 이 원리와 선 행한 원리로부터 제 민족 간의 법[만민법, 인류 일반의 법, droit des gens]을 형성하는 모든 법들이 연유한다.(『법의 정신』1편 3장, p237)

몽테스키외에게 국가의 궁극적 목적은 이와 같이 자기 보존(conservation)이기 때문에 그의 정치학에선 특정 국가가 담지하고 있는 정치 체제, 정부 형태의 타당성이나 가치는 이것이 그 국가의 보존에 기여하느냐 아니냐에 따라 일차적으로 판정이 나게 마련이다. 로마의 경우, 그의 대저 『로마 성쇠 원인론』이 역연히 밝혀내고 있듯이, 공화정의 원리인 ‘정치적 덕’이 끊임없는 전쟁·승리·정복에 의한 영토 확장의 원동력으로서 작용하였지만, 바로 이 원리가 제국이 된 로마와 모순·갈등 관계에 들어감으로써 결국 로마 쇠팔의 원인으로서 작용하였던 것이다. 다음의 『법의 정신 자료집』에서 인용한 문장은 몽테스키외의 정치학이, 한편 ‘덕’에 기초한 정체를 살펴한 플라톤과 아리스토텔레스의 고전 정치 철학과, 다른 한편 로마 공화정이나 공화정 자체에 대한 찬양과 지지를 아끼지 않았던 마키아벨리, 루소, 로베스피에르, 칸트 등의 근대 정치 사상가들과의 차이를 여실히 보여줄 것이다.

-로마인들의 찬란한 업적에 관해서- 웅대한 정복이 자체의 결실로서 가져오는 갖은 불행과 재앙들에 대해 의심하는 사람이 있다면, 그에게는 로마 역사를 읽어보는 것만으로도 충분할 것이다. 로마인들은 세계가 번창할 수 있는 가장 최고의 상태에서 세계를 끌어냈던 것이다. 그들은 가장 아름다운 체제들을 파괴하여 이로부터 단 하나의 체제를 만들었으나 이 유일한 체제는 스스로를 지탱해 갈 수 없었다 ; 그들은 우선 참주나 폭군이 하듯이 전 세계의 자유를 소멸시키고 이어서 자신들의 자유를 남용하고 나선, 괴정복자나 노예처럼 온 세계를 쇠약하게 만들었다. [...] 그래서 나에겐 지상의 거의 모든 민족들의 제 제도를 파괴하여 자신들의 제도를 창립한 로마인들에게 감사의 마

음이 들지 않는다.(『법의 정신 자료집』OC. II, p1061)

우리는 이상으로부터 몽테스키외의 정치학은 어디까지나 고전 정치 철학의 전통에 따른 정체 이론(theory of constitutions)이라는 것과, 동시에 이 고전 정체 이론이 그의 정치학에선 ‘역사’에 의해 한정되는 것을 알 수 있다. 즉 역사에 의해서 도덕적 이상 대신에 ‘자기 보존’이라는-존재론적-카테고리가 그의 정치학의 중심축이 되었던 것이다. 따라서 『법의 정신』은 역사에 의해 검증된 정체 이론을 제시하고 있고 또 이렇게 역사에 의해 여과된 최종 정체가 다름 아닌 정치적 자유를 목적으로 하는 영국의 정체(*la Constitution d'Angleterre*)임을 기술하고 있다. 실제로 『법의 정신』 제11편(livre XI)에서 제시되는 영국의 정체는 제2 편에서 8편까지에서 상론되는 공화제, 군주제, 참주제[전제주의] 이 3종류의 정체-3종류의 정부-의 ‘역사적 종합’이다. 왜냐하면 우선 영국의 정체는 명목상 입헌 군주제이나 주권인 입법권이 국민에 있으므로 실질적으로는 공화제이기 때문이다. 실질적 공화제와 형식적 군주제의 이러한 결합은 1인에 의한 국가 권력의 자의적 행사, 곧 참주제의 가능성을 배제하면서 동시에 공화제와 군주제의 장단점들을-역사 변증법적으로-종합하고 있는 것이다.

사실 몽테스키외는 『법의 정신』에서 영국의 정체를 기술하면서, 봉건 시대와 고전 시대의 역사적 과거로부터 끌어낸 건축 자체로 가장 강한, 즉 자기 보존이라는 국가의 궁극적 목적에 가장 합당한 정치 체제를 구축하고 있는 것이다. ‘견제와 균형’은 본래 고전 정치학의 유산이었고, 대의 제도는 고대에는 알려져 있지 않았던 것으로 봉건 시대 특유의 산물이었다. 정체 이론 자체는 고전 시대에서 유래하나 봉건 시대 역시 그 내용 바탕에 잠재해 있다. 게다가 피치자를 격상시키고 통치자를 격하시킴으로써 몽

테스키외는 결국 그가 역사적 과거, 즉 봉건 시대와 고전 시대를 지양하기 위해 이 과거를 동원하고 있다는 것을 시사한다. 근대의 지평에 이렇게 몽테스키외에 의해서 그려지는 영국의 정체는 개인·국가·인류의 ‘자기 보존’에 가장 적합한 자유주의적 체제로서 한편 조국애, 자기희생, 겸소, 집단 규율 등 공민의 덕(vertu civique, civic virtue)을 전제하는 고대의 공화국과 대조를 이를 뿐 아니라 다른 한편 1789년 프랑스 혁명이 고대 공화국에 대한 이상과 ‘사회 계약설’을 토대로 하여 건설한 민주적이면서 전체주의적인 근대 국가와 역사적 이데올로기적 경쟁 관계에 들어가게 된다. 다음에 『법의 정신』 제19편 27장에서 인용할 대목은 영국이 그의 특유한 정체로 인하여 어떻게 고대의 공화국뿐만 아니라 프랑스 혁명을 모태로 하는 근·현대의 공화국과 다른 종류의 사회를 창출하였던가를 여실히 보여주고 있다.

나는 이미 이 책의 제11편에서 자유 인민(un peuple libre)에 관해 서 말하였고 또 그 정체의 원리들(principes de sa constitution)도 제시하였다. 이제 이로부터 나타나는 제 효과, 이로 인해 형성되는 성격 그리고 이로부터 결과하는 관습과 생활 양식 등을 살펴보자. 물론 나는 이 나라(cette nation)의 기후가 이 나라의 생활양식, 풍습, 법 등을 만드는 데 상당한 역할을 하지 않았다고 주장하는 것이 아니고 단지 이 나라의 풍습과 생활양식은 이 나라의 제 법과 전반적인 연관을 맺고 있을 수밖에 없음을 밀하고 있을 따름이다. [...] 거기에서는 모든 종류의 정열과 정욕(toutes les passions)이 자유롭다고 말할 수 있는 것이 증오, 탐욕, 질투, 부와 명성에 대한 집착 등이 날개 돋친 듯 활동하고 있기 때문이다. 만일 사태가 이와 달랐다면, 이는 국가가 병으로 드러누워 아무런 힘이 없어 아무런 정욕도 지니지 않은 사람과 흡사하게 된 것을 의미할 것이다. [...] 항상 독립적인 개개인이 대단히 자신의 기분과 찰나적인 생각에 따라 행동하듯이 영국에서는 자신이 속한 정당을 바꾸는 것은 매우 흔한 일이다. 자신이 속하던 정당을 포기하면서 자신의 친구들조차 거기에 두고 떠나게 되는데, 이는 새로

가입한 정당에서 예전의 적들과 인연을 맺기 위함이다. 그런만큼 이 나라에선 우정에 관한 법규는 말할 것도 없고 적대 관계의 법규마저 잊어버리는 것이 혼한 일이라고 볼 수 있다. (『법의 정신』19편 27장, p574-5)

인류 문명이 시작된 이후로 이렇게 개개인의 온갖 정념이 사적 공적 영역을 가리지 않고 완전히 해방된 것은 영국이 처음이라고 단언할 수 있을 것이다. 이와 같은 인류 역사 초유의 ‘사회 현상’은, 자유주의 정치학의 시조 로크의 생각을 빌려 표현해 보면, 그 사회에 사는 ‘모든 사람들’은 생명(life)·자유(liberty)·재산(estate)이라는 불가양도의 천부 인권을 가지고 있음을 전제한다. 다른 한 편 몽테스키외에선 고대의 공화국이나 동양의 전제주의 국가에서는 가능하지 않았고 실제로 관찰할 수도 없었던 이와 같은 사회 현상의 원인은 어디까지나, 위의 인용문에서 지적하고 있듯이, 영국 특유의 정체에 있었던 것이다. 물론 몽테스키외에선 우리가 후에 상론하겠지만, 로크에서와 같은 자연법 이론에 기초한 명시적인 천부 인권론과 사회 계약론은 존재하지 않지만, 로크에 못지 않은 경험론자인 그에게 있어서도 역시 모든 사람이 천부 인권을 ‘실제로’ 향유하기 위해선 바로 그가 그리고 있는 영국처럼 국가가 대의 정부체를 취할 길밖에 없다는 점은 확실한 사실이었다. 로크에서 몽테스키외에 이르는 이 자유주의 전통은 천부 인권에서 재산권을 제한내지 사상(捨象)하고 대의 정부체를 부정한 루소에서 과학적 사회주의에 이르는 전통이 역사에 의해 부정됨으로써 그 진실을 입증받게 된다. 즉 프롤레타리아 독재 국가는 루소가 공민(公民)의 국가(Etat de citoyen)로 대체하기를 갈망해 마지않았던 당대의 부르주아 국가(Etat de bourgeois), 곧 몽테스키외가 기술하고 있는 영국 특유의 저 ‘사회 현상’이 완전히 자취를 감추었을 뿐만 아니라 그 국가 자체가 병 때문에 아무런 힘

도 없어 아무런 정욕도 느끼지 못한 채 드러누운 산송장 꼴이 되어 버리고 말았던 것이다. 그런만큼 ‘현대 사회학’은 마르크스와 엥겔스의 과학적 사회주의의 역사 필연적 실현과 역사 필연적 부정을 통하여 자신의 대상과 내용이 소멸하는 것을 목격하지 않으면 안 되었다. 이런 의미에서 몽테스키외는 사회학의 창시자임에 틀림없으나 이 사회학은 어디까지나 그의 정치학의 틀(frame)안에서만 실질 내용과 생명력을 가질 수 있었던 것이다.

사회적 동물인 인간이 그의 본성에 따른 삶, 즉 사회적 삶을 제대로 살기 위해선 재산의 소유와 운영의 권리, 즉 재산권을 가져야 하는데, 이 재산권은 그가 사는 사회에서 자연적으로 오는 것이 아니고 국가, 그것도 오로지 대의 정부제의 국가에 의해서 만이 보편적으로 누구에게나 확보될 수 있는 것이다. 재산권 행사 중 하나인 상속에 관한 몽테스키외의 판단을 살펴보기로 하자.

-상속 질서를 좌우하는 것은 자연법의 원리가 아니고 정치법 및 사법(droit politique ou civil)의 제 원리이다- [...] 자연법은 물론 아버지들에게 그들의 자녀를 양육할 것을 명하나, 자녀들을 반드시 그의 상속인으로 해야 한다는 의무를 과하지는 않는다. 재산의 분할, 이 분할의 방식에 관한 법들, 이 분할의 한 뜻을 받은 자의 사후의 상속 등, 이와 같은 모든 사안은 오직 사회, 곧 다름 아닌 실정법으로서 정치법 내지 사법[시민법]에 의해서만이 규정될 수 있다.(『법의 정신』26편 6장, p755-6)

그러나 몽테스키외에게서 정치법[공법]과 시민법[사법]의 관계는 (정체를 확정하는) 정치법에 달렸다는 점을 알게 되면 근·현대 사회의 구성 원리인 재산권이 어떠한 정체(constitution)에서 시민 모두에게 현실이 될 수 있었던가가 자연스럽게 납득된다.

시민법[사법]은 정치법[공법]에 따라 결정되고 시민법은 언제나 특정

한 사회를 위해 제정되기 때문에, 한 나라(nation)의 한 특정 시민법을 다른 나라에 이식하려고 할 때는 우선 이 두 나라가 공히 동일한 기본 제도[정체]와 동일한 정치법을 갖고 있는가를 조사해보는 것이 바람직하다. 이렇게 해서 일찍이 절도에 관한 법률이 크레타인들에서 스파르타인들에게 넘어갔을 때 정부 체제와 정치법(constitution, 헌법) 자체와 함께 그리로 이주하였던 만큼, 이 법률은 양쪽 인민 어느 쪽이나 유효적 절하였다. 그러나 이 절도에 관한 법률이 스파르타에서 로마로 이동하였을 때는 동일한 정체와 정치법이 거기에 없었던 만큼, 이 법률은 언제까지나 이질적인 요소로서 남아야했고 로마인들의 여타 시민법과는 어떠한 연관도 맺지 못하고 말았다.(『법의 정신』 29편 13장, p875)

재산의 소유와 운용에 관한 시민법(*lois civile*)은 실제로 제한 정부(*gouvernement modéré*), 특히 대의 정부제에 도달한 국가에서만이 꽂을 피우고 보편적 실재성을 갖추게 되었다. 이는 19세기에서 20세기에 이르는 세계사와 마르크스 앵겔스의 과학적 사회주의의 이론과 실천이 공히 입증한 사실이다. 시민 일반은 대의정부에 의해 자신이 주권자임을 확인함과 동시에 국가의 통치 내지 정치에, 고대의 공화국과는 달리 참여하지 않는 자유를 확보할 수 있기 때문에, 이 확보된 자유를 ‘주권자의 의식’을 갖고 자신들의 사적 삶을 영위하는 데, 즉 소유 재산을 운용하는 데 집중함으로써 정부 및 국가에 대해 자립적인 사회, 더 정확히 말해 시민 사회를 형성한다. 이렇게 대의 정부제 하에서 완성되는 시민사회는 그 본령이 어디까지나 재산권의 자율적 운용, 즉 경제 활동이었기 때문에 이 시민 사회에서 1776년-그러니까 『법의 정신』 출간 28년 후에-아담 스미스의 『국부론』 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*이 발간됨으로써 최초의 과학적 경제학 곧 자유주의 고전 경제학이 시작되었다. 게다가 이 시민 사회 특유의 경제는 세계를 그 지평으로 하였기에 인류 보편적 사고나 세계주의적 이상 발생의 실질적 모태가

되었다. 그러나 시민 사회의 진실은 물론 현대 사회학의 한계 또 한 시민 사회의 경제와 정치를 공히 부정하여 인류 보편 가치를 구원하려고 시도한 마르크스와 엥겔스의 과학적 사회주의의 실험, 즉 프롤레타리아 독재의 역사적 심판을 통하여 비로소 확연히 드러나게 되었다. 다시 말하면 왜 현대 사회학은 프롤레타리아 독재에서는, 몽테스키외가 전제주의 정체의 ‘결과’로서 기술한 바대로, 대다수의 인민이 노예 상태로 전락하여 공포 속에서 살 수밖에 없는가를 알기 위해 1990년 현실사회주의 진영의 일방적 붕괴를 기다려야만 했던가? 게다가 왜 이들 나라에선-이들 ‘사회’에선-시민 사회에 준동하는 수많은 종류의 ‘사회 형성 활동’이 전무하고 이 인민들은 시민 사회의 특징인 ‘사회 계약’을 요구할 생각도 힘도 상실하고 말았던가? 만일 이런 프롤레타리아 독재에서 결과한 사회를 현대 사회학이 그 대상으로 해야 한다면 현대 사회학은 그 대상 내용의 극심한 빈약 때문에 학문으로서 과학으로서 자기 자신을 유지할 도리가 없을 것이다. 몽테스키외가 지적한대로 어떠한 인간 사회도 정부 없이는 존속할 수 없을 뿐 아니라 그 존속 방식조차 정부 형태에 의해 결정된다.

1.3. 인식론과 『법의 정신』

모든 위대한 사상가는 당대의 철학을 반영한다. 이는 철학 대신에 실증 과학을 추구한 꽁트, 마르크스, 스펜서, 듀르케임, 알뛰세 등과 같은 사상가들에게도-부정적으로-적용되는 진리이다. 서양 근대 철학은 대륙의 이성론과 독일의 관념론 내지 이상주의, 영국의 경험론 및 공리주의로 대별할 수 있는데, 1689년 프랑스 보르도 지방에서 Charles Louis Joseph de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu라는 귀족 칭호가 붙은 긴 이름을 갖고 태어난 『법의 정신』 저자는 17세기 말까지 프랑

스 사유를 지배하던 데카르트의 합리주의보다는 영국 경험론의 시조 로크에 가까운 경험론자로서 간주해야 마땅할 것이다. 먼저 몽테스키외의 데카르트 합리주의에 대한 이해를 알아보기 전에 서양 근대 철학의 두 시조의 인식론에서의 기본 입장을 살펴보자.

“데카르트는 ‘생각하는 것으로서 나란 무엇인가?’라는 물음에 대해 ‘그것은 곧, 의심하고, 통찰하고, 긍정하고, 부정하고, 의욕하고, 의욕하지 않고, 무엇인가를 상상하고, 감각하는 것이다’고 대답한다. 정신 실체로서 ‘나’의 적어도 한 가지 활동은 ‘감각함’이라는 것이다. 그런데 ‘나’란 신체에 대해 독립적인 것이고, 공간 상의 장소를 차지하고 있지 않은 것이라 했다. 대체 이때 신체 없는 내가 ‘감각한다’는 것은 무엇을 어떻게 한다는 말인가? 데카르트는 실체로서의 ‘정신’을 내세우면서도 부지불식간에 그것이 적어도 지각 활동에서는 신체 의존적임을, 그러니까 더 이상 실체가 아님을 말하고 있는 것이다. 그리고 로크는 정신 실체를 이 방향으로 계속 끌고 가 마침내 그 존재가 해소될 처지에 놓이게 한다. 로크에서 ‘실체’는 일종의 복합 관념이다. 그는 실체란 마음에 주어진 단순한 관념들이 ‘그 안에 존속하고, 그로부터 유래하는 기체(基體)’라고 규정하기도 하고, ‘우리 안에 단순 관념을 일으킬 수 있는 그런 성질들, 즉 보통 우연적인 것들이라 일컬어지는 그런 성질들을 담지하는, 어느 누구도 그것이 무엇인지 모르는, 단지 가정된 것’이라고 부연하기도 한다. 그런데 로크는 이렇게 ‘실체’를 규정한 후에 데카르트와 마찬가지로 실체를 ‘세 종류’ 곧 신, 유한한 정신들(finite spirits), 물체들(bodies)로 나눈다. 여기서 로크는 데카르트처럼 단지 ‘정신’이라는 것 그리고 ‘물체’라는 것을 말하는 대신, ‘정신들’과 ‘물체들’을 말함으로써 다수의 셀 수 있는, 그러니까 서로 구별되는 정신들과 물체들을 거론하고

있고, 이것은 아직 데카르트에게는 의식되지 않은 더 많은 ‘심신의 문제들’, 예컨대 마음과 몸의 ‘개연성’, ‘자기 동일성’ 따위의 문제들까지도 문제의 전면에 등장시킨다. [...] 무한 실체로서 ‘신은 시작도 없고, 영원하고, 불변적이고, 무소부재하고, 그러므로 그것의 동일성에 관해서 어떠한 의문도 있을 수 없다.’ 그러나 유한한 정신들을 포함해서 유한한 실체들은 어느 것이나 ‘존재하기 시작하는 일정한 시간과 장소를 가지며, 그 시간과 장소와의 관계는, 그것들 각각이 존재하는 동안, 언제나 그것의 동일성을 결정할 것이다.’ [...] 그렇다면 한 ‘사람의 동일성은 어디서 성립하는가?’ 그것은, 인간도 동물인 한에서, ‘오로지, 같은 유기체를 위해, 지속적으로 생명적으로 통일된, 끊임없이 움직이는 물질들의 분자들에 의한, 계속되는 같은 생명의 참여에서’ 성립한다고 로크는 말한다. 그러나 인간은 단지 동물이 아니라, 또한 ‘인격’으로 이해되고 있음을 로크는 무시하지 않는다. 그래서 그는 더 나아가 묻는다. ‘인격의 동일성은 어디서 성립하는가?’ 이 물음에 답하기 위해서는 ‘인격이 무엇을 지칭하는가’를 숙고하지 않으면 안 된다. 로크의 생각에, ‘인격이란 이성과 반성을 가진, 그 자신을 그 자신으로 고찰할 수 있는, 생각하는 지성적 존재자이다. 그 것은 서로 다른 공간과 시간상에서도 동일한 생각하는 것 (thinking thing)이다.” (백종현, 『윤리 개념의 형성』, 철학과현실사, 2003, p178-181)

서양 근대 철학은 이렇게 대륙 이성론의 시조 데카르트가 ‘부지불식간’에 ‘감각하는 나’를 인정하고, 영국 경험론은 로크에 의해 “감각 중에 있지 않던, 그 무엇도 이성[지성]중에 있지 않다”(Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu)는 대전제로부터 출발함으로써 시작되었다. 감각하는 나가 이렇게 인식론과 존재론에서 옥에 티처럼 문제가 되거나 또는 기초적인 역할을 하게 되었다

는 것은 인간 존재를 살아있는 신체를 기점으로 하는 개인의 단위로 생각할 수밖에 없게 되었다는 것을 의미한다. 바로 이런 배경이 근대 정치 철학은 ‘개인주의’ 정치 철학이고 이 정치 철학은 프랑스가 아니고 영국에서 본격적인 출발을 할 수 있었던 사실을 설명한다. 그런만큼 근대 정치 철학의 효시를 이루는 『리바이어던』 *Levia-than*과 『통치론』 *Two Treaties of Government* 이 각각 영국 철학자 흉스와 로크에 의해 1651년과 1690년에 발간된 반면, 프랑스에선 이들에 필적할만한 저술로선 18세기에 들어와 몽테스키외의 『법의 정신』이 1748년, 루소의 『사회계약론』이 1762년에 세상에 나왔고, 독일의 경우 1821년 헤겔의 『법철학 요강』 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*이 출판되었다. 여기서 우리는 17세기 후반에 영국 경험론을 바탕으로 하여 대두한 근대 정치 철학이 18세기 프랑스 계몽주의 시대를 거쳐 19세기 초엽에 독일 관념론[이상주의]에 도착하여 어떠한 ‘발전’을 보게 되었는가를 상론할 수 없는 만큼, 영국 경험론에 못지 않은 실증주의자요 개인주의자인 마르크스와 엥겔스의 독일 이상주의에 대한 비평을 인용하는 것으로 그치기로 하자.

“철학자들[청년 헤겔 학파]은 아직도 분업에 포섭되지 않은 개인들을 ‘인간’(der Mensch)이라는 이름 아래 하나의 이상으로 부각시켜 왔고, 우리가 전개한 전 과정을 ‘인간’의 발전 과정으로 파악하였다. 이렇게 해서 ‘인간’이 각각의 역사적 단계마다 당시 존재하고 있던 개인들 대신에 슬쩍 끼어들면서 역사의 추진력으로 내세워지는 것이다. 따라서 전체 과정은 ‘인간’의 자기 소외 과정(Selbstentfremdungsprozess)으로 파악되었다. [...] 애초부터 현실적 조건들을 사상해 버린 이러한 전도를 통해서 역사 전체가 의식의 발전 과정으로 바꿔질 수가 있었다. [...] 처음에 그들은 실체(Substanz)나 자기 의식(Selbstbewusstsein)과 같은

변조되지 않은 순수한 헤겔적 범주를 취했으나, 나중에는 이러한 범주들에 유(Gattung), 유일자(Einzel), 인간(Mensch) 등과 같은 세속적인 이름들을 붙임으로써 그것들을 속류화시켰다.”(『독일 이데올로기』p55, 69, 121. 손철성 지음, 서울대학교 철학사상 연구소, 2003, p48, 51에서 인용). 그러나 독일 이상주의 전통에 대한 과학적 사회주의를 표방한 마르크스와 엥겔스의 이런 비난에도 불구하고 ‘개인’의 자유와 생존권을 보편적으로 실현한 것은 다름 아닌 그들이 독일 이상주의와 함께 싸잡아 공격했던 자유주의 전통이었다는 역사의 최종 확인은 오늘날 우리에게 자유주의 전통의 역사적 생명력을 다시 한번 절감케 한다. 그러면 몽테스키외가 어떻게 데카르트적 합리주의를 넘어 이 영국에서 시작된 자유주의에 합류하여 자유주의 정치학사에 또 하나의 이정표를 놓게 되는 가를 살펴보기 전에 자유주의 정치학, 곧 근대 정치 철학이 어떠한 근본 문제로부터 출발하였는가를 알아보자.

우선 홉스는 그 접근 방법에서 고대 철학자 중 가장 경험주의적이었던 아리스토텔레스와 엄청난 차이를 보이고 있다. 후자의 경우, 매우 긴 토의를 통해 제반 결론에 도달하게 되는데, 이 토의 자체가 ‘폴리스’[도시 국가] 안에서 자연적으로 실제로 일어나는 토의를 지적으로 정제한 것에 다름 아니다. 그러나 전자의 접근방법이 내놓는 결과는 그 자체가 진실일 뿐 아니라 이의 제기가 애당초 불가능한 그 무엇으로서 제시되고 있다. 왜냐하면 이 홉스의 진실은 모든 담론과 추론보다 강력한 그 무엇, 곧 ‘죽음에 대한 공포’에 근거하고 있기 때문이다. 홉스가 그의 정치 학설을 이렇게 이론의 여지가 있을 수 없는, ‘절대 확실한’ 사실에 근거하여 세웠다면 로크의 정치학설 역시 이에 못지않은 절대 확실한 사실에 근거하고 있다. 로크에 있어선 위에서 우리가 이미 소개한 바 있듯이, 한 사람의 동일성을 계속되는 같은 생명의 참여에

서 성립하는 만큼, 개개인은 자신의 생명을 유지하기 위한 선천적[자연적] 권리를 가지고 있는데, 이 권리가 다름 아닌 ‘불가양도’의 생명·자유·재산의 권리다. 사람 생명의 가장 기초적인 사실은 각자가 먹어야 살고, 사람의 가장 원초적인 재산은 그 자신의 살아있는 몸인 만큼, 각자가 자신의 몸을 움직여 즉 노동하여 먹고 살 수 있는 자연권을 가지고 있다는 로크의 기본 주장은 만인에 이론의 여지가 없는 자명한 사실이었다. 결국 흉스와 로크 양자 공히 사람의 일차적 욕구, 따라서 근본적인 권리는 그 자신의 보존의 욕구요 권리임을 인정하고 이 근본 사실로부터 출발하고 있는 것이다. 단지 양자는 이 자기 보존의 권리가 누구에 의해 위협받고 있는가라는 문제에서 서로 차이를 보이고 있을 뿐이다. 흉스에 있어선 각자의 생명 보존 권리를 부정하는 죽음의 위협은 적대적인 타인으로부터 오는 반면, 로크에 있어선 이는 굶주림으로부터 온다. 이 두 철학자 간의 차이는 그들이 인간 존재를 ‘자연 상태’(state of nature, natural condition)에서 파악했을 때 이미 들어나는 시원적인 차이로서 양자의 학설 전체에 결정적인 영향을 미치는 한편, 동시에 양자가 모두 인간 존재가 더 이상 기독교적 은총의 상태에 있지 않음을 전제하고 있음을 중언하고 있다. 신의 은총에서 떨어져 나간 인간 존재의 부정으로서 죽음은 따라서 어디까지나 살아있는 신체의 죽음, 곧 개인의 죽음이기에 흉스와 로크에 의해서 시작된 근대 정치 철학의 핵심 과제는 개인 존재를 객사, 횡사, 아사, 사고사 등 모든 우발적 죽음으로부터 보호하여 개인 존재에게 자연 생명과 더불어 자연사를 보장하는 것이라 할 수 있다. 인간이 내세에 대한 희망, 지식, 신앙 등을 상실했을 때, 인간이 인간에게 할 수 있는 최선의 봉사는 현세의 삶에서 모든 우연성을 배제하여 이 유일한 삶이 자연의 내재적 법칙에 따라 운행되도록 하는 것이 아닐 수 없다. 인간이 중세

를 떠나 근대 세계에 들어섰을 때의 이러한 시대 정신이 정치 학자들에게 어떻게 반영되고 있었던가를 피에르 마낭(Pierre Manent)은 다음과 같이 기술하고 있다. “기독교에 의해 제기된 특유한 정치적 문제는 가톨릭 교회의 양면성에서 기인한다. 가톨릭 교회는 한편 속계를 자기로부터 해방시켜 원칙적으로 정치적 사회들이 각각 스스로가 원하는 대로 자신을 조직하도록 방임하는데, 이는 교회가 유태교와는 달리 정치에 관한 법을 규정하지 않는 것과 관련이 있다. 그러면서도 동시에 교회는 정치적 사회를 평가 절하한다. 교회는 자기애(*amour de soi*)를 신을 무시하는 선까지 강조하는 정치적 사회의 원리를 신에 대한 사랑을 자기를 무시하는 선까지 강조하는 자신의 원리를 내걸고 비평함으로써 결국 정치적 사회의 권위와 정당성을 부식하고 마는 것이다. 교회의 이와 같은 양면성, 이런 모순적인 이중 운동의 명료한 결과는 대충 다음과 같이 요약된다. 자신이 직접 인간들을 통치하는 것은 거절하지만 그러나 이 통치의 책임을 떠맡은 자들은 평가 절하함으로써 교회가 기껏 할 수 있는 일이라인 인간들이 적절히 스스로를 통치할 수 있는 것을 방해하는 일 뿐인 것이다. 사실 바로 이것이 근대 정치 철학을 이룩해 낸 사상가들의 결론 내지 출발점이었던 것이다. 마키아벨리에서 흡스까지 흡스에서 루소에 이르는 이 모든 사상가들은 그들 서로 간에 존재하는 상당한 상이점에도 불구하고 적어도 이 점에 관해서만은 의견의 일치를 보고 있었다. 즉 교회에 속하는 영적 권리(*pouvoir spirituel*)은 일종의 권리이면서 실은 권리가 아니기 때문에 이는 정치공동체 안에 혼동을 초래하기 마련이다. 따라서 이들 모두에게 예외 없이-루소가 그의 『사회계약론』제4편 8장에서 천명한 바 있듯이-제 기독교 국가에서 옮은 정체를 세운다는 것은 단적으로 불가능한 일이었다.”(Pierre Manent, *Cours familier de Philosophie*

politique, Fayard, Paris, 2001, p48-49)

몽테스키외 또한 교회의 영적 권력으로부터 분리된 정치 제도를 추구한다는 점에서 근대 정치 철학에 속하고 동시에 이 정치 제도의 목적은 사람의 생명과 재산의 안전을 보장하는 데에 있다고 생각한 점에선 영국 경험론에서 출발한 자유주의 전통에 속한다. 근대 정치 철학 안에서, 특히 자유주의 전통에서 몽테스키외의 독특한 위치는 이후의 장들에서 상술하기로 하고 우선 데카르트 합리주의와의 관계를 살펴보기로 하자.

1.4. 합리주의적 기계론

서양 철학사에서 데카르트의 위치에 관해서 백종현은 그의 『서양근대철학』에서 다음과 같이 소개하고 있다. “데카르트는 사실 현대 철학의 진정한 창시자라고 헤겔은 그의 『철학사강의』에서 평했다. 여기서 헤겔이 말한 데카르트를 원조로 하는 ‘현대 철학’이란 의식·마음·정신을 존재자의 원리로 삼는 철학을 뜻한다. 이에는 헤겔 자신의 철학을 포함해서 당대까지의 거의 모든 철학 사상들이 속하고, 물론 칸트의 초월 철학까지도 포함된다.”(백종현, 『서양근대철학』, 철학과현실사, 2001, p164). 그러나 이것은 어디까지나 독일 관념론 전통과 그 계승자들에 의해 복권된 데카르트를 말하는 것일 뿐 17세기, 특히 18세기의 철학과 과학이 목격한 실제의 데카르트는 아니었다. 사실 데카르트를 현대 학문의 선구자로 격상시킨 것은 19세기에 만들어진 신화라는 것이 러벨(Jean-François Revel)의 지적이기도 하다. 러벨은 일찍이 파스칼이 자연 철학, 즉 실험적 사변 물리학이 단 한 시간의 연구 가치도 없는 학문일 뿐 아니라 이런 과학을 대표하는 데카르트를 ‘쓸모없고 불확실한’ 데카르트라고 지적했던 사실뿐 아니라 말브랑쉬(Malebranche)조차도 자연과학은 물질적 사물들의 제 본질이나

제일 원인들을 찾을 것이 아니라 단지 현상들 간의 관계, 곧 법칙들을 확립해야 한다는 후에 실증주의라고 부를 인식 이상을 제시 했었음을 상기시키고 있다. 그런만큼 17세기 말 경에는 이미 사계에선 데카르트의 권위는 완전히 뉴턴 물리학에 자리를 내주었고 인식론에 있어서도 로크와 로크를 계승한 모든 경험주의자들에 의해 논박을 받아 쇠퇴 일로에 있었다. 이미 우리가 위에서 인용한 바 있는 몽테스키외 자신이 지적하고 있듯이, 경험주의와 물리학의 시대라고 할 수 있는 18세기에 들어와서는 데카르트에 대한 관심은 더 이상 고고학적 호기심 이상의 것이 아니었다. “사실 프랑스 계몽주의 시대의 철학자들은 19세기에 만들어진 데카르트 신화가 주장하는 것처럼 데카르트의 후예이기는커녕 데카르트 철학의 실재를 독단적 형이상학으로 파악하는 데 틀리지 않았다. 그도 그럴 것이 1734년 프랑스 계몽시대를 대표하는 볼테르는 그의 『영국인의 서한』*Lettres anglaises*에서 공식적으로 데카르트 철학의 임종을 공중에게 알리고 있고, 1743년엔 달랑베르(d'Alembert)는 그의 『역학에 관해』*Traité de dynamique*의 서문에서 데카르트주의자들이-하기야 이 종파는 오늘날 더 이상 찾아 볼 수는 없지만-물체와 구별되어야 하는 공간을 인정하지 않고 연장과 물질을 동일한 것으로 생각하고 있다는 사실을 모르는 사람은 없다고 천명하고 있으니까 말이다.”(Jean-François Revel, *Descartes inutiles et incertain*, Stock, 1976, p111-113)

물론 몽테스키외 남작은 볼테르, 달랑베르처럼 데카르트 철학에 사망 선고를 내리는 맹렬한 계몽주의자들에 가세하지는 않았지만, 자신이 데카르트 철학의 추종자가 아님은 분명히 밝히면서 동시에 그에 대해 일정한 경의를 표하기를 마다하지 않았다.

데카르트에 관해서 나는 과거에 늘 ‘그는 매인 자들의 기반(羈絆)을

끊어주어 그들과 함께 달려가는 사람과 같다'고 말했다. 또 '그는 중도에 멈출 것이고 십중팔구 그들과 함께 목적지에 도달하지 못할 것'이라고 말했었다. 사실 누가 그에게 도달할 수 있는 능력을 줄 수가 있다는 말인가? // 데카르트는 그 이후에 온 사람들에게 그 자신의 오류를 발견하도록 가르쳤다. 그래서 나는 테카르트를 일찍이 '당신들이 나의 방법에 의해 나의 지향하는 바에 반대할 수 있는 자유를 획득한 것에 매우 흡족히 생각한다'고 말한 티모렐온에 비교한다.(『나의 생각들』 Mes pensées, OC I, p1548)

데카르트에 대한 몽테스키외의 이러한 태도는 한편 18세기의 일반적인 지적 경향을 반영하면서도 다른 한편 그 자신이 계몽주의 사조에 대해 일정한 거리를 갖고 있음을 시사한다. 우선 데카르트 철학에 대한 몽테스키외의 자세는 정치 철학자로서 몽테스키외의 수학에 대한 이해가 매개하고 있다.

기하학자들의 방법이란 것은 마치 사슬과 같아서 그들 자신을 얹어매어 자유롭게 움직이지 못하도록 한다. // 수학자들은 모순율에 의한 논증에 따라 참에서 참으로, 거짓에서 참으로만 진행할 때이다. 그들은 참과 거짓의 중간 영역, 곧 개연성의 영역을 알지 못한다. 이러한 점에서 수학에는 참 또는 거짓의 많고 적음이 있을 수 없는 것이다. (『나의 생각들』, OC I, p1181) // 사람들의 정신이 맛볼 수 있는 가장 큰 열락 중 하나는 일반 명제들을 작성하는 것이다.(『나의 생각들』, OC I, p1295) // 한 사람이 훌륭한 기하학자이고 또 그렇다고 인정받는 경우에도 그에게는 그가 정신(esprit)을 소유하고 있다는 것을 증명하는 일이 남아 있다.(『나의 생각들』, OC I, p1296)

사실 몽테스키외에게는 인간 삶이란 너무나 다양하고 유연하고 복합적인 것이기에 수학에서와 같은 추상적인 일반 원리들에 근거하여 행동하고 통치하는 것보다 더 무모한 정치는 없는 것이다. 그러니만치 추상적인 것을 지향하는 데카르트와는 달리 몽테

스키외는 구체적인 것을 지향하고 사변이 아니라 실제 삶의 다채로운 표현인 제반 사실을 추구하였으며, 이는 또한 인식론에 있어서 양자 간의 근본적인 차이를 반영하기도 한다.

영혼(âme)은 그의 관념들과 감정들을 통하여 인식한다. 우리는 흔히 관념을 감정에 대립시키고 있지만 실제로는 영혼이 사물을 알아볼(voir) 때는 동시에 그것을 느낀다(sentir). 그러므로 인식의 대상이 너무나 순수한 지적 사물이라 영혼이 알아보지 못하거나 알아볼 수 없다고 믿고 따라서 느낄 수 없는 일은 있을 수 없다.(『취미에 관해』*Essai sur le goût*, OC II, p1243)

이상의 인용으로부터 우리는 몽테스키외에서 인식 행위는 데카르트의 이성론에서와는 달리 순수 지성의 단독 내지 지배적 행위가 아님을 확인할 수 있다. 그러면 모든 인식 행위에 반드시 동행하는 이 느끼는 행위는 과연 어디서 발원하는가? 그것이 살아있는 몸, 그러니까 영혼이 아직 거하고 있는 육체에서 오는 것은 불문가지다. 게다가 무한(*Infini*)개념이 본유 관념이라는 데카르트 전통을 부정한 몽테스키외에서는 순수 지성[이성]의 기능 자체가 영혼이 육체에서 활동하는 기간에 한정되게 된다. 따라서 지성은 두뇌의 기능이라면 감정은 무엇의 기능인가? 몽테스키외가 생의 종말에 접근하면서 그의 손자에게 남긴 말을 음미해보자.

- 나의 손자에게 - 과거에 나는 너를 위해 도덕규범에 관한 교훈을 남길 것을 생각하곤 했었다. 하지만 만일 네가 너의 마음[기슴]에 도덕규범을 지니고 있지 않다면 그것은 책들을 읽어도 발견할 수는 없는 법이다. 우리를 인도하는 것은 우리의 지성[기지, esprit]이 아니고 우리의 영혼이다. 그래서 순화된 감정은 기지나 지식이나 계몽보다 중요하다고 말하는 것이다. [...] 만일 네가 고상한 감정을 지니고 있지 않다면 너는 일개 범부에 지나지 않을 것이다. 그리고 오만보다 저열한 감정은 없고 겸손이야말로 숭고한 감정애로의 첨경이라는 것을 명심하

여라.(『나의 생각들』, OC I, p993-994)

이상으로부터 우리는 역사가요 정치학자로서 몽테스키외는 데 카르트의 형식적 합리주의의 신봉자가 아니었을 뿐 아니라, 동시에 기지나 지식보다 영혼과 고상한 감정을 중시함으로써 18세기 계몽주의 시대에 가장 보수적인 학자였다는 것을 알 수 있다. 그의 보수적인 성향은 이신론(déisme), 기계론적 유물론, 자연법, 사회 계약론이 유행하던 당대에 우선 그의 전통 종교에 대한 태도에서 뿐 아니라 자연법과 사회 계약론에 대한 그의 독특한 입장에서 구체적으로 표현되고 있다. 정치학에서 그의 보수적인 성향이 어떠한 형태를 취할 것인가에 관해선 다음 장에서 상론하기로 하고 여기선 그의 기독교에 대한 입장을 살펴보기로 하자.

나에게 계시 종교의 필연성을 입증하는 것은 자연 종교가 인간 일반의 미신과 공포에 대해 무능한 종교라는 사실이다. 다시 말하면 만일 오늘 인간들을 다시 순수한 자연종교 상태로 돌아가 살게 한다면 그들은 내일 다시 조잡한 미신 상태 속으로 떨어질 것이다-한 젊은이가 자신의 사변으로 자신의 종교를 입증하지도 논파하지도 못할 때 그는 자신의 종교를 빙정거리는 시늉을 한다. 그가 이런 시늉을 한다고 내가 말한 것은 이런 빙정거림이나 농담은 그가 이치를 따져 판단하였고 그의 추론 결과를 확신한다는 것을 가정하는 듯이 보이기 때문이다-사람들은 교리(Dogme)에 관해 논쟁을 일삼고 있으나 도덕을 실천하지는 않는다. 그도 그럴 것이 도덕 실천은 어려우나 교리 논쟁은 매우 쉬운 일이니까 말이다-종교에 관해서 : 내가 내 자신이 생각한 것을 믿을 때 나는 내가 틀릴 수 있다는 위험만을 무릅쓰고 있다. 하지만 타인이 내게 말한 것을 믿을 때 내가 감당해야 할 위험은 하나가 아니고 둘이다. 즉 나에게 말한 자가 틀릴 수 있는 위험과 이자가 나를 속일 수 있는 위험이다.(『나의 생각들』, OC I, p1551)

몽테스키외 남작은 정치학자로서 알뛰세르가 지적한 바 있듯이

봉건시대와 그 제도를 긍정적으로 수용하고 있는 측면이 있었지만, 종교 문제에 있어선 더 이상 중세의 사람이 아니었다. 기독교인으로서 그의 신앙은, 위의 인용문에서 여실히 노정되듯이, 타인-사제 계급-의 매개를 배제하는 신앙이었고, 그의 종교는 교리에 기초한 종교가 아니고 도덕 실천에 입각한 종교였으며, 게다가 반교권주의는 그가 평생 기성 종교에 대해 견지한 자세였다. 이렇게 교리의 중심성과 성직자의 정치와 교육에 대한 간섭(clericalism)이 거부된 몽테스키외의 기독교는 더 이상 ‘공적 권위’를 누릴 수는 없었으나 ‘신앙의 대상’으로선 그의 ‘마음 속’에 깊이 자리 잡고 있었다. 다음에 인용할 대목은 ‘가톨릭교회’에서 해방된 몽테스키외 신앙의 대상인 기독교가 그러나 그에게는 어떠한 역사적 필연성에 뿌리박고 있는가를 보여준다.

우리에게는 존경의 대상이 된 ‘십자가’의 관념은 로마인들에게는 우리와는 비교가 되지 않게 견딜 수 없이 답답한 관념이었다. 그것에 더하여 로마인들의 정신에 따르면 유태인보다 더 비천한 족속은 이 세상에 없었다. 그래서 로마인들이 유태인에 관해 남긴 모든 저술은 이들에 대한 멸시와 비웃음으로 차고 넘친다. 그렇지만 다름 아닌 이 치욕의 민족에서 태어난 한 사내가 로마인들에게 경배의 유일한 대상으로 제시되었던 것이다. 사실 그의 내방을 알리고 그에 대한 중인을 자처하고 나선 사람들이 유태인들이니까 말이다. 그래서 복음서는 세상에 알려졌고, 모든 것을 의심해야 한다고 주장한 극단적 회의주의자들(Pyrrhonians)을 비롯하여 모든 것은 형태들(figures)과 운동들(mouvements)의 결합에서 결과하는 것이라고 주장했던 자연주의자들(Naturalistes), 이방 세계의 모든 기적들을 조롱했던 에피쿠로스파(Epicuriens)가 이 복음서를 받아들였던 것이다. 끝내는 전 문명 세계가, 철학의 모든 학파가 이 복음서를 수용했던 바이다. 만일 로마인들 사이에 기독교가 확립된 것이 ‘이 세상’[현세]의 유행 질서 안에서 일어난 일이라 하면 그것은 이 세상에서 일어날 수 있는 일 중 가장 독특하고 가장 놀라운 일임에 틀림없다.”(『나의 생각들』, OC I, p1559)

하지만 몽테스키외가 전통 가톨릭교의 교리의 객관적 보편성 주장 및 교권주의를 거부하였다고 해서 그가 프로테스탄트로 개종한 것도 아니며 마음의 종교나 개인 주관성의 종교를 신봉한 것도 아니다. 그에게서 개신교는 가톨릭교에 못지 않은 신의 현현(顯現)이며 이 신의 현현은 정치 질서, 특히 정체 형태와 연관되어 있다.

-가톨릭교는 군주정에 더 적합하고 프로테스탄트는 공화정에 더 잘 순응한다- 한 종교가 어떤 국가 안에서 태어나 형성되게 되면, 그 종교는 그 국가의 정부[정체]의 플랜[계획]을 따라가기 마련이다. 왜냐하면 그 종교를 수용한 사람들이나 그 종교를 수용하도록 만든 사람들 모두가 그들이 태어난 국가의 통치술(policie) 이외의 다른 어떠한 통치술도 거의 알지 못하기 때문이다. 2세기 전에 기독교가 분열의 불행한 사태를 당하여 가톨릭과 프로테스탄트로 갈라졌을 때, 유럽 북부의 민족들은 프로테스탄트를 택하였고 유럽 남쪽의 민족들은 가톨릭교를 그대로 간직하였다. 왜냐하면 유럽 북부의 민족들은 남부의 민족들에 게는 결여된 ‘자유와 독립의 정신’을 지녀왔고 앞으로도 지닐 것이기 때문이다. 게다가 보이는 수장(首長)이 없는 종교가 수장이 있는 종교보다 기후의 영향을 배제하는 데 더 적합하기 때문이다. 그래서 신교가 확립된 나라들에서 조차 국가의 정치 구도에 따라 심각한 변화들이 일어났다. 제후들을 그의 편으로 갖고 있던 루터(Luther)는 외적 위용이 없는 성직자 권위를 이들에게 경험하게 할 길이 없었다. 이에 반해 공화국에 살고 있는 있던 일반 평민들이나 왕국에서 빛을 보지 못하고 살고 있던 부르주아들 편에 서있던 칼뱅(Calvin)은 성직자의 위엄이나 권위를 확립하지 않아도 좋았던 것이다. 루터와 칼뱅에 의해 시작된 이 두 종교(ces deux religions)는 어느 쪽이나 자신이 가장 완벽한 종교라고 믿을 수 있었다. 즉 칼뱅교는 자신이 예수 그리스도가 말씀하신 바에 가장 부합한다고 판단하고 루터교는 자신이 사도들이 행한 바에 가장 일치한다고 판단할 수 있었다.(『법의 정신』24편 5장, p718)

이상의 인용문은 몽테스키외 자신의 기독교 신앙 및 종교관과

그의 정치학설을 종합적으로 반영하고 있다. 조상 대대로 내려온 신앙을 고수하면서도 몽테스키외는 ‘자유와 독립’의 정신을 역사상 가장 완벽하게 구현한 영국의 정체를 그의 『법의 정신』의 절정으로 하고 있는데, 영국의 정체는 형식적으로는 입헌군주제이지만 실질적으로는 공화정이다. 이는 물론 신앙, 종교, 신 및 정치의 문제에 있어서 몽테스키외가 데카르트적 이성(raison)론자로서가 아니고 경험(expérience)론자로서 자유하였기에 가능하였고, 또 그래서 생긴 결과이기도 하다. 그에게서 예를 들면, 신은 형이상학적 순수 자유를 통해 파악되는 초월자라기보다는 신의 권능(puissance)의 다양한 현현(manifestations)을 통해 인지(reconnaître, anerkennen)되는 존재인 것이다.

우리가 갖고 있는 종교는 신 자신으로부터 직접 온 종교가 아니라 아마도 열 손은 거친 종교이다. // 신은 그의 주권 하에 여러 나라를 가지고 있는 군주와 같다. 이 나라들은 모두 그에게 와서 조공을 받치나 각 나라는 그에게 자신의 언어로 말한다. // 우리들은 언제나 신의 권능의 제반 현현을 고정시키기를 원한다. 그래서 우리는 그것을 한 땅에, 한 민족에, 한 도시에, 한 성전에 고정시키고 있는 것이다. 신의 권능은 이렇게 어디에서나 나타나고 있는 것이다.(『나의 생각들』, OC I, p1551)

신은 이렇게 그의 완전하고 무한한, 영원 불변의 본질(essentia)에서 인식되는 형이상학적 존재자라기보다는 그의 권능의 다양한 현현을 통해서 인정되는 존재자인 것이다. 여기서 우리는 몽테스키외가 데카르트 철학과는 전혀 다른 자유의 궤도를 가고 있는 것을 알 수 있는 것은, 후자가 ‘나는 무엇인가를 생각한다’(ego - cogito - cogitatum)는 자명한 명제에서 신의 존재(existentia)를 연역해내고 이어서 이렇게 그 존재가 입증된 것으로 본 신의 본질이 완전하고 무한하고 따라서 진실성(veracitas)을 가지고 있다고

해명하고, 이러한 신의 진실함이 수학적 인식, 이 수학에 기초를 둔 역학(mécanique, mechanics, 기계학)과 이 역학이 ‘크기를 가진 것’(res extensa)에 대해 우리에게 알려주는 지식의 확실성을 보증하는 것을 증명하는 데 그의 전 철학의 기초를 두고 있기 때문이다. (백종현, 『서양근대철학』, 철학과현실사, 2001, p165 참조). 따라서 신의 권능의 다양한 현현에 초점을 맞추고 있는 몽테스키외가 구축한 세계상에는 신의 존재 증명부터 수학을 거쳐 역학에 이르기까지 데카르트 철학의 골조를 이루는 ‘연역 체계’가 결여되어 있기 마련이다. 그러면 몽테스키외는 어떠한 ‘논리’에 따라 자신의 세계상을 구축하였던가? 또 그의 세계상에서는 신의 권능의 다양한 현현이 어떠한 작용을 하고 있는 것인가? 우리가 앞에서 『법의 정신 자료집』에서 인용한 대목이 보여주는 바대로, 몽테스키외는 역학이나 물리학 같은 수학적 자연과학에 경도하는 당대의 사조에 반하여 자신은 사제 드생피에르처럼 로마인들과 그리스인들이 숭상하던 정치와 도덕에 관한 지식에 헌신하기로 결심하였다. 이렇게 시대의 흐름에 거슬러 가기로 한 몽테스키외의 결단의 결과가 다름 아닌 그의 필생의 대작인 『법의 정신』이며, 이 저술에서 저자는, 우리가 앞에서 인용한 대목이 보여주고 있듯이, 가톨릭과 프로테스탄트로 갈라진 기독교를 예증으로 들어가면서 종교 즉 신의 권능의 현현도 그것이 정착한 국가의 통치 구도를 따라 결정되어 가는 것을 살펴하였다. 여기서 몽테스키외는 종교 현상의 정치 결정론을 확인하고 있는데, 이 정치 결정론은 물론 그의 세계상을 결정[규정]하는 여러 심급(instances)중 최종 심급을 의미할 수 있지만 이는 어디까지나 마르크스 사상에서의 경제 결정론이나 18세기 자연과학에 기초한 기계론적 결정론 등과는 전혀 궤도를 달리 하는 사상이다. 그것도 그럴 것이 몽테스키외가 경제, 종교, 정치를 논할 때 그의 접근 방식 자체가 연역적

(*a priori*)이 아니고 어디까지나 귀납·경험적(*a posteriori*)인 만큼 그의 진술에는 기계론적 결정론이나 연역 논법의 필연성 주장이 내포되어 있지 않으니까 말이다. 우리가 다음에 『법의 정신』으로부터 인용할 대목은 몽테스키외의 ‘정치 결정론’이 마르크스의 ‘경제 결정론’이 의식, 종교, 철학, 도덕을 단순하고 일방적으로 결정하는 경제 환원론인 것과는 달리 종교 현상을 무력화시켜 일방적으로 결정하는 정치 환원론이 아님을 입증할 것이다.

베일(Bayle)씨는 종교란 종교는 모두 매도한 다음 기독교에까지 낙인을 찍고, 진정한 기독교인들이란-(이 지상에서)-존속할 수 있는 국가를 형성할 수 없는 법이라고 감히 주장하였다. 그런데 도대체 왜 기독교인들이 이런 국가를 형성할 수 없다는 말인지 나는 반문하지 않을 수 없다. 왜냐하면 이들이야말로 자신들의 의무 사항에 대한 더할 나위 없이 개명된 지식뿐 아니라 이 의무를 완수하려는 열정까지 지닌 공민[시민, citoyen]들일 터니까 말이다. 게다가 이들도 역시 자기 방어의 자연적[천부의] 권리는 본능적으로 감지하고 있을 터니까 말이다. 다시 말하면 이들이 종교에 대한 의무를 믿으면 믿을수록 조국에 대한 의무도 그만큼 더 깊이 생각할 터이다. 기독교의 제 원리가 일단 마음에 제대로 새겨지면, 이 원리들은 군주정의 (원리인) 그 위선적인 영예(honneur), 공화정의 (원리인) 그 인본적인 덕성(vertu), 전제 국가의 (원리인) 그 노예적 공포 등과는 비교가 되지 않을 정도로 강력하게 작용할 터이다.(『법의 정신』24편 6장, p719)

『법의 정신』24편 5장에서 분명히 기독교 현상의 정치 결정론을 확인한 저자는 같은 책 24편 6장에선 무신론자 베일처럼 모든 종교의 정치적 무용론을 주장하기는커녕 기독교 ‘신앙’의 확고한 변증자로서 나서고 있다. 이상으로부터 우리는 몽테스키외의 정치 결정론에서는 마르크스의 경제 결정론에서 종교가 무력화 내지 비실체화되는 것과는 전혀 달리 예수 그리스도의 십자가의 수난으로부터 시작하여 로마를 거쳐 유럽에 이르러 가톨릭과 프

로테스탄트로 분리되기까지의 저 신의 권능의 현현의 역사가 기독교인들의 마음을 통해 계속해서 강력히 작용하는 것을 확인할 수 있다. 이렇게 몽테스키외는 신자들의 마음에 제대로 새겨진 기독교의 원리는 인류 역사에 기록된 어떠한 정체의 원리보다 강력하게 작용할 것이라고 주장함으로써 그가 그리고 있는 국가가 자유주의 국가이고 그 사회가 개방된 다원적 사회임을 시사하고 있다. 물론 이렇게 종교가 실제로 정치와 함께 작용하는 국가가 1세기 후에 헤겔이 그의 역사 철학과 정치 철학에서 밀하는 북부 유럽의 프로테스탄트 국가들이며, 몽테스키외에선 『법의 정신』의 결론에 해당하는 영국이다. 영국은, 몽테스키외 자신이 『법의 정신』 19편 27장에서 생생히 묘사하고 있듯이, 돈, 권력, 명성 따위의 모든 종류의 인간 욕망이 굴레에서 벗어나 모든 사람에게 열린 온갖 분야에서 활개 치는-인류 최초의-개방된 다원적 사회인데, 이런 사회를 ‘가능하게’ 하는 것이 바로 영국의 정체[정부 형태]인 것이다. 여기서 우리가 지금까지 규정하려고 시도해 온 몽테스키외의 정치 결정론의 정체가 드러나는 데, 이를 ‘제한된 정치 결정론’이라고 부를 수 있다.

『법의 정신』은 이 제한된(limited)정치 결정론을 기조로 하여 작성되었을 뿐 아니라 이를 입증하는 것을 목적으로 하는 책이다. 몽테스키외의 제한된 정치 결정론의 정체(identity)를 파악하는 또 하나의 길은 이것과 형식과 내용에 있어서 극명한 대조를 이루는 마르크스의 경제 결정론의 정식화 방식을 이해함을 통해서다. 다음에 마르크스의 『정치경제학 비평』*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*과 『독일 이데올로기』*Die Deutsche Ideologie*에서 인용한 대목들은 이 역사적 유물론자가 어떻게 경제 결정론의 정식을 정립하고 있는가를 선명히 보여줄 것이다.

“생산 관계들 전체가 사회의 경제적 구조 즉 실제적 토대를 형성하며, 그 위에 법적이고 정치적인 상부 구조가 세워지고 그리고 그것에 일정한 사회적 의식 형태들이 조응한다. 물질적 생활의 생산 양식이 사회적, 정치적, 정신적 생활 과정 일반을 조건지운다. [...] 경제적 토대의 변화와 더불어 거대한 상부 구조 전체도 조만간 변혁된다.”(KPO,p8-9) “이러한 역사관은 직접적인 생활의 물질적 생산에서 출발하여 현실적인 생산 과정을 전개하고, 이러한 생산 양식과 관련되면서 그로부터 산출된 교류 형태, 즉 각기 다른 단계에 있는 시민 사회를 전체 역사의 토대로서 파악하는 것에 의거하고 있다. 그리고 이 역사관은 작동하고 있는 시민 사회를 국가로 서술하고, 아울러 의식, 종교, 철학, 도덕 등의 서로 다른 모든 이론적 산물과 형태들을 시민 사회로부터 설명하고, 그것들의 발생 과정을 이 토대로부터 추적하는 것에 의거하고 있다.”(DI, p37-38) : (위의 두 인용은 모두 손철성, 박사 학위 논문 『비판적 사회 이론에서 유토피아의 문제』2002년 2월, p128에서 직접 인용)

우리는 이상에서 인용한 두 문장이 공히 단정적 어조와 정언적 판단의 연속으로 특징지어 있는 것을 알아 볼 수 있는데, 이를 우리가 위에서 몽테스키외의 ‘제한적 정치결정론’을 소개하기 위해 인용한 『법의 정신』24편 5장과 6장의 문장들과 비교해보면, 마르크스의 역사적 유물론 정립과 함께 경제적 토대가 상부 구조를 결정한다는 경제 결정론 정립이야말로 전형적인 독단론(dogmatism)의 발로라는 것을 발견하게 된다. 그러면 도대체 어떠한 논리적 근거에 의해 마르크스는 자신의 판단의 ‘필연성’ 즉 ‘틀림없음’에 대한 이러한 확신을 갖게 되었는가? 이에 대한 답은 마르크스 경제 결정론의 ‘결정 구조’ 그 자체 안에 있다. “여기서 마르크스는 기존의 역사관의 관념성과 사변성을 비판하면서 ‘물질적 생산’,

‘현실적 생산 과정’과 같은 생산 양식을 역사 서술의 출발점으로 삼고 있다. 물론 이것들은 실증(과학)주의적 관점에서 ‘경험적으로’ 확인할 수 있는 것들일 뿐만 아니라 또한 이것들이 ‘의식, 종교, 철학, 도덕’ 등의 이데올로기적 제 형태를 ‘산출하고’ 그 형성 과정에 ‘영향을 주기’ 때문이다.”(손철성, 같은 책, p128) 이로부터 우리는 마르크스 판단에 필연성을 부여하는 논리적 근거는 ‘물질적 생산’, ‘현실적 생산 과정’, ‘생산 관계들 전체 = 사회의 경제적 구조 = 실제적 토대’ 등을 경험적으로 확인할 수 있는 실증 과학(적 관점)에 대한 마르크스 자신의 신뢰에 다름 아님을 알 수 있다. 그러면 과연 마르크스는 사변 철학의 개입 없이 실증 과학이 단독적으로 생산 관계들 전체 = 사회의 경제적 구조 = 실제적 토대 같은 등식을 성립시킬 수 있는 인식 능력을 갖고 있다는 자신의 믿음을 검증해본 적이 있었던가? 만일 마르크스로부터 이 실증 과학의 인식 능력에 대한 의문에 대해 해답을 기대할 수 없다면, 그의 역사적 유물론과 경제 결정론은 순전한 독단론에 지나지 않는다. 그것도 그럴 것이 실증 과학이 판단의 필연성을 확보할 수 있는 것은 실증 과학의 귀납·경험적(a posteriori) 계기가 아니고 연역·선험적(a priori) 계기이며, 게다가 생산 관계들 ‘전체’로서 사회의 경제 구조 같은 대상은 ‘경험적으로만은’ 파악 할 수 없을 뿐 아니라 실증 과학조차도 단독으로는 확인할 수 없으니까 말이다. 마르크스 자신도 ‘부르주아 사회’는-그 발달된 실증 과학에도 불구하고-그 사회의 실제적 토대 즉 경제적 구조를 ‘과학적으로’ 파악하지 못하기에 자본주의 체제는 필연적으로 몰락한다고 천명하지 않았던가? 그렇다면 마르크스에게 있어서 부르주아 사회를 역사 필연적으로 대체하는 프롤레타리아 사회는 더 더욱 발전한 실증 과학에 의해 그 사회의 생산 관계들 전체를 성공적으로 파악하고 경영할 수 있을 것이 과학적으로 확실하였

든가? 그러나 20세기 역사 경험이 확인하고 있듯이, 프롤레타리아 독재 하에서는 ‘생산 관계들 전체’가 하나의 공장, 하나의 생산 기계처럼 완벽하게 파악되는 마르크스의 이상이 실현되지만, 이 생산 관계들 전체는 몽테스키외가 그의 『법의 정신』 24편 5장에서 북부 유럽 프로테스탄트 국가 인민들의 특성으로 지적한 바 있는 ‘자유와 독립의 정신’뿐 아니라 자본주의 사회의 물질적 생산성과 사회적 다원성을 송두리째 상실하고야 만다. 바로 이 대목에 이르러 우리는 몽테스키외의 정치 결정론이 마르크스의 프롤레타리아 독재를 매개로 그의 경제 결정론과 외연 상 중복되는 것을 목격하게 된다. ‘프롤레타리아 독재’는 마르크스의 경제 결정론의 필연적 귀결(corollary)이면서도 이를 돌이킬 수 없는 방식으로 전복시켰다. 실제로 프롤레타리아 독재에 대한 20세기의 범세계적 경험은 국가가 이 정부 형태를 취하게 되면 자신의 실제적 토대를 완전히 장악할 뿐 아니라 틀림없이 고사(枯死)시켜 정치적인 상부 구조가 붕괴하고야 마는 것을 확인함으로써 생산 관계들 전체를 경험적으로 파악하는 데 있어서 실증 과학의 한계를 노정하면서 역사 전면으로 정치 결정론의 귀환의 불가피함을 예고하였다. 그리하여 프롤레타리아 독재 이후에 실제로 자리 잡은 것은 공산주의 사회가 아니고 초보적인 단계의 자본주의 사회였던 것이다. 그런만큼 몽테스키외의 『법의 정신』은 바로 이 자본주의 사회 곧 ‘자유와 독립의 정신’에 의해 움직이는 사회가 성장하기 위한 필요 조건으로서 정부 형태를 과학적 방법이 아니고 ‘경험적인 방법’으로 제시하는 정치학 저술이기에 역사적 유물론과 경제 결정론이 역사 자체에 의해 폐기처분된 오늘날, 인류의 장래를 구상하고자 하는 모든 사람들에게 ‘실질적인 지혜’를 제공할 것이 분명하다.

1.5. 몽테스키외의 경험주의

몽테스키외의 정치학 방법으로서 경험주의는 한편 데카르트 전통과 구별함으로써 다른 한편 로크의 경험주의와의 차이를 규명함으로써 그 정체를 확연히 드러낸다. 우리는 이미 앞에서 신의 존재의 연역적 증명, 신의 본질의 해명을 통한 수학적 인식의 확실성 확보 및 이 수학에 기초를 둔 역학(기계학)의 정초가 데카르트 방법의 골자를 이루고 있는 반면 몽테스키외에 있어선 수학 및 자연과학 일반에 대한 관심이 탈락될 뿐 아니라 신과 종교의 문제에 있어서도 연역적 사변에서 벗어나 신의 권능의 다양한 현현을 관찰하는 귀납적 방법에 의거하고 있음을 지적한 바 있다. 또 몽테스키외는 그의 이러한 귀납적(a posteriori) 접근 방법으로 인하여 영국 같은 개방적인 다원적 사회와 이런 사회에 적합한 대의정체를 그의 정치 학설의 정점으로서 기술하게 되는 반면, 기존의 역사관의 관념성과 사변성을 비판하면서 실증과학의 관점에서 경험적으로 확인할 수 있는 것에 근거하여 역사적 유물론과 경제 결정론을 정립한 마르크스의 사회 이론이 자신의 필연적 귀결인 프롤레타리아 독재의 실천(결과)에 의해 실질적으로 논파됨으로써 독단론에 다름 아니었던 사실도 지적하였다. 이와 같은 마르크스와 몽테스키외, 양자 간의 방법론상의 차이를 우리는 일단 실증(과학)주의적 경험주의와 인문주의적 경험주의의 차이로 규정할 수 있는데, 양자의 문체가 각각 이를 반영하기 마련인 만큼 여기서 잠시 양자의 문체를 비교해보기로 하자. 마르크스의 문체는 자신의 실증주의적 판단의 필연성을 확신한 나머지 이를 강조하기 위한 단정적인 어조와 정언적 판단 형식에 그 특징이 있다는 것은 우리가 위에서 지적한 바 있다. 그러나 몽테스키외는 기독교가 가톨릭과 프로테스탄트로 갈라질 때, 전자는 유

립 남부의 국가들에 후자는 유럽 북부의 국가들에 확립되게 된 종교 현상을 지역의 기후, 국민적 성격, 각 나라의 정치 형태 등 의 누구나 관찰 가능한 경험적 사실들에 의거 설명할 따름이며, 곧 이어 무신론자 베일의 기독교인의 정치적 무용론을 반박하는 24편 6장에서는 단정적 어투와 정언적 판단 형식의 정반대 어법 인 조건법(*le mode conditionnel*)을 구사해가면서 기독교 신앙의 정치적 덕성에 대한 자신의 확신을 피력하고 있다. 『법의 정신』 24편 5장에서 몽테스키외는 종교 현상의 정치 결정론을 관찰 가능한 경험적 사실에 의거하여-따라서 직설법(*le mode indicatif*) 으로- 기술하고 있는데, 24편 5장은 이 정치 결정론이 마르크스 의 경우처럼 일종의 독단론인 ‘정치 환원론’으로 치닫기는커녕 저자의 절제(moderation)를 나타내는 예정과 짐작의 어법(-ㄹ 터) 곧 조건법의 형태를 취하면서 역동적인 다원적 사회를 함축하고 있다. 몽테스키외가 이렇게 종교 현상과 정치와의 관계를 규정하는 데 구사하는 어법 및 문체는 물론 그의 접근 방법과 밀접히 연관되어 있다. 그는 종교의 본질, 정치의 본질 같은 선형적 원리로부터 출발하여 연역적으로 접근하지 않고 단지 대상에 관해 역사적으로 알려진 경험적 사실들을 귀납적으로 다루고 있을 뿐이다. 그런만큼 몽테스키외의 문체는 과학이나 연역적 사유 특유의 판단의 필연성 주장 대신에 축적된 경험에서 오는 판단의 개연성과 중용(中庸)을 담아내고 있는 것이다. 물론 이러한 몽테스키외 문체의 특징은 그의 접근 방법 일반 즉 경험주의에 연관되어 있는 만큼, 그 적용은 종교 현상과 정치와의 관계 규정에 국한되지 않고, 우리가 이후의 장들에서 다시 분석해 보이겠지만 경제, 문화, 교육 등 제반 분야와 정치의 관계 규정에서도 여전히 인지될 것이다. 그러므로 이 시점에선 우리는 사계의 권위자인 이폴리트 텐(Hippolyte Taine)의 몽테스키외의 문체에 대한 개괄적 평가를

인용하는 것으로 만족하기로 하자: “작가치고 몽테스키외만큼 자기 자신을 지배하고 외부에 대해선 평정을 유지하면서 자신의 속내를 확신하는 작가는 일찍이 없었다. 그의 목소리는 결코 소란스러운 소리를 내는 적이 없다. 사실 가장 강력한 생각들을 표현하는 데에 있어서도 몽테스키외에는 중용이 있었다. 거기에는 어떠한 격렬한 몸짓, 고함, 충동적인 자기포기 따위는 찾아볼 수가 없는데, 이는 예의 범절과 동행할 수 없는 모든 것은 그의 육감(六感), 그의 신중함, 그의 품위가 생리적으로 거부하기 때문이다.”(Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, The University of Chicago, 1973, p16-17에서 직접 인용)

이상에서 우리는 몽테스키외의 문체를 그의 경험주의와 연관하여 살펴보았다. 이제 본 장에서 우리에게 남은 일은 그의 필생의 대작 『법의 정신』의 기초에 해당하는 ‘정부[정체, 통치] 유형론’과 이 저작의 기초에 해당하는 ‘제한적 정치 결정론’의 요체인 ‘권력 분립 사상’이 다름 아닌 그의 고유한 경험주의의 소산임을 밝히는 것이다. 먼저 원문을 인용하여, 저자 자신의 정부 유형에 대한 정의와 그것의 기본 구조에 대한 설명을 조사해보자.

정부의 성질(nature)과 원리(principe) 사이에는 구별될 수 있는 차이가 있는데, 그 차이는 전자는 한 정부를 여타 유형의 정부와 구별되게 하는 그 정부의 특징이며 후자는 그 정부로 하여금 행동하게 하는 원리라는 점에 있다. 다시 말하면 전자는 정부의 특별한 (권력)구조를 지시하며 후자는 그 정부를 움직이는 일련의 정열(passions)을 말한다. [...] (『법의 정신』3편 1장, OC II, p250-251) // 나는 앞에서 이미 공화정의 성질은 인민 전체 또는 몇몇 가문이 주권을 갖고 있는 것이고, 군주정의 성질은 군주가 주권을 갖고 이를 확립된 법에 따라 행사하는 것이고, 전제[독재] 정부의 성질은 단 한 사람이 그의 의지

와 기분에 따라 통치하는 것이라고 말한 바 있다. 이 3 종류의 정부의 성질이 명료해진 이상 그것들의 원리를 발견하기 위해 내가 해야 할 일이 더 이상 없는 것은 후자는 전자에서 자연스럽게 도출되기 때문이다. (『법의 정신』3편 2장, p251)

이상의 인용문에서 우리는 의외로 『법의 정신』의 기초가 경험주의가 아니고 오히려 순수한 데카르트적 방법의 산물이라는 판단을 내릴 수 있는 근거를 발견하게 된다. 게다가 실제로 랑송(Lanson)이나 드디외(Dedieu)처럼 몽테스키외의 논법이 데카르트 방법에 뿌리를 두고 있다고 주장한 연구가들이 적지 않은 것 또한 주지의 사실이다. 위의 인용문을 형식의 관점에서 살펴보면, 몽테스키외는 맨 먼저 정부의 세 가지 기본 형태인 공화정, 군주정, 독재의 정의(definition)를 이것들의 성질을 기술하는 방식으로 제시하는 것으로 시작하여 이어서 이것들의 원리 즉 각각의 정부 형태에서 작용하는 인간 행동의 원천을 지적한 다음, ‘성질’과 ‘원리’ 곧 ‘정의된 바’와 ‘삶의 원천’ 간에는 단순한 논리적 연쇄가 있는 만큼 후자는 전자로부터 연역적으로 도출될 수 있다고 말하고 있다. 이는 분명히 순수한 데카르트 방법의 소산인 듯이 보인다. 물론 이와 같은 논법은 몽테스키외가 아직도 데카르트 합리주의의 영향 하에서 벗어나지 못하고 있음을 시사할 수도 있지만, 이는 어디까지나 외형에 국한된 관찰로서 실질 내용에 있어서 몽테스키외는 전적으로 경험주의자이다. 몽테스키외 자신이 스스로가 행한 것에 대해 어떠한 상상을 하던 그가 실제로 행한 것은 세 가지 정부 유형의 ‘삶의 원리’들을 현실 속에서 찾아내는 것이고 따라서 이 원리들은 제반 사실의 연구를 통하여 즉-연역적이 아니고-귀납적으로 추적되는 것이다. 그래서 실제로 몽테스키외가 제시하는 공화정 특유의 삶의 방식에 대한 묘사는 누가 보더라도 틀림없이 로마, 아테네, 베니스의 역사에 근거하고 있는

것이며, 입헌 군주제에 대한 그의 생각 또한 중세 프랑스와 봉건 질서 일반에 뿌리를 두고 있고, 전제 국가 특유의 삶의 원리에 대한 그의 기술은 여행자들의 이야기, 특히 터키와 페르시아에 대한 그들의 상세한 보고에 기초하고 있는 것이다. 그러므로 만일 몽테스키외가 3유형의 정부에 대한 그의 개념을 벽두에 설정된 기본 정의로부터의 연역 추론에 의해 도달했다면, 그는 우리에게 원인으로부터 어떻게 결과가 나오고 전제에서 어떻게 결론이 도출되는지 상세히 밝혔을 터이다. 그러나 사실 몽테스키외는 전혀 이런 절차를 밟고 있지 않으며, 그는 단지 민주주의, 입헌 군주제, 독재에 관해 그가 알고 있는 바를 독자에게 전수할 때이다. 게다가 그가 이들 정체에 관해서 알고 있는 것도 그가 관계 문헌을 연구하고 자신의 여행을 통해 스스로 행한 관찰로부터 얻은 지식일 때이다. 이런 몽테스키외 특유의 경험주의는 실제로 1728년 독일, 오스트리아, 헝가리, 이탈리아에로의 여행, 1729년에서 1730년에 걸친 네덜란드와 영국의 방문을 통해 구체화되고 있으며, 이들 여행을 통해 확인된 사실들이 후에 발간된 『로마 성쇠 원인론』 및 『법의 정신』의 중요한 재료가 되고 있다. 실제로 영국에 체류 중 작성된 ‘런던, 자유와 평등’ 이란 메모가 1748년 발간된 『법의 정신』의 결어(結語)가 되고 있다. 이 여행들이 몽테스키외 남작에게 단순한 유람 이상의 뜻을 갖고 있었던 것이 분명한 것은 우선 몽테스키외는 여행 전에 엄청난 양의 관계 문헌을샅샅이 뒤져보았을 뿐 아니라, 이 문헌적 지식을 그의 중심 주제인 다양한 정부 유형들의 실제 작용을 현장에서 관찰하는 데 참조하였기 때문이다. 다시 말하면 그의 지식은 가능한 한 스스로가 현장에 가서 보고 확인하여, 이와 대조해보는 데서 완성되는 것이다. 바로 이런 이유로 인하여 몽테스키외가 그의 영국과 네덜란드의 여행 경험을 토대로 하여 저술한 『법의 정신』은 과거

의 정치 철학과는 종류가 전혀 다른 생명력과 설득력을 갖게 되는 것이고, 그가 당시 유럽의 벽지에 해당하는 헝가리에 여행한 연고도 설명될 수 있는 것이다. 헝가리는 18세기 당시 유럽 계몽주의의 빛에서 가장 멀리 떨어진 후진국, 즉 과거의 잔재가 가장 많이 남아 있는 나라였으며, 바로 이런 사정 때문에 몽테스키외 남작은 몸소 거기에 가서 일찍이 유럽 전체를 지배했던 봉건 질서 자체의 모습을 스스로가 체험해보고자 했던 것이다. 중국의 경우, 몽테스키외가 그가 몸소 할 수 없는 여행 대신에 발견한 차 선책은 그곳에 선교사로서 상당 기간 체류한 경험이 있는 교황청의 고위 성직자 후께(Fouquet)와 자주 만나 교제하는 일이었다. 이렇게 제반 사실에 가능한 한 가깝게-몸소-도달하려는 노력이 암말로 몽테스키외의 사고 방식의 특징이며 또한 실제로 그의 『법의 정신』을 위한 실질적 바탕을 이루고 있는 것이다. 따라서 우리는 『법의 정신』은 순수 추론으로 짜여진 책이 아니고 사실 기술의 작품이라는 확실한 결론에 도달하게 된다. 즉 이 저술은 자신의 기초에 해당하는 세 가지 정부 유형의 성질과 원리가 데 카르트 방법론에 따라 제시되고 있다는 인상에도 불구하고 어디 까지나 베이컨 방법론의 적용 결과인 것이다.

방법론의 관점에서 볼 때, 몽테스키외는 철학적 경험론의 시조로 공인되어 온 로크보다 더 철저한 경험론자라는 것이 일찍이 1913년 그의 저서 『몽테스키외』에선 몽테스키외의 방법의 뿌리가 데카르트 방법에 있다고 주장한 적이 있는 드디외 그 자신이 1943년 그의 저서 『몽테스키외, 인물과 업적』에서 강조하는 바이기도 하다. “로크는 영국 정부의 기본 형식으로부터 자유를 추론해내고 있는데, 이는 논리학자가 원리로부터 연역에 의해 귀결을 끌어내는 것과 전혀 동일한 방법이다. 그는 군주와 신민 사이에 일종의 계약이 있음과 이 계약에 따라 한쪽은 권력을 위임받고 다

른 한쪽 곳 인민에게는 주권이 귀속하게 되어, 인민은 정부의 월권 행위에 대해 정치적 그리고 사적 자유의 형태로 자신의 권리를 보장받게 되는 것을 가정하고 있다. 이에 반해 몽테스키외는 관찰 불가능한 ‘최초의 계약’은 생략하고, 오로지 영국 정체의 실제 상황에만 의거하고 있다.”(J. Dedieu, Montesquieu, *L'Homme et l'oeuvre*, Paris, Gabalda, 1943, p86) 이렇게 몽테스키외는 『법의 정신』을 제반 사실의 반석 위에 구축했던 것이다. 이 저술의 어느 곳에서도 저자는 데카르트 방법에 따라 자신의 두뇌에서 형식적 정의를 자아낸 적은 없다.

이제 본 장에서 우리에게 남은 과제는 몽테스키외 정치 학설의 대명사처럼 되어 버렸고 게다가 정치 학자로서 그에게 불후의 명성을 안겨준 것으로 간주되고 있는 ‘권력 분립’(La séparation des pouvoirs, the separation of powers) 사상이 우리가 앞에서 인문주의적 경험주의라고 명명했던 몽테스키외 특유의 경험주의의 소산임을 밝히는 일이다. 『법의 정신』의 발간 이후로 자유주의 정치 철학의 필수 개념이 된 이 사상은 전통적으로, 몽테스키외는 입법, 집행, 사법 이 3권은 분리되어 서로 간에 견제와 균형이 행사되어야 할 것을 주장했다는 의미로 정식화되어 왔다. 그런데 문제는 이렇게 정식화되는 과정에서 몽테스키외의 권리 분립 사상은 그것이 본래 지니고 있지 않던 기계론적 함의를 갖게 된 것이다. 물론 기계론적 발상은 정식화의 방법에 있는 것이지 저자 자신의 논변에 있는 것이 아니다. 문제의 관건이 되는 대목은 ‘영국의 정체’에 관한 『법의 정신』11편 6장에 있는 바, 여기서 정작 저자는 기계론적 정치학의 언어를 사용하고 있지 않다. 그러면 우리는 몽테스키외 자신이 어떠한 말로 이 이론을 요약하고 있는지 살펴보기로 하자.

우리가 논하고 있는 영국 정부의 기본 구조(*la constitution fondamentale d'Angleterre*)는 대강 다음과 같다. 입법부는 2부분으로 구성되어 한 부분과 다른 한 부분은 그것들의 상호 억제 기능에 의해 서로 연결되어 있다. 또 이 두 부분은 집행부의 매개로 인하여 하나로 매어 있고 집행부 자체는 다시 입법부에 의해 연결되어 있다. 따라서 이 3 권력이 형성하는 정체는 움직이지 않는 정지된 체제가 될 공산이 크다고 하겠다. 그러나 사물이 필연적으로 움직이기 마련인 것처럼 이 3권력도 서로 보조를 맞추어 조화롭게 움직일 수밖에 없는 것이다.(『법의 정신』11편 6장, p405)

『법의 정신』의 핵심 중의 핵심에 해당하는 이 대목은 힘 또는 세력의 균형에 관한 어떠한 언급도 담고 있지 않다. 사실 문장의 기조는 분리(*séparer, separate*)가 아니고 연결(*lier, bind*)에 실려 있는 만큼 저자가 기계론적 의미의 ‘권력 분립’을 요구했다고 해석하는 데에는 무리가 있다. 여기서 우리가 염두에 두지 않으면 안 되는 것은 사물들이 서로 간에 대칭·균형 작용(counterbalance)을 하기 위해선 반드시 서로 떨어져 있어야 하는 만큼, 기계론자는 언제나 틀림없이 원자론자라는 사실이다. 이와 같은 원자론적 발상이 몽테스키외에게 있었다고 믿기 어려운 것은 그가 통치 권력들 간의 연결을 말할 때 이는 정태적으로 정부의 분절 상태(articulation)를 동태적으로 이 권력들로 구성된 정부의 조화로운 통합과 운행을 지시하고 있기 때문이다. 물론 이 권력들 간의 조화는 균형을 함축하고 있지만 이 균형이 기계론적 균형일 수 없는 것은 이 권력들은 공히 하나의 살아있는 전체에 내속(內屬)되어 있는 덕분에 서로 연결되어 있기 때문이다. 바로 이런 이유 때문에 바르크하우젠(Barckhausen)은 ‘권력 분립’이란 용어는 오해의 소지를 담고 있다는 것을 지적하고 대신에 ‘권력의 혼동’ 방

지’(non-confusion)라는 용어를 사용할 것을 제안하고 있다.(H. Barckhausen, *Montesquieu ses idées et ses œuvres*, Paris, Slatine, 1970, p47-48)

우리가 몽테스키외의 ‘권력의 분립’ 이론을 대칭과 균형의 기계론자 관점이 아니고 분절과 조화의 유기체적 관점에서 이해해야 하는 이유 중 또 하나는 이 이론이 전제 정치의 정반대가 되는 온건(modéré, moderate) 정부를 구상하는 데 핵심적인 역할을 하기 때문이다. 즉 통치 권력이 절대 왕정이나 전제 군주처럼 극단으로 치닫는 것을 방지하는 것이 이 이론의 근본 취지인 것이다.

이상에 우리가 기술한 사실들로부터 인간 본성은 전제 정치에 대해 끊임없이 반항하고 있는 듯이 보인다. 그러나 인류의 절대다수가 그들의 자유에 대한 사랑과 폭력에 대한 증오에도 불구하고 전제 군주에 예속되어 있는 것이 현실이다. 왜 인류의 사정이 이러할 수밖에 없는지 이해하기란 어렵지 않다. 온건한 정부를 형성하기 위해선 권력들을, 결합하고(combiner), 법률로 규제하고(régler), 조절하여(tempérer) 행동하도록 해야 한다. 그리고 각각의 권력에 배의 바닥짐 같은 실질적인 무게를 부여함으로써 여타 권리의 윌권 행위에 견뎌낼 수 있도록 해야 한다. 물론 이런 것은 탁월한 입법 작품으로서 생기는 것이지 우연의 소산일 수는 없다. 사려깊은(prudence) 입법의 결과로서 형성되는 온건 정부와는 대조적으로 전제 정부는 그 단순성에 의해 대번에 눈에 띤다. 사실 전제 정부는 언제 어디서나 한결같은 모습으로 나타나고 있는데, 그것도 그럴 것이 전제 정부를 설립하는 데 필요한 것이라는 정욕뿐이어서 인간이라면 누구나 이에 적합하기 때문이다. (『법의 정신』5편 14장, p297)

정부 형태가 전제주의로 전락하는 것을 방지하기 위해선 정부를 구성하는 권력들을 입법 행위에 의해 ‘결합’하고 ‘조율’하는 것이지 기계론적 구상에서처럼 이것들을 ‘분리’하여 ‘대치’시키는

것이 아니다. 소위 몽테스키외의 ‘권력의 분립과 균형’ 사상이 기계론적 발상과는 거리가 멀다는 것을 납득하는 또 하나의 길은 형법 구상에 있어서 대표적 기계론자 벤담(Jeremy Bentham)과 몽테스키외의 차이를 검토해보는 것이다. 벤담은 기획하고 있는 범죄가 가져올 예상 쾌락과 이 범죄로 인해 받아야 할 예상 고통 [형벌] 사이에 존재하는 불균형(unbalance) 때문에 범죄자가 생긴다고 주장한다. 따라서 이 불균형은 교정되어야 하고, 그래서 필요한 균형은 형법의 제정을 통해 고통[형벌]의 크기, 즉 고통에 대한 두려움을 무겁게 함으로써 확보되어야 한다.(정원규, 『벤담의 도덕 및 입법의 원리 서설』, 서울대학교 철학사상연구소, 2003, p87-88 참조) 그러나 몽테스키외가 『법의 정신』 12편 4장에서 범죄와 형벌의 관계에 관해서 요구하는 것은 형벌의 양이 범죄 의도나 범죄 자체의 양적 형태와 일치해야 한다는 것이 아니고 처벌의 질이 죄의 질에 상응해야 한다는 것이다. 그러므로 여성의 육체적 순결을 보호하는 규범을 파괴한 자는 사회가 이 규범의 준수에 결부시키는 혜택을 박탈당해야 할 것이고, 타인의 소유권을 침해한 자는 자신의 소유권에서도 해당하는 피해를 입어야 할 것이다. 하지만 이러한 몽테스키외의 처벌 이론은 시민 일반에게 ‘자유와 안전’을 확보해 주는 것을 목적으로 한다는 점에서 전제 정치에 대한 고발이면서 동시에 그의 온건 정부에 대한 구상의 일환이다. 따라서 우리는 영국 경험론 전통에 뿌리박고 있는 자유주의 정치 철학의 핵심 사상으로서 ‘권력의 분립과 균형’ 이론은 그 잘못된 명명법과 이로 인한 일반적인 오해에도 불구하고, 적어도 그 기원이 기계론적 발상에 있지 않고 몽테스키외 특유의-역사-유기체적-발상에 있었음을 확인할 수 있다. 이는 몽테스키외가 데카르트적 합리주의와 이로부터 파생한 기계론적 세계관이 지배하던 시대에 살았지만 역설적으로 19세

기애나 전면에 나타날 낭만주의를 예고하고 있다는 것을 의미한다.

그런데 『법의 정신』의 저자는 인류 역사상 가장 완벽히 구현된 온건 정부와 이것의 헌법적(constitutional) 규정인 권력의 분립과 균형을 영국 정체에서 발견하고 있다. 여기서 우리가 염두에 두지 않으면 안 되는 것은 몽테스키외는 이미 아리스토텔레스나 로크 저서의 독서를 통하여 권력의 분립과 균형에 관해 이론적-추상적-선례를 알고 있었지만 이것을 역사상 가장 뛰어난 온건 정부를 구현하고 있는 영국 정부의 고유한 기본 구조로서 확인한 것은 그 자신이 영국과 네덜란드를 여행하고 난 이후의 일이란 점이다. 이렇게 『법의 정신』의 핵심 사상인 권력의 분립과 균형은 단순한 이론적 사유의 결과라기보다는 저자 자신의 직접 경험을 통해 기존의 추상적 이론이 검증된 결과이며, 또 이런 연고로 이 사상은 그 내용과 형식에 있어서 오늘날 우리가 이해하는 바의 ‘권력의 분립과 균형’ 사상과는 거리가 있을 수밖에 없다. 그러면 11편 6장 ‘영국의 정체(la constitution)에서 이 사상이 실제로 어떻게 구현되고 있는가를 살펴보자.

그러므로 입법권은 귀족으로 구성된 기관[corps, 몸, 단체]과 인민을 대표하기 위해 선출된 기관에 위임되고, 그런고로 이 두 기관은 각각 자신의 의회와 독립적인 심의, 별개의 이해관계 및 관점을 갖고 있다. 우리가 앞서 말한 3 권리 중 사법권은 이를테면 없음[nulle, 零]이나 다름없다. 그러므로 실제로 남는 것은 입법권과 집행권이고, 이 두 권력은 그것들을 조율할 조정 권력이 필요한데 입법권을 구성하는 두 기관 중 귀족으로 구성된 기관이 이 조정 권력 역할을 수행하는 데 적임이다. 입법부 중 귀족원[상원]은 그 본성상 세습 제도이며, 게다가 이 기관은 전통적인 자신의 특권을 보존하는 데 특별한 관심을 갖고 있는 것이 이 특권이 그 자체로선 가증스러울 뿐 아니라 자유 국가에선 언제나 존망의 위기에 처해져 있기 때문이다. 그러나 세습 권력이란 언제나 인

민의 이해는 망각하고 자신의 특수 이해만을 추구하는 편향에 빠질 수 있는 만큼, 세금 징수에 관한 법안의 경우처럼 이 세습 권력인 상원을 타락시키기 쉬운 사안에 있어선 상원이 입법권에 참여하는 것은 적극적인 법제 정권(statuer)의 행사에 의해서가 아니고 소극적인 거부권(empêcher)의 행사에 의해서이다.(『법의 정신』11편 6장, p401)

역사상 가장 완벽한 온건 정부인 영국 정부는 형식적으론 입법, 집행, 사법의 3권력으로 구성되어 있으나 실질적으론-사법권은 말하자면 보이지 않고(invisible), 없음이나 다름없으니까-입법권과 집행권으로 편성되어 있다. 사법권을 ‘정치 권리’으로서 간주하지 않는 것이 오늘날 현대 국가의 특징 중 하나인 사실을 감안하면 우리는 몽테스키외가 18세기 전반의 영국 정체를 기술하면서 20세기 후반의 정치학을 예고하고 있음을 알 수 있다. 그러나 뜻밖에도 우리가 오늘날 확인할 수 있는 몽테스키외의 이러한 역사적 선견지명은 1789년 프랑스 혁명가들이나 루소, 마르크스 등처럼 역사를 초월하려는 급진적 이상주의에서 온 것이 아니고 자신이 경험한 구체적 역사 자체에 대한 신뢰에 그 뿌리를 두고 있다. 실제로 『법의 정신』에 서 기술되고 있는 영국의 정치 체제는 봉건 시대의 유산과 현대 국가의 특징인 대의 제도를 함께 구현하고 있음으로써 역사의 중세로부터 근·현대로의 이행을 프랑스에서처럼 혁명 정부에 의한 전제적(despotic)이고 급진적인 방법이 아니고 온건 정부에 의한 유기적(organic)이고 보수적인 방법으로 확보하고 있다. 영국 정부가 시민의 자유와 안전을 보장하는 데 가장 적합한 온건 정부인 것은 프랑스 혁명 정부가 루소의 인민 주권 사상을 대변에 확립할 목적으로-끔찍한 테러(terror)를 동원하여-절대 왕정과 귀족 계급을 일소해버린 것과는 달리 전통적 왕권은 집행권에, 귀족 계급은 입법권을 구성하는 두 기관 중 한 기관인 상원(the House of Lords)에 편입시켰다.

기 때문이다. 프랑스 혁명이 후에 헤겔이 지적한 것처럼 정당한 세계 질서를 인간, 특히 철학자의 두뇌에서 끌어낼 수 있다는 합리주의적 기계론의 정치적 승리였다면, 『법의 정신』에서 기술되고 있는 영국 정체는 1500년 이후의 가문의 족보를 생생하게 기억하고 있고 자신은 법복 귀족으로서 보르도우 고등법원장을 지낸 몽테스키외 남작의 온당한 경험주의를 반영하고 있다. 몽테스키외는 자신의 혈통, 세습된 지위, 재산, 기억을 통하여 봉건 국가에서는 ‘중간 집단’(corps intermédiaires) 곧 귀족 계급이 그 본성상 전제주의로 타락하기 쉬운 왕권과 폭도로 변하기 일쑤인 농민 사이에서 이 양자의 성향을 견제함으로써 ‘자유와 안전’을 폭넓게 확보 하였던 것을 알고 있었다. 알뛰세르는 봉건 시대에 대한 몽테스키외의 이러한 유산과 기억이 그의 영국 정체에서의 ‘권력의 분립과 균형’ 구조에 깊이 반영되고 있고 이를 ‘역사가 그 특권을 이미 박탈해버린 퇴락한 귀족 계급에 영구적인 생명을 부여하려는 더 할 나위 없이 좋은 시도’로서 규정하고 있다.(알뛰세르, 『몽테스키외 : 정치학과 역사』p106 참조) 물론 알뛰세르의 몽테스키외에 대한 이런 비평은 한편 그의 마르크스의 역사적 유물론과 루소의 인민 주권론에 근거하고 있지만 다른 한편 역사 경험에 바탕을 둔 몽테스키외의 선견지명은 간과하고 있다. 왜냐하면 몽테스키외가 『법의 정신』2편 4장에서 “군주정에서 영주나 성직자나 귀족이나 도시의 특권을 폐지하여 보시오, 그러면 당신은 인민 국가 또는 전제 국가를 얻게 될 것이요”라고 말할 때, 이는 가까이는 프랑스 혁명의 결과와 멀리는 프롤레타리아 독재의 운명을 예고하고 있기 때문이다. 더욱이 몽테스키외를 과거의 특권에 집착하는 반동적 사상가로 간주해서는 안 되는 까닭은 영국 정체에서의 중간 집단은 더 이상 봉건 시대의 중간 계층의 단순한 반복이 아니라는 것을 그 자신이 잘 변별하고 있었으니까 말

이다.

영국인들은 자유를 신장할 목적으로 과거에 그들의 왕정을 구성하던 모든 중간 권력들을 제거하였다. 그들이 이 자유를 보존하려고 하는 것은 틀림없이 잘하는 일이다. 그러나 그들이 행여 이 자유를 상실하게 되면 그들은 이 지상에서 가장 노예적인 인민 중의 하나가 될 것이다.(『법의 정신』2편 4장, p248)

영국의 중간 집단 곧 귀족 계급이나 성직자가 봉건 시대의 귀족 계급이나 성직 계급과 더 이상 같은 환경에 살고 있지 않은 것이 분명한 것은 무엇보다도 전자는 후자에게는 전혀 생소했던 ‘법의 정신’ 곧-우리가 앞에서 소개한 바 있는-프로테스탄트를 수용하기에 적절했던 ‘자유와 독립’의 정신과 이 법의 정신에 합당한 입법 체제(constitution)에 편입되어 살게 되었다는 점이다. 만일 우리가 합리주의적 기계론(rationalistic mechanism)의 정치적 승리였던 프랑스 대혁명과 이것과 실증 과학주의에 입각한 역사적 유물론이 ‘역사’에 대해 얼마나 자유로운 태도를 취할 수 있었던가를 기억한다면, 인문학적 경험주의에 입각한 몽테스키외가 역사에 대해 취할 수 있는 태도는 어디까지나 ‘온당한 보수주의’ 내지 ‘현실적인’ 것이 이성적인 것이며 이성적인 것이 현실적이다’라는 헤겔적 신중함(prudence)을 넘어가지 않을 것이라고 추정할 수 있다. 따라서 영국 정체에선 이제 상원에 편입된 귀족 계급은 집행권에 편입된 왕권과 인민을 대표하는 하원 사이에서 양 권리의 일방적인 월권과 전횡을 저지하면서 동시에 양 권력을 연결하는 고리 역할을하게 된 것이다. 이렇게 기술된 영국의 헌정 체제는 분명히 봉건 국가에서의 귀족 계급 역할에 대한 표상으로부터 완전히 자유롭지 못한 것도 사실이지만 동시에 역사의 현대로의 이행을 위한 온당한 준비도 내포하고 있다고 볼 수 있다. 우선 인민[백성]

을 대표하게 된 하원이 조세에 관한 법안 등에서 단지 소극적인 권한인 거부권을 갖고 있는 상원에 대해 적극적인 입법권을 갖게 된 것은 이미 농업 사회로부터 자본주의 사회로 진입한 당대의 영국 사회 현실을 시의적절하게 반영하고 있을 뿐 아니라 인민 주권 사상이 자본주의 사회의 발전에 따라 점진적으로 하원을 통해 실현되는 역사 과정을 위한 실질적인 기초를 놓는 현명한 입법 조치였다고 할 수 있다. 따라서 몽테스키외가 『법의 정신』에서 그리고 있는 영국 정체가 간직하고 있는 봉건 군주정의 표상은 역사 이행을 프랑스 혁명 같은 폭력의 외적 개입을 피하면서 사회·정치 세력들의 내재적 조율을 통한 온건한 방법으로 추진하는 데 결정적 기여를 했다고 볼 수 있다. 여기서 역사의 중세와 현대를 단절 없이 -유기적으로- 이어주는 연결 고리 역할을 하는 봉건 군주정의 표상은 『법의 정신』의 저자가 정치 권력의 일반적 균형이 모든 개개인에게 평등한 기회와 안전을 보장해줄 원자론적 사회를 꿈꾼 18세기의 합리주의적 기계론과는 달리 역사와 국가를 유기체적 관점에서 보고 있다는 것을 의미한다. 본 장을 끝내면서 우리가 다음에 『법의 정신』의 ‘머리말’에서 인용하는 대목은 몽테스키외가 어떠한 방법론에 따라 이 책을 저술하였고 그 결과로서 이 책이 어떠한 구조를 갖게 되었는가를 투명하게 보여줄 것이다.

이 저작을 시작한 것이 한두 번이 아니었고 포기한 것이 한두 번이 아니었다. 작성한 원고지들을 수도 없이 바람에 날려 보내지 않으면 안 되었고 매일 매일 저술가의 권능이 내 손을 떠나는 것을 느끼지 않으면 안 되었다. 나는 계획의 밀그림(dessein) 없이 목적[대상]을 추구(追求)하였고 무엇이 규칙이고 무엇이 예외인지 알지 못하였다. 진리를 발견하면 그것은 동시에 그 진리를 잃는 계기였다. 그러나 이윽고 내가 나의 원리들(principes)을 발견하자 그동안 내가 찾아 헤맸던 그 모든 것이 일거에 나에게 다가왔다. 그래서 이 저작에 소요된 지난 20년을 돌아보면 이 기간 동안 나의 작품 『법의 정신』은 시작되고 성

장하며 진전되고 완성되었던 것을 알 수 있다. // 만일 이 저작이 성공을 거둔다면 나는 그것을 의당 책의 주제가 갖는 장엄성(majesté) 덕분으로 돌려야 할 것이다. 하지만 나는 나 자신이 이 주제를 다루는데 합당한 천재성을 결여하고 있다고는 생각지 않는다. 일찍이 나 이전에 영국, 프랑스, 독일 등에서 위대한 인물들이 같은 주제에 관해 저술한 것을 보고 찬탄과 존경의 마음을 금할 수 없었지만 그렇다고 해서 나 자신이 용기를 잃은 적은 없다. ‘나 역시 화가라고’ 코레쥬가 말한 것처럼.(『법의 정신』머리말, p231)

이 세상에 누가 저자 자신이 예술 작품에 비유한 『법의 정신』을 데카르트적 방법론의 소산이고 과학적으로 설계된 정치학서이다라고 주장할 수 있단 말인가? 그에게는 그의 탐구의 처음부터 끝까지를 조명해 줄 선협적 원리나-순순히 두뇌에서 끌어낸-과학적 설계도는 존재하지 않는다. 목표로 설정된 대상을 아무런 선협적지도 없이, 단지 발견했다 하면 사라지는 진리의 불빛을 따라 추구한 긴 세월은, 다음 아닌 『법의 정신』의 내용이 성장(croître)하는 기간으로서, 몽테스키외는 그의 원리들을 바로 그가 추구하던 대상의 성장 과정 안에서-내재적으로-발견하였던 것이며, 원리가 일단 발견되자 그의 저술은 진전을 보았고 완성되었던 것이다.

2. 법(loi, law)

2.1. 법의 보편성

법은 가장 넓은 의미에서 제반 사물(chooses, things)의 본성(nature)에서 유래하는 필연적인 관계이며 이런 의미에서 모든 존재들은 그것들의 법을 가진다. 신은 그의 법을 가지고, 물질계는 물질계의 법이 있으며 (천사들처럼) 인간보다 뛰어난 지적 존재도 그들의 법을 가지고 짐승은 짐승의 법, 인간은 인간의 법을 가진다.(『법의 정신』1편 1장, p232)

법은 존재 전체에 적용되면서 동시에 이 전체를 다섯 가지로 분류하고 있는 만큼, 보편성과 다양성을 내포한다. 그러나 법의 다양성을 배제하고 우주 전체가 균일한 법의 지배를 받는다고 할 때, 법의 보편성은 일종의 맹목적 숙명성(une fatalité aveugle)과 다르지 않게 된다. ‘자유와 독립’의 정신에 합당한 법과 정치 체제를 추구하던 몽테스키외가 기계론적 결정론을 추종한다는 것은 있을 수 없었던 만큼, 법의 보편성 안에서 법의 다양화의 계기를 찾아내는 것이 그에게는 선결 문제가 아닐 수 없었다. 우주가 균일한 법의 보편적 지배를 받을 수 없는 까닭은 무엇보다도 먼저 지적 존재자들의 실존(existence) 사실이며, 그 다음에 이 지적 존재자들이 인식할 수 있는 원초적 이성(의 존재)이다. 위에 인용한 대목은 1편 1장의 첫 번째 문단이고 다음에 인용할 대목은 1편 1장의 두 번째와 세 번째 문단이다.

우리가 현재 보고 있는 세계의 모든 일은 맹목적 숙명이 만들어 낸 결과라고 말한 사람들이 있었는데, 이들의 말이야말로 가장 몰상식한 말이 아닐 수 없었다. 왜냐하면 도대체 맹목적 숙명이 지적 존재들을 생산해낼 수 있다는 말처럼 이치에 어긋나는 말은 없기 때문이다. // ‘그러므로’ 원초적 이성이 있는 것이며, 법이란 이 이성과 제반— 다양— 존재들 사이의 관계, 그리고 이 다양한 존재들 그들 상호간의 관계인 것이다.(『법의 정신』1편 1장, p232)

지적 존재자들의 실존 사실은 존재의 위계 질서(hierarchy of being)와 함께 보편적 법의 필연적 분화(分化)를 시사한다. 앞장에서 우리는 몽테스키외가 기술하고 있는 영국 정체에는 봉건 군주국의 표상이 담겨져 있음을 지적한 바 있는데, 여기서 다시 몽테스키외의 우주는 계층 구조의 중세 우주 표상을 답습하고 있는 듯이 보인다. 그러나 몽테스키외는 뉴턴과 갈리레이의 업적을

숙지하고 있었고 코페르니쿠스적 대전환도 그에게서는 이미 오래 전에 완료된 사건이었던 것을 염두에 두면, 중세 우주 표상을 닮은 그의 우주관은 어디까지나 곁보기 인상에 지나지 않는다.

법은 원초적 이성과 다양한 존재들, 즉 신, 물질계, 인간보다 뛰어난 지적 존재[천사], 짐승 및 인간과의 관계인데, 이 원초적 이성과 자신과의 관계를 인식할 수 있는 것은 오직 인간뿐이다. 우선 저자는 1편 1장 첫 문단에서 일단 이 다양한 존재들로 구성된 존재 분류 체계를 제시해 놓고, 네 번째 문단부터는 각 종류의 존재에 대해 서술해 가면서도 ‘인간보다 뛰어난 지적 존재들’에 관해선 아무런 언급도 하지 않다가 급기야 이 용어 대신에 ‘개별적인 지적 존재들’을 놓고 인간에 관해 말하고 있으니까 말이다. 다시 말하면 몽테스키외는 『법의 정신』을 출발하면서 이미 전통적인 존재 분류체계의 중심에 자리 잡고 있던 천사를 인간으로 대체하였던 것이다. 이렇게 ‘인간보다 우월한 지적 존재들’을 서두에 언급해 놓고서는 그 다음에는 이를 탈락시킴으로써 저자는 인간의 이성[지성]보다 뛰어난 이성은 없으며 따라서 완성된 인간 이성이 파악할 수 없는 어떠한 불가사의한 대상도 있을 수 없다는 것을 시사한다. 문제의 8번째 단락을 살펴보기로 하자.

‘개별적인 지적 존재들’은 그들 스스로가 만든 법을 가질 수 있는 능력이 있으며, 그러나 또한 그들 자신이 만들지 않은 법도 가지고 있다. ‘지적 존재들’이 있기 전에도 ‘개별적인 지적 존재들’이 있을 수 있기 때문에 이 개별적인 지적 존재들은 자기들 간에 가능한 관계가 있을 수 있으며 따라서 자기들 간의 법을 가지는 것도 가능하다. 이는 법이 제정되기 이전에도 정의의 관계가 가능태로서 존재하였다는 것을 의미한다. 실정법이 명령하고 금하는 것 이외에는 정의도 불의도 존재하지 않는다고 말하는 것은, 원이 그려지기 전에는 모든 반경이 달랐었다고 주장하는 것과 다를 바가 없다. 따라서 실정법이 확정하는 형평의 관계가 실정법에 앞서 존재한다는 것을 인정하지 않으면 안 된

다.(『법의 정신』1편 1장, p233)

게다가 1편 1장에서 신은 결코 인간보다 뛰어난 지성으로서 언급되고 있지 않기 때문에 결국 5 종류의 존재 중에서 인간만이 자기 자신과 원초적 이성 사이에 있는 관계로서의 법을 인식하고 자기 자신들 상호간의 관계로서의 법을 만들 수 있는 존재인 것이다. 그러면 5종류의 존재 중 하나인 신은 인간이 갖고 있는 이러한 보편적 법의 인식 능력 및 자신들을 위한 법의 제정 능력과 어떠한 관계가 있는 것인가? 많은 몽테스키외 연구자들이 ‘우주의 창조자이며 유지자인 신’을 ‘원초적 이성’과 동일한 것으로 간주한 중세 아래의 법철학 전통을 천착함으로써 이 문제의 해명을 시도하고 있는 것 또한 사실이지만, 우리가 볼 때 주어진 원문 1편 1장 ‘법 일반’은 이 문제에 대해 간단 명료한 해답을 제공하고 있다.

물론 몽테스키외가 세 번째 문단의 주제어인 ‘원초적 이성’을 네 번째 단락에 이르러 신(Dieu)이란 주제어로 대체함으로써 양자 간에 등식화 가능성을 열어 놓은 것은 사실이지만, 다른 한편 첫 번째 단락에서 처음으로 신적 존재(Divinité, 신성, 신)를 언급할 때 이 신적 존재 역시 다른 모든 존재들과 마찬가지로 법의 지배를 받는다는 것을 이교도 철학자 플루타르코스의 말을 원용하여 천명하고 있다. 몽테스키외가 성서나 임의의 기독교 신학 원전 대신에 “법은 불사의 존재나 필사의 존재 가릴 것 없이 모든 존재의 지배자다”라는 플루타르코스의 말을 원용하여 신적 존재를 소개한 것은 틀림없이 어떠한 기독교 신학의 권위도 신은 그의 모든 행위에 있어서 전적으로 합리적이거나 법에 따른다는 명제를 함축하는 견해를 지지할 수 없는 데에 그 까닭이 있을 수밖에 없다. 실제로 여섯 번째 문단은 신의 우주 창조가 그의 자의적인 행위가

아니고 불변의 법에 따라 행해지고 있음을 명확히 기술하고 있다.

그러므로, 자의적인 행위처럼 보이는 창조도 설은 무신론자들에게서의 숙명과 마찬가지의 불변의 규칙들을 전제하고 있다. 창조자가 이런 규칙들 없이 세계를 통치할 수 있다고 말하는 것이 이치에 어긋나지 않을 수 없는 것은 세계 자체가 이런 규칙들 없이는 존속해 갈 수 없기 때문이다. 이 규칙들이란 다름 아닌 항구적으로 확립된 관계이다. (『법의 정신』1편 1장, p233)

이렇게 우주 창조의 법칙과 보존의 법칙이 동일할 뿐 아니라 몽테스키외는 그 어느 곳에서도 신이 무로부터(ex nihilo) 세계를 창조하였다는 말을 하지 않음으로써 그의 신(Dieu)과 플루타르코스의 신적 존재(Divinité)의 구별을 사실상 불가능하게 하고 있는 것이다. 다시 말하면 무신론자들이 물질계의 기원과 본성을 기술하는 방식이나 몽테스키외가 이를 기술하는 방식에는 아무런 근본적 차이가 없는 것이다. 여기서 물질계를 지배하는 불변의 규칙들이란 다름 아닌 기계론적 물리학의 법칙들인 것이 분명하다. 따라서 우주의 기원과 적법성(légalité, lawfulness)을 설명하는데 몽테스키외의 신은 있어도 좋고 없어도 그만인 존재로서 있는 경우에도 그것은 원초적 이성과 동일한 역할을 하게 되는 만큼, 원초적 이성을 인식할 수 있는 인간 이성과 신의 이성 사이에는 아무런 근본적 차이가 없게 되고 계시(révélation, revelation)의 신도 불필요하게 된다.

그러나 다른 한편, 물질의 맹목적 운동으로부터는 지적 존재들 뿐 아니라 우주 만물을 인식할 수 있는 이성이 생겨날 수 없는 만큼, 신과 원초적 이성의 등식화는 이성[지성]을 물질이 아니라 정신 현상으로서 파악할 수 있는 가능성 to 열지만 이와 동시에 물질계에 속하면서도 지적 존재인 인간의 딜레마 내지 한계를 노

정시킨다.

하지만 지적 세계가 물리적(physique, 자연적) 세계처럼 제대로 지배되고 있다고 결코 말할 수 없다. 왜냐하면 지적 세계 역시 본성상 불변의 법들을 갖고 있기는 하지만 이 법들을 물리적 세계가 자신의(불변의) 법들을 항구적으로 따르는 것처럼 따르지 않고 있기 때문이다. 그 이유는 개개의 지적 존재들은 그 본성이 유한하고 또 따라서 늘 오류를 범할 수 있는 데에 있다. 그러나 다른 한편 이 개별적인 지적 존재들은 자기들 스스로 독자적으로 행동하는데, 이것 또한 그들의 본성에서 기인한다. 따라서 이들 지적 존재들은 그들의 원초적인 법들을 항구적으로 따르고 있지 않을 뿐 아니라 자기들 스스로가 만든 법들조차도 항상 따르지는 않는 것이다.(『법의 정신』1편 1장, p233-234)

지적 존재로서 인간은 원초적 이성과 자신을 포함한 모든 존재와의 사이에 있는 관계 즉 법 일반을 인식할 수 있는 한편, 실제로는 이 법들에 언제나 따르고 있지 않은 것도 또한 사실이다. 법의 인식과 실천에 있어서 인간 존재가 이렇게 내재적으로 가능태와 현실태로 분열되어 있는 것을 기술하면서 동시에 지양하기 위해 몽테스키외가 제시하는 개념이 ‘유연한 존재로서의 인간’이다.

그것은 다름 아닌 인간을 교육하려는 노력을 통해서 만인에 대한 사랑을 포함한 저 보편적인 덕도 실천할 수 있는 것이다. 인간, 이 유연한 존재는 사회라는 삶의 틀 안에선 다른 인간들의 생각이나 지각에 자기를 적응시키기 때문에, 누가 그 자신의 ‘본성(nature)’이 무엇인가를 보여주면 그것을 인식할 수 있지만 만일 그의 본성을 그로부터 감추어버리면 자신의 본성에 대한 느낌[감정]까지도 상실할 수 있다. (『법의 정신』머리말, p230)

여기서 몽테스키외는 인간 존재 특유의 유연성은 사회적 삶의 방식 안에서-비로소-그 자신의 본성을 발견 또는 망각하고 보존 또는 상실하는 데 결정적 역할을 한다고 말함으로써, 『법의 정

신』의 주안점 내지 목적을 시사하고 있다. 그런데 여기서 우리가 주의해야 할 점은, 몽테스키외에선 특히 그의 『법의 정신』에선, 우리가 앞장에서 이미 지적한 바 있듯이, 어떠한 종류의 인간 사회도 그것의 삶의 방식이 그 자체의 수준에서 전적으로 규정되는 법이 없고 언제나 어디에서나 특정한 정부 형태[통치 형태]에 의해 이미 기본적으로 규정되어 있다는 사실이다. 다시 말하면 헤겔에서 ‘국가가 시민 사회의 진실’인 것처럼, 몽테스키외에선 정체가 제반 사회의 진실인 것이다. 우리는 다음 장들에서 『법의 정신』의 저자가 어떠한 정부 형태가 인간 존재가 자신의 본성을 자각하도록 하고 이를 창달하기 위한 최대한의 가능성을 부여하는가와 어떠한 정체가 인간이 자신의 본성을 발견하게 하기는커녕 이에 대한 느낌과 감정까지도 상실하게 하는가를 추적해볼 작정인 바, 본 장에서는 이 과제에 대한 준비 작업으로서 몽테스키외가 인간 이하의 존재 곧 짐승과 인간의 차이를 어떻게 서술하고 있는가를 살펴보자.

우리들이 가지고 있는 그 드높은 장점들이 짐승들에게는 없다. 그러나 그것들도 우리들에게는 없는 이점들을 가지고 있다. 짐승들에게는 우리가 가지고 있는 희망이 없는 한편 공포 또한 없는 것이다. 그래서 우리와 마찬가지로 죽음이 불가피하면서도 그것들은 죽음(에 대한 공포)을 알지 못한 채 그냥 죽을 뿐이다. 게다가 그것들 대부분은 우리 인간들보다 더 잘 자신 스스로를 보존하고 인간들처럼 자신의 정념[정욕]을 남용하는 일이 없다.(『법의 정신』1편 1장, p234)

우리는 앞장에서 “전쟁, 승리, 정복 등 이 모든 국가 행위의 궁극적 목적은 ‘보존(conservation)’이며 이 근본 원리에서 만민의 권리를 형성하는 만민법이 유래한다”는 몽테스키외 정치학의 기본 사상과 또 “로마의 영광이 만민의 자기 보존 체제를 파괴하는

대가로 얻어진 것이기 때문에 자신으로선 이 영광에 찬사를 보낼 수 없다”는 몽테스키외의 가치관을 소개한 바 있다. 몽테스키외의 이런 가치관과 기본 사상의 틀 안에서 위의 인용문이 제시하는 바의 인간 존재와 짐승 간의 자연적인[본래적인] 차이를 고려하면, 사회적 삶의 방식을 기본적으로 결정하는 정부 형태를 연구하는 몽테스키외에게 최우선의 과제는 이제까지 알려진 정부 형태 중 어떠한 형태가 인간 존재를 비자연적[인위적]인 죽음과 이에 대한 공포로부터 보호하고 인간 존재로 하여금 자기 보존을 극대화하도록 하는 데 최적의 정부 형태인가를— 역사 경험에 의거— 입증하는 것이라는 것을 우리는 알 수 있다. 그러나 몽테스키외 자신이 어떠한 최선의 정부 형태도 인간 존재를 자연적인 죽음과 이에 대한 필연적인 공포(와 희망)로부터 해방시킬 수 없다는 사실을 잘 알고 있는 이상, 우리는 몽테스키외의 과제를— ‘만인에 대한 사랑을 내포한 저 보편적인 덕을 실천하기 위해 인간들을 교육하려는 노력’의 일환으로서 저술한 『법의 정신』의 과제를— 이신론자나 무신론자 또는 주지주의자의 관점에 한정시키는 모든 해석에 동의할 수 없는 것이다. 구체적인 사례를 들어보면 몽테스키외를 흡스, 스피노자, 로크와 함께 자유주의 전통을 세운 4대 정치 철학자 중 하나로 꼽은 팽글(Thomas L. Pangle)은 『법의 정신』의 과제를 다음과 같이 국한시키고 있다. “몽테스키외는 그의 『법의 정신』 중 어느 곳에서도 사회에는 그 사회와 구성원의 보존(이란 목적)을 초월하는 어떠한 자연적[내재적, 천부의] 목적(natural purpose)이 있다고 말한 적이 없다. 그런만큼 그는 1편 1장의 마지막 문단에서 종교의 법과 도덕의 법을 입법자(legislator)의 영역에서 배제하고 있는 것이다.”(Thomas L. Pangle, *Montesquieu's philosophy of Liberalism: A commentary on The Spirit of the Laws*, p29) 여기서 우리가 짚고 넘어가지 않으

면 안 되는 사항은 팽글은 그와 같은 20세기 후반(1973년)의 자유주의자가 종교의 법과 도덕의 법에 관해서 18세기 전반(1748년)의 몽테스키외 남작 같은 자유주의자와 얼마나 다른 철학을 가질 수 있는가를 간과하고 있다는 점이다. 물론 우리는 이미 앞장에서 『법의 정신』은 몽테스키외가 입법자(의 교육)을 안중에 두고 쓴 책이라는 팽글의 주장을 수용하였지만, 이 저술의 도처에서 전제 국가에 걸맞는 종교, 도덕과 공화정의 관계, 프로테스탄트에 적합한 정부 형태, 가톨릭에 상응하는 통치 형태 등 입법자가 고려하지 않으면 안 되는 법과 종교, 법과 도덕의 적합성의 관계(rapport de convenance)가 ‘구체적으로’ 논의되고 있는 것 또한 부인할 수 없는 사실이다. 게다가 바로 이런 전개 방식 때문에 몽테스키외는 “자신은 『법의 정신』에서 법들을 논하는 것이 아니라 법들의 정신을 논하고 있다”고 천명하고 있는 것이다. (『법의 정신』 1편 3장, p238) 따라서 우리는 팽글이 자신의 주장을 입증하는 증거로서 제시한 1편 1장의 마지막 문단을 종교의 법들과 도덕의 법들을 입법자의 영역으로부터 분리시키려는 것이 아니고 입법자가 그의 일차적 대상인 정치법[공법] 및 시민법[사법]과 ‘함께’ 고려해야 할 대상이라는 취지로 독해할 것을 제안한다.

인간은 물리적[자연적] 존재로서 다른 모든 물체처럼 불변의 법칙에 의하여 지배된다. 그러나 다른 한편 지적 존재로서 인간은 신이 설정한 이 법칙을 끊임없이 위배할 뿐 아니라 자신 스스로가 정한 법칙도 쉴 새 없이 변경한다. 그래도 살아가야 하고 그래서 살기 위한 행동의 방침을 정하지 않으면 안 되는데, 인간은 유한한 존재다. 그 지성이 유한한 모든 존재처럼 인간은 오류와 무지를 피할 수가 없는 것이다. 그래서 인간은 그가 획득한 빈약한 지식조차도 다시 잃어버리곤 하는 것이다. 게다가 감성을 지닌 피조물로서 인간은 항상 무수한 정념과 정욕에 노출되어 있는 존재인 것이다. 인간은 바로 이러한 존재이기 때문에 하

시라도 그의 창조자를 망각할 수 있었던 것이고, 또 그래서 신은 종교의 법을 통해 인간에게 창조자에 대한 그의 위치를 상기시켜 왔던 것이다. 그리고 이러한 존재이기 때문에 인간은 매순간 자기 자신을 망각할 수 있었던 것이고, 또 그래서 철학자들은 도덕의 법에 의해 인간을 각성시켜 왔던 것이다. 마지막으로, 인간은 사회 안에서 살도록 창조되어 있음에도 불구하고 사회적 삶에서 타인의 존재를 망각할 수 있었기에 입법자들은 정치법[공법]과 시민법[사법]으로써 인간으로 하여금 그의 의무로 돌아가게 하였던 것이다.(『법의 정신』1편 1장, p234)

과연 팽글이 주장하는 바대로 입법자의 본령인 공법과 사법은 철학자들에 의한 도덕의 법이나 신에 의한 종교의 법과 아무런 연관이 없다고 생각할 수 있을까? 물론 이런 생각이 20세기 후반에, 특히 영미 전통의 자유주의 정치 철학에서는 바람직한 이상으로 보일 수도 있다는 것을 용인해도, 그것이 몽테스키외의 진실이 아닌 것은 확실하다. 팽글 자신이 같은 책 32페이지에서 “자연 상태에서 인간이 자기 존재의 보존에 대해 갖고 있던 불안의 감정[느낌]은 사회적 삶에 들어와서는 모든 짐승에게는 없는 죽음에 대한 지식으로 변형된다”는 것을 확인하고 있듯이, 몽테스키외 자신이 어떠한 죄선의 법 체제가 수립되어도 인간 존재를 죽음에 대한 지식과 공포로부터 완전히 해방시킬 수는 없다는 것을 잘 알고 있었다. 왜냐하면 입법자를 양성하기 위해 『법의 정신』을 집필했다는 몽테스키외 자신도 그 생애의 말년에 “우리를 인도하는 것은 우리의 지성이 아니고 우리의 영혼이며, 재치며 지식, 계몽보다 중요한 것이 고상한 감정이다”라고 자신의 손자에게 충고하고 있을 뿐 아니라 “이제 내가 할 일이라고는 단지 두 가지뿐으로 하나는 병들 줄을 알고 또 하나는 죽을 줄을 아는 일이다”라고 말하고 있으니까 말이다.(『나의 생각들』p994와 p989) 그러므로 몽테스키외에게는 모든 사회에는 그 사회와 구성원의 보존 목적을 초월하는

자연적인, 따라서 필연적이고 내재적인 목적이 있을 수밖에 없는 것이다. 단지 인간 본성상 불가피한 이 죽음에 대한 지식과 공포에 대한 대응이 역사적으로 변해왔다고 본 점에 몽테스키외의 독창성이 있다고 볼 수 있을 것이다.

이상의 결론에 입각하여 지금까지 우리가 분석해온 ‘법의 보편성’ 내지 ‘법 일반’에 관한 1편 1장을 반성해보면, 첫 번째 문단의 신적 존재(Divinity), 두 번째 문단의 원초적 이성, 세 번째 문단의 우주의 창조자요 지배자인 신(God)은 각각 죽음의 문제에 대한 세 가지의 서로 다른 대응 양식을 함축하고 있다고 볼 수 있다. 사실 죽을 때까지 기독교 신앙을 간직하면서 당대에 풍미하던 이신론을 거부했던 몽테스키외는 원초적 이성과 기독교 신을 동일시할 수는 없었던 만큼, 이성론자[주지주의자]가 아니고 경험론자인 그가 할 수 있는 일이란 역사적 사실로서의 두 항목(terms)을 하나로 환원 내지 통일할 수는 없었고 오직 중복(重複)시키는 수밖에 도리가 없었다고 보아야 할 것이다. 물론 그 역사가 중세를 거쳐 고대 자연법 이론까지 거슬러 올라가는 원초적 이성은 고대의 신성 개념과 동일시할 수 있는 여지는 충분히 있지만, 그렇다고 해서 로마의 영광을 비판하면서 만인에 대한 사랑을 내포한 저 보편적인 덕을 실천하려는 몽테스키외가 고대의 신성 개념을 기독교의 신과 동일시할 수는 없었고 단지 후자를—원초적 이성 개념을 가운데 두고—전자에 중복시킬 수밖에 없었다고 보아야 할 것이다. 이러한 유사 개념들의 중복을 두고 혹자는 『법의 정신』이 몽테스키외의 절충주의(eclecticism)의 소산이라고 주장하고 있지만, 여기서 중복과 단순한 병치(juxtaposition)는 구별되어야 한다. 신적 존재, 원초적 이성, 창조자 신은 각각 역사의 특정 단계를 대변하고 있으면서 이렇게 중복됨으로써 역사

의 유기적 기억을 형성하고 있는 것이다. 이 역사의 유기적 기억이 현재화된 것이 바로 몽테스키외가 그리는 종교·학문·양심의 자유가 번창하는 다원적 사회인 것이다. 그러므로 영국의 정체를 ‘공화정적 군주정’으로 기술하는 데 몽테스키외는 실제로 자신이 가지고 있던 이 역사의 유기적 기억으로부터 유래하는 봉건 군주정의 표상과 그리스·로마 공화정의 표상을 바탕으로 하였을 뿐 아니라 이들 과거의 정치질서와 연관된 우주관, 종교관, 가치관 등에 대한 자신의 인문학적 기억도 현재화했던 것이다. 이 역사의 유기적 기억의 현재화는 물론 형식의 측면에서 볼 때 몽테스키외에게 보수주의, 현실주의의 비난을 초래해왔지만, 내용의 측면에서 보면 그것은 다름 아닌 기억의 자유화다. 그도 그럴 것이 이 현재화의 실질 내용이 최대다수의 국민에게 최대의 자유를 허용하는 정부 형태를 발견하여 인간 존재의 자기보존 능력과 죽음의 공포로부터의 해방을 극대화하려는 시도이니까 말이다. 다음 장에선 역사(기억)이전의 인간 즉 자연인과 자연법에 대한 몽테스키외의 고찰을 살펴보자.

2.2. 자연법(*les lois de la nature*)

자연법 개념은 다양한 역사적, 이론적 요인을 내포하고 있는 복합 구조의 개념이다. 우선 자연법을 최고 상위법으로 상정하는 전통은 고전 그리스와 로마 시대의 도덕 및 법철학까지 거슬러 올라가 인간의 법과 국가의 본질을 규명하는 시금석의 역할을 하였으며, 중세에는 기독교 신학과 결합하여 기독교적 자연법 이론을 형성하였다가 17-18세기에 이르러서는 근대 자연법과 자연권 이론으로 발전하였다. 그리고 자연법은 일단 제정법[설정법]과 구별되는 만큼, 거의 모든 자연법 이론은 문명 이전의 상태 곧 자연 상태

에서의 인간을 가정하여 이 자연인으로서의 인간의 본성(Nature de l'Homme, Human Nature)과 그의 생존 조건에 대한 이론적 고찰을 내포하고 있다. 마지막으로 이 가정된 상태에서 발견한 인간 본성을 흉스, 로크, 루소 같은 근대 정치 철학의 거장들은 그들이 구상한 정치 질서 곧 국가론의 초석으로 삼았다.

그러나 자연법 개념이 갖는 이런 복잡한 역사적 이론적 배경에도 불구하고 몽테스키외는 그의 『법의 정신』에서 이 주제에 관해 극히 간단한 서술밖에 할당하고 있지 않다. 우리의 연구가 표준판으로 사용하고 있는 Gallimard사 Pléiade판의 768페이지에 달하는 원문에서 저자는 이 막중한 주제에 『법의 정신』에서 다룬 모든 주제 중 가장 짧은 단 한 페이지 반의 분량을 할당하고 있으니까 말이다. 그런데 그것도 1편 1장은 ‘제반 존재와의 관계에서의 법 일반’ 곧 법의 보편성에 그리고 1편 2장을 ‘자연의 제 법에 관해서’에 할당함으로써 자연법 개념에 최고 상위법 개념의 위치를 부여해온 전통을 회피해가는 듯한 인상을 주고 있다. 1편 2장의 첫 번째 문단은 저자가 자신이 2장에서 다룰 주제 ‘자연법’의 범위를 어떻게 한정하고 있는가를 보여주고 있다.

이런 모든 법(즉 1편 1장 마지막 문단에서 논한 종교의 법, 도덕의 법, 정치법, 시민법 등) 이전에 자연의 법이 있다. 이렇게 자연의 법이라고 명명되는 것은 그것들이 오로지 우리 존재의 체질에서만이 유래하기 때문이다. 이 자연의 법들을 잘 인식하기 위해선 제반 사회가 설립되기 이전의 인간을 고찰해야 한다. 자연의 법이란 결국 인간이 이와 같은 상태에서 받는 법들일 것이다.(『법의 정신』1편 2장, p235)

이런 식으로 그 범위가 한정된 몽테스키외의 자연법은 그 내용이 빈약할 수밖에 없게 되는데, 그도 그럴 것이 사회 설립 이전의 상태 곧 자연 상태에서 자연의 법을 받게 될 인간의 체질[천성]이 너무나 단순하기 때문이다. 더욱이 자연과 자연인과의 관계로서의 자연법은 어디까지나 순수 사유 영역에 속하는 것으로서 결코 관찰 가능한 대상은 될 수 없었던 만큼, 경험론자인 몽테스키외로선 그 내용을 자신의 사변으로 채워 넣을 수는 없는 노릇이었다. 바로 이런 이유 때문에 『법의 정신』에서 ‘자연의 법들에 관한’ 1편 2장은 매우 간략한 스케치 후 곧 ‘실정법에 관한’ 1편 3장으로 대체되어, 2편부터 31편에 이르는 방대한 본문 중에서 이 주제는 오직 26편의 몇몇 장에서 그것도 실정법이나 종교법과의 연관에서 다루어지고 있는데, 이는 인간 본성은 자연 상태에서 그 내용이— 실제로 확인하기에는— 너무나 희박하기 때문에 곧 사회 상태, 그것도 정치법[공법], 시민법[사법], 만민법 등의 실정법에 의해 통치되는 문명 사회 상태로 넘어가— 계속해서— 탐구되지 않으면 안 된다는 것을 의미한다고 볼 수 있다. 게다가 가정적인 존재로서 찰나적으로 현상할 수밖에 없는 자연인과 자연 상태에 곧 이어 겹쳐지는 형태의 사회도 그 이후에 오는 정치적 사회(société politique, political society) 곧 국가와 비교해보면 그 빨리 지나가는 과도기적 성격 때문에 후자보다 전자에 가깝게 보이고 따라서 그것의 법도 준(準)자연법의 성격을 지니고 있다.

또 실제로 이것이 사회학 저술이 아니고 정치학 저술인 『법의 정신』의 실질 내용 전개이다. 다음에 인용하는 1편 2장의 두 번째 문단은 몽테스키외의 역사 기억 저편에 있는— 따라서 순수 사변에 의해 포착될 수밖에 없는— 자연인과 자연과의 관계의 기본 구조를 기술하고 이 자연인에 문명 사회에서 발견된 야만인의 형상을 부여하는 것을 보여주고 있다.

우리들 자신의 내부에 창조자의 관념을 새김으로써 우리를 그에게로 인도하는 이 법이 순서에 의해서가 아니고 중요성에 의해 자연법 중 제1의[으뜸가는] 법이다. 인간은 자연 상태에 있어서 지식을 갖고 있다기보다는 인식 능력을 갖고 있다고 하는 편이 더 옳을 것이다. 그가 최초로 얻게 되는 관념이 사변적 관념들이 아닐 것은 분명하다. 그래서 그는 그의 존재의 기원을 탐구하기 전에 그의 존재의 보존을 생각할 것이다. 이런 인간은 무엇보다도 먼저 자신의 약함밖에 느끼지 않을 수밖에 없고 지극히 겁이 많을 수밖에 없을 것이다. 만일 이 점에 관해서 경험적인 예증(expérience)이 필요하다면 하노버의 숲에서 발견된 야만인이나 조지 1세 치하의 영국에서 발견한 미개인의 사례를 들 수 있다. 모든 것이 그들로 하여금 두려움에 떨게 하고 도망치게 만든다.(『법의 정신』1편 2장, p233)

자연인은 인식 능력(faculté de connaître)은 갖고 있다 해도 인식능력의 결과인 지식(connaissances)은 없기 때문에 그의 존재는— 내적인— 내용이 없다고 할 수 있다. 다시 말하면 지식이나 관념의 저장고인 기억(mémoire)은 아직 형성되지 않은 채 자연인은 그냥 살아 있는 육체적 존재일 뿐이다. 그렇다고 해서 자연인이 몽테스키외에게는 원자처럼 자기 충족적인 존재가 아닌 것은 자기 존재를 지속보존하겠다는 ‘생각(songer)’이 자기의 약함이나 겁(怯) 같은 부정적인 감정을 수반하기 때문이다. 여기서 우리가 주의해야 할 사항은 자기 존재의 보존에 대한 생각이나 이

와 연관된 자기의 약함이나 공포 같은 감정은 어떤 것인지는 지식 및 관념의 매개에 의한 생각이 아니고 모두 전적으로 살아 있는 육체의 생각 곧 감성의 생각이라는 점이다. 따라서 위에서 인용한 문단의 첫 번째 문장이 말하고 있는 창조자의 관념은 이 자연인의 기본적 생존 반응 프로세스에 개입하지 않으며, 또 몽테스키외 자신이 지적하고 있듯이 자연인은 자기의 존재의 기원을 탐구하는 데서 아직 멀리 떨어져 있는 존재인 만큼, 이는 결국 독자에게 ‘우리 내부에 새겨진 창조자의 관념과 연관된 법’이 자연법 중 으뜸가는 법이 된 것은 자연 상태 이후 곧 문명 상태의 어떤 시점에서 생긴 일이라는 것을 시사한다. 이렇게 자연인의 육체 그리고 감성에서 태동된 영혼[정신]이 창조자 신에 대한 사변적인 관념(idée spéculative)을 지니게 되는 과정은 이미 벌써 자연 상태에 문명 상태가 중복되는 역사 과정인 것이다. 몽테스키외에서는 우리는 따라서 로크나 루소를 통해 널리 알려진 바 있는 인간의 자연 상태에서의 생존 조건에 대한 적극적 개념이나 비전 [그림]을 기대해서는 안 될 것이다. 그런만큼 몽테스키외가 인간이 자연 상태에서 받는 첫 번째의 자연법을 ‘평화’라고 규정할 때, 이 평화는 어디까지나 소극적 개념에 지나지 않는 것이다.

이 자연 상태에서 개개인은 스스로를 열등하다고 느끼고 그리고 자기를 자기 자신에 상당하다고(égal) 느끼는 일조차 있을까 말까 하다. 그래서 그들은 서로 공격하는 것은 꿈도 꾸지 않을 것이며 평화야말로 첫 번째의 자연법일 것이다.(『법의 정신』1편 2장, p235)

몽테스키외는 이렇게 평화를 인간이 자연 상태에서 받게 되는 첫 번째 자연법으로 규정함으로써, 인간의 자연 본성[자연 상태] 이론의 역사에서 한편은 로크와 루소에 의해 대변되는 긍정적인 개념과 다른 한편은 홉스에 의해 대변되는 부정적인 개념의 중간

에 위치하게 된다. 국가 공동체(commonwealth)의 성립 이전에 자연 상태에서 살던 사람들은 이미 모두 자연적인 권리로서 생명·자유·재산의 권리를 가지고 있었으니, 그것은 후에 성립된 국가 공동체도 침해할 수 없는 불가양도의 천부 인권이라고 천명한 로크나 자연인은 스토아 철인도 부러워할 정도의 아타락시아(절대 평안, 무념 무상, 무위 자연) 속에서 세월을 보내고 있다고 설파 한 루소의 자연 상태에서의 인간에 대한 긍정적인 개념과는 달리 몽테스키외의 첫 번째 자연법으로서의 평화는 자연 존재로서의 인간의— 자연적인— 부족함과 두려움에서 결과한 소극적일 뿐 아니라 부정적인 요소도 내포한 개념인 것이다. 다른 한편 몽테스키외는 자연 상태에서의 인간 조건에 대한 그의 개념이 내포하고 있는 이런 부정적인 요소 때문에 자연 상태를 만인의 만인에 대한 전쟁 상태로 정의한 흉스와 흔히 비견된다. 예를 들면 앞에서 수차례 인용한 바 있는 팽글은 그 자신이 자유주의(liberalism) 정치 철학의 두 대가로 손꼽았던 흉스와 몽테스키외의 공통점을 다음과 같이 강조하고 있다. “자연 상태에서의 인간 존재에 대한 몽테스키외의 이해는 모든 점에서는 아닐지라도 근본적인 대목에서 흉스의 그것과 동일하다. 그 상태에서 인간은 몽테스키외의 경우는 ‘극단적인 공포’, 흉스의 경우는 ‘비명횡사(非命橫死)에 대한 공포’로 특징지어진 존재다. 그런즉 이런 존재가 갖는 ‘최초의 생각들’(first ideas)은 ‘자기 존재의 보존’에 관한 생각들인 것이다. 죽음에 대한 공포 그리고 안전에 대한 갈망이야말로 음식물과 성에 대한 욕구보다 앞서고 강한 것이 아닐 수 없다.”(T. L. Pangle, *A Commentary on The Spirit of the Laws*, p30) 그러나 우리가 여기서 짚고 넘어가지 않으면 안 되는 점은 흉스의 자연인에 대한 개념은 부정적이면서 적극적인 개념인 반면, 몽테스키외의 개념은 부정적이지만 소극적인 개념이라는 사실이다. 이 양자

간의 차이가 어디에서 기원하는지 살펴보기 전에 몽테스키외 자신의 비평을 들어보자.

홉스가 인간은 애초에 서로를 정복하려는 욕망을 갖고 있다고 주장한 것은 사리에 어긋난다. 지배와 정복의 관념은 매우 복합적이어서 그 자체가 다른 많은 관념에 의존하고 있는 만큼, 그것은 인간이 애초부터 갖는 관념은 아닐 것이다. // 홉스는 전쟁 상태에서 사는 것이 인간의 자연 본성이 아니라면 어째서 인간들은 언제나 무기를 소지하고 있고 자신들의 집을 열쇠로 열고 들어가고 있는가를 묻고 있다. 그러나 홉스의 이런 논변에서 사람들이 흔히 감지하지 못하고 넘어가는 사항은 홉스는 사회 성립 이후에나 인간들에게 나타나서 이들로 하여금 서로 공격하고 만인에 대해 자신을 방어케 하는 동기를 사회 성립 이전의 인간들에게도 부여하고 있다는 점이다.(『법의 정신』1편 2장, p235)

이렇게 몽테스키외가 지적하고 있듯이 홉스에게서 자연 상태에서의 인간 본성(Human Nature)이나 사회 성립 이후의 인간 본성(Human Nature)이 동일한 것은, 우리가 볼 때 기계론적 결정론자인 홉스에게는 너무나 당연한 일이 아닐 수 없다. 이 중대한 사실을 간과하게 되면 우리는 팽글처럼 몽테스키외에서의— 자연 인의— ‘극단적인 겁’과 홉스에서의— 인간 일반의— ‘비명횡사에 대한 공포’를 동일시할 수밖에 없게 된다. 이 문제의 관건이 되는 원문의 문장은 1편 2장의 두 번째 단락의 두 번째와 세 번째 문장으로서 팽글은 이를 인용한 후 다음과 같은 해석을 첨가하고 있다. “원문 : 인간은 자연 상태에서 지식을 갖고 있다기보다는 인식능력을 갖고 있다고 하는 편이 더 옳을 것이다. 그가 최초로 얻게 될 관념이 사변적 관념들이 아닐 것은 분명하다. 그런만큼 그는 (그의 존재의 기원을 탐구하기 전에) 자기 존재의 보존을 생각(원문 songer à, 팽글 번역 think of)할 것이다. 해석 : 아마도 바로 이 시점에서 인간의 불안의 감정(feeling of insecurity)이

모든 동물에게는 결여된 ‘죽음에 대한 지식(knowledge of death)’으로 형태가 바뀐다.” (Pangle, 같은 책, p32) 물론 유물론자인 홉스에게는 -아마도 우리 생각에는 팽글에게도- 인간의 죽음에 대한 공포는 절대적일 수밖에 없겠으나, 창조주 신을 믿는 몽테스키외에게는 1편 1장 13번째 문단에서 말하고 있듯이 ‘우리(nous)’ 인간들에게는 죽음에 대한 공포뿐 아니라 동물에게는 없는— 죽음을 넘어가는— 희망도 있는 것이다. 물론 몽테스키외는 자연인에게는 사변적인 관념이 없는 만큼 창조자에 대한 관념도 있을 수 없다는 것을 시사하고 있지만 동시에 자연인이 자기 존재의 보존에 관해 갖는 관념들[생각들]에는 동물에서처럼 ‘죽음에 대한 지식’이 결여되어 있다는 것을 명시하고 있다. 사실 자기 존재의 보존을 그저 생각한다(songer à)는 것과 자기 존재의 절대적 부정으로서의 죽음에 대한 지식을 갖는다는 것과의 사이에는 엄청난 거리가 있는데, 실제로 몽테스키외 자신은 『법의 정신』1편 어느 곳에서도 자연인에 대한 술어로서 ‘비명횡사에 대한 공포’(the fear of painful death)란 언표를 사용한 적이 없는 것이다. 짐승은 우리처럼 죽음이 불가피하지만 죽음을 인식하지 않은 채(sans la connaissance) 죽고(1편 1장 13번째 문단), 자연인은 인식능력은 있지만 인식의 결과인 지식은 가질 수 없기에 죽음에 대한 지식은 결한 채 단지 사는 것 곧 자신의 존재가 계속되는 것만을 생각[인식]한다(1편 2장 2번째 문단)면, 몽테스키외에서 자연인은 과도기적 존재(transitional being)가 아닐 수 없다. 이 과도기적 존재의 다음 단계를 몽테스키외는 1편 2장 2번째 문단에서 “자연인은 자신의 존재의 기원을 탐구하기 전에 자기 존재의 보존을 생각할[꿈꿀] 것이다”로서 명기하고 있음에도 불구하고 팽글은 그의 인용문에서 이 이탤릭 부분을 생략하였다. 팽글은 이렇게 자연인의 영혼[정신]이 이행할 다음 단계를 무시

함으로써 몽테스키외와 흉스의 비교에서 후자의 입장만을 일방적으로 인정한 결과를 빚어내었는데, 그도 그럴 것이 흉스 같은 기계론적 결정론자에게는 인간의 자연 상태에서의 죽음이나 사회 상태에서의 죽음이 아무런 차이가 없는 자기 동일적 즉 절대적 사실이겠으나 몽테스키외는 1편 2장 두 번째 문단 첫 번째 문장에서 명기하고 있듯이 ‘우리들의 영혼’에 창조자의 관념이 각인되어 있다는 사실을 인정하고 있으니까 말이다. 따라서 몽테스키외에서는 인간이 죽음에 대한 지식을 갖게 될 때 그는 더 이상 자연인이 아니며 이와 동시에 죽음(의 지식)에 대해서도 공포의 감정뿐만 아니라 그의 영혼에 새겨진 창조자의 관념 덕분으로 희망의 감정과 지식도 가질 수 있게 되는 것이다. 흉스 같은 무신론자에게는 인간은 사망을 통해 그의 유일한 존재가 없어지지만 몽테스키외처럼 그 마음에 창조주 신의 관념이 각인되어 있는 사람은 죽음은 일단 자신의 유일한 존재의 부정이지만 이 존재의 기원인 창조자의 부정은 아니기에 이 창조자의 사랑의 덕분으로 죽음에 의해 부정된 자신의 존재가 다시 궁정되게 된다는 것을 믿고 있는 것이다.

물론 죽음이 이렇게 존재의 부정과 궁정의 양면성을 갖게 되는 것은 1편 2장의 주제인 자연법의 범위에서 일어나는 것이 아니고, 인류가 ‘정복과 지배’의 시대를 거치면서, 더 정확히 말하면 로마에 기독교가 확립된 이후에 일어난 일인 것이다. 죽음의 이러한 양면성이 자연 현상이 아니고 역사 현상이기 때문에 몽테스키외가 1편 3장부터 다루는 실정법(공법, 사법, 만민법) 체계는 그 성질과 원리가 흉스뿐 아니라 그리스 로마의 고전 정치 철학자들과도 다를 수밖에 없다. 자연적인 즉 필연적인 전쟁 상태에서 맞붙은 두 개체는 각각 상대방의 죽음을 통해서만이 자신의 존재를 지킬 수 있는 반면 죽음의 양면성을 믿는 기독교인들은

전쟁에서 상대방의 죽음에 자신의 존재를 걸어야하는 극단적 상황까지 치닫지 않아도 좋은 것이다. 즉 타인이 자신의 존재를 완전히 부정할 수 없다는 것을 알면 나 자신도 타인의 존재를 완전히 부정할 필요가 없는 것이다. 다음에 인용할 몽테스키외의 만민법(*le droit des gens*)에 대한 구상은 고대인이나 흉스의 전쟁 개념과의 현격한 차이를 여실히 보여 주고 있다.

만민법은 다음의 원리 위에 성립한다. 즉 여러 민족은 각자의 참된 이익을 손상하는 일 없이 평화시에는 서로 최대한의 선을 전쟁시에는 서로 최소한의 악을 행해야 한다. 전쟁의 목적은 승리이며, 승리의 목적은 정복이며, 정복의 목적은 존재의 보존이다. 이 원리와 그에 선행하는 원리로부터 만민법을 형성하는 모든 법들이 훌라나와야 한다. 지구상의 모든 민족들이 만민법이란 것을 가지고 있다. 예를 들면 이로크와 종족은 그들의 포로를 먹어버리지만 그들 역시 만민법을 가지고 있어 대사를 보내고 받아들이며 전쟁과 평화에 관한 법들을 알고 있는 것이다. 문제는 그들의 만민법이 옳은 원리 위에 세워져 있지 않다는 사실이다.(『법의 정신』1편 3장, p236-237)

몽테스키외에선 자연 상태에서 인간은 정복이나 지배 같은 그 자체가 다른 많은 관념들에 의존하고 있는 복합 관념은 그의 단순한 인식 기능 때문에 소유할 수 없는 그 무엇이다. 이러한 자연 인의 인식 기능에 대한 몽테스키외의 관점을 받아들이면 우리는 로크의 자유·생명·재산의 관념이든가 루소의 자유의 관념이 인간이 자연 상태에서부터 갖는 단순 관념이라기보다는 문명 사회에서나 가능한 복합 관념이라는 판단에 도달하게 된다. 로크의 경우 자유, 생명, 재산 중 어느 하나도 나머지 두 개의 관념에 의존하여서만이 존재할 수 있기 때문에 그것이 복합 관념이라는 것은 자명하다고 하겠다. 그러나 루소의 경우 자유는 그 자체가 다른 어떠한 관념에도 의존하지 않는 그러니까 단순 명료한 자연권으

로서 의식될 수도 있겠지만, 실은 이 관념 역시 그 반대의 상태인 노예 상태와 이의 부정을 통해서 표상되고 있는 전형적인 문명 사회의 복합 관념이라 할 수 있다. 루소 『사회계약론』1편 1장의 저 유명한 선언을 살펴보자. “인간은 자유인으로 태어났지만 어디에서나 사슬에 묶여 있다. 어떤 자들은 스스로를 타인의 주인이라고 믿고 있지만 그들 역시 이들 타인에 못지않은 노예인 것이다. 어떻게 이런 변화가 일어났는지 나는 알지 못한다. 그러나 무엇이 이 변화를 정당화할 수 있는가, 이 문제라면 나는 해결할 수 있다고 생각한다.” (루소, 『사회계약론』, Gallimard Pléiade판, p351)

자연 상태에서의 인간에 대한 흉스, 로크, 루소의 이러한 적극적 개념에 대해 몽테스키외가 제시하는 개념이 소극적인 이유는 전자에게는 자연 상태에 대한 이론은 어디까지나 그들의 정치학 설을 정당화시킬 이론적 가설로서 구상된 반면 후자에게는 굳이 정당화시킬 정치학설도 없었고 따라서 자신의 경험·귀납적 방법을 포기할 까닭도 없었기 때문이다. 바로 이런 이유 때문에 『법의 정신』의 정점에 해당하는 ‘영국의 정체’는 저자의 이론적 구상을 말하는 것이 아니고 인류의 역사를 뒤따라온 자신이 목격하고 있는 역사 기억의 현재를 기술하고 자연인과 자연법은 그의 역사 기억의 소실점에 위치한 최소한의 인간을 기술하고 있는 것이다. 다음에 인용할 문단은 이 최소한의 인간이 어떻게 움직여서 최초의 지식과 기억을 갖게 되는가를 묘사하면서 자연법에 관한 1편 2장을 끝낸다.

자신의 약함에 대한 감정에 이어서 인간은 자신의 육체적 필요의 감정을 갖게 된다. 그래서 두 번째의 자연법은 인간으로 하여금 먹을 것을 찾는 마음을 일으키게 하는 것이리라. 앞에서 나는 인간은 천성적으로 겁이 많아서 서로 피하는 성향이 있다고 말한 바 있으나, 이렇게 서로가 서로를 두려워하는 것을 일단 알게 되면 인간들은 서로 접

근하게 되는 경향을 갖게 된다. 게다가 인간 역시 동물이 같은 종류의 동물이 접근할 때 쾌감을 느끼는 것처럼 이런 상호 접근에서 쾌감을 느끼게 되리라. 더욱이 양성이 상호간의 성적 차이에 의해 주고받는 매력이 이 상호 접근의 쾌감을 증가시킬 것이다. 따라서 양성이 항상 서로를 부르는 이 자연적인 갈망이 세 번째의 자연법이 될 것이다. 이렇게 해서 인간은 맨 처음 갖는 감정 외에도 지식을 첨가하여 갖게 된다. 이와 동시에 인간은 여타 동물이 갖지 않은 제2의 유대를 갖게 된다. 그러므로 인간은 서로가 결합되는 새로운 동기를 갖게 되며, 사회적 삶을 살려는 욕구가 네 번째의 자연법을 이루는 것이다. (『법의 정신』1편 2장, p236)

2.3. 실정법(les Lois Positives)

서양 근대정치 철학에서 자연 상태에 관한 이론이 불가결한 부분이었던 것은 그것이 구상하는 정치 질서에 이론적 토대와 정당성의 근거를 제공하였기 때문이다. 자연 상태에서의 인간 존재에 대한 반성적 고찰은 다름 아닌 인간의 자연 본성(human nature, nature de l'homme)에 대한 연구로서 어떠한 정치 질서도 이 인간의 자연 본성에 어긋나고서는 존속할 수도 정당할 수도 없는 것으로 생각되었다. 따라서 철학자들 간의 정치 학설 상의 차이는 항상 그들의 자연 상태와 인간 본성에 관한 이론상의 차이와 결부시켜 설명하는 것이 연구자들의 통례가 되어 왔다. 다음에 팽글을 인용하여 이에 대한 대표적인 예를 하나 들어보기로 하자. “몽테스키외는 안전에 대한 이기적인 욕구야말로 인간의 지배적이고 결정적인 욕구라는 흡스의 사상에 이의를 제기하지는 않은 채, 이어서 이 욕구가 또 다른 미약한 사회적 욕구에 의해 완화되고 있으며 따라서 이 미약한 사회적 욕구도 정치적 삶을 위한 자연적 기준을 연구하는 데에 있어서 고려되어야 한다고 주장하고 있다. 실제로 몽테스키외는 흡스가 생각한 것처럼 공격성은 인간 본성

에 그렇게 깊이 뿌리박고 있지도 않고 애정도 흡스가 생각한 것 보다 더 깊이 인간 본성에 뿌리박고 있다고 주장하고 있는 만큼, 인간 문제에 대한 해결로서 그가 궁극적으로 제시하는 정치질서는 흡스의 해결보다 한결 덜 가혹하고 준엄하면서 동시에 훨씬 더 온화하고 친화적인 것이다.”(팽글, 같은 책, p36-37)

여기서 우리는 팽글이 인간(자연) 본성을 두고 흡스와 몽테스키외를 비교하는 데에 있어서 흡스의 기준, 다시 말하면 루소가 지적한 바 있는 흡스적 부르주아 국가의 고유한 인간학을 원용하고 있다고 지적하지 않을 수 없다. 물론 몽테스키외는 자연 상태에서 인간의 최초의 관심사는 ‘그의 존재의 보존을 꿈꾸는 일’이라고 말했지만, 그렇다고 해서 이 원초적 관심사를 안전에 대한 무슨 일이 있어도 양보할 수 없는 이기적 욕구 내지 공격성과 동일시하거나 직접적으로 연관시킨 적은 결코 없는 것이다. 몽테스키외의 자연인은 한마디로 말해서 이런 배타적인 이기적(selfish) 욕구나 공격성을 갖기에는 그 힘이나 정신[의식]이 너무나 박약한 (faible et timide) 존재인 것이다. 사실 몽테스키외에서의 자연인은 소극적 존재이고 흡스에서의 자연인은 적극적 존재인데, 팽글이 이 비교할 수 없는 두 대상을 비교하려고 하는 것은 역사 경험적 방법의 추상과 순수 지성에 의한 추상의 차이를 간파하는 데서 오는 소치이다. 몽테스키외는 자신의 자연인을 지식이나 경험의 기억이 없는 최소한의 존재로서 그리고 있는데, 이는 그가 자연인을 자신의 역사 기억 밖에 두고 있다는 것을 시사한다. 엄밀한 의미에서 『법의 정신』 1편 2장에서 저자가 기술하고 있는 첫 번째, 두 번째, 세 번째, 네 번째 자연법의 순서는 자연인의 시간적 역사적 발전 단계가 아니고 어떠한 형태의 기억도 개입하지 않은 단순한 공간 표상에 지나지 않는다. 물론 혹자는 이 자연법의 순서가 4개의 동심원을 그리는 데 필연적으로 자연 시간이

개입했다고 주장할 수 있겠으나, 이 자연 시간을 기억하는 사람이 없는 한 그것은 어디까지나 공간 표상에 다름 아니다. 하지만 우리가 볼 때 지식과 경험의 기억이 없는 곳에 역사가 출발할 수 없는 것이 확실함에도 불구하고, 팽글은 몽테스키외가 자연 상태에 관한 역사적 설명(historical account)을 시도하고 있을 뿐 아니라 이 설명 자체가 불충분하다고 주장하고 있다. “자연 상태에 관한 일관된 역사적 설명을 제공하려는 시도에서 몽테스키외의 불충분함이 루소에게 비평의 길을 열어놓고 있다. 루소가 『법의 정신』의 이 대목(즉 1편 2장 2번째 문단)을 읽으면서 제기한 이 의는 단순하면서 확고하다: 자연 상태에서 인간들이 서로 공격하지 않는다면 그들은 도대체 무슨 이유로 서로를 무서워한다는 말인가? 모든 위험 중의 위험인 인간에 의한 공격이 배제되어 있다면 어떻게 이보다 약한 위험들이 자연 상태를 공포로 가득한 상태로 만든다고 말할 수 있단 말인가? 그리고 자연 상태가 공포와 폭력의 상태가 아니라면 어째서 이것이 불만족스럽다는 말인가? 그것이 끔직한 공포의 상태였다고 주장하려는 시도는 어느 경우에나 사회적 삶을 향한 자연적 충동을 부당하게 도입하려는 시도에 바탕을 두고 있다. 몽테스키외에선 바로 이 사회적 삶을 향한 자연적 충동의 입증 과정이 결여되어 있는 것이 명백하다.”(팽글, 같은 책, p39) 그러나 우리가 볼 때 몽테스키외는 오히려 역사가 출발도 하지 않은 자연 상태에 대해 어떠한 역사적 설명도 시도하지 않았기에 그의 자연 본성 개념은 말할 것도 없고 정치학 자체가 흡스, 로크, 루소 등 근대 정치 철학자들의 그것보다 훨씬 더 큰 객관적 타당성을 가지게 되는 것이다. 그도 그럴 것이 흡스나 로크나 루소 모두 한결같이 그들의 자연 상태와 인간 자연 본성에 관한 연구의 결과로서 끌어낸 것이 ‘사회 계약’ 이론이며 또 동시에 이 이론을 그들의 정치 질서 구상의 기초 원리로 삼고 있

으니까 말이다. 다시 말하면 자연 상태에 대한 연구에서 국가 구성 원리 곧 정치적 권리를 끌어내는 사유 자체가 마치 유아를 한 순간에 성인으로 만드는 것처럼 인간의 역사적 성장기를 사상(捨象)한 초역사적 내지 비역사적 방법의 소치가 아닐 수 없는 것이다. 이와는 대조적으로, 사회 계약 이론의 부재가 몽테스키외 정치학의 특징 중 하나인 것은, 우선 경험주의자인 그에게는 국가 구성 원리로서의 사회 계약이란 것이 관찰 불가능한 그 무엇일 뿐 아니라 자연 상태에서의 인간이라는 것도 그에게는 역사 기억의 저편에 있는 그러므로 그로서는 어떠한 구체적 내용도 부여할 수 없는 소극적 존재이기 때문이다. 흉스, 로크, 루소는 자연 상태에 관한 이론이나 정치 학설에 있어서 서로 간에 상당한 차이를 보이고 있음에도 불구하고 바로 그들이 공유하고 있는 사회 계약 이론에 의해 자연 상태에서의 인간을 적극적 존재로 규정하고 있다는 점에선 서로 일치한다. 물론 적극적 존재이기 때문에 가장 적극적 권리인 정치 질서의 구성 권리, 즉 루소『사회계약론』의 이명인『제 정치적 권리의 원리』를 부여받지만, 이 존재는 동시에 어디까지나 ‘추상적 존재’이고 이 추상적 존재의 합의에 바탕을 둔 국가 역시 추상적 존재일 수밖에 없는 만큼, 오직 철학자의 비범한 연역적 사고만이 이 추상적 정치 공동체에-이론적-필연성을 부여할 수 있는 것이다.

만일 흉스, 로크, 루소가 이렇게 그들의 정치학설을 이론적 필연성에 의해 구축했다면, 몽테스키외는 이들과는 달리 실정법에 대한 역사적 연구를 통해 인간 본성에 대한 결론과 이에 적합한 정체의 발견에 도달하게 된다. 우리는 앞에서 몽테스키외가 아무런 사전 계획[플랜]을 세우지 않고 원칙과 예외의 판별 기준을 알지 못한 채 20년간에 걸쳐『법의 정신』의 집필에 종사했다는 져자 자신의 말을 인용한 바 있다. 다음에『법의 정신』‘머리말’

에서 인용하는 대목은 저자가 그의 20년에 걸친 노력의 대부분을 어디에 경주하였는가를 보여주고 있다.

나는 우선 제반 인간을 면밀히 살펴보았다. 그리고 이 법과 습속의 무한한 다양성 속에서 인간들이 단순히 제멋대로의 생각들(fantaisies)에 의해서만 인도되고 있지 않다는 것을 믿게 되었다.(『법의 정신』 머리말, p229)

그러면 몽테스키외는 이 한없이 다양한 법과 습속의 ‘기원’이 어디에 있다고 보는 것인가? ‘실정법에 관해서’ 다루고 있는 『법의 정신』 1편 3장의 첫 번째, 두 번째, 세 번째 문단은 이 기원이 자연 상태가 아니고 사회 상태에 있음을 명기하고 있다.

인간들은 사회라는 테두리 안에 들어가서 살게 되자마자 그들의 (자연 상태에서 가지고 있던) 열약(劣弱)의 감정[느낌]을 잃어버린다. 상호간에 있었던 평등은 끝나고 전쟁 상태가 시작된다. // 각 사회는 자신의 힘을 자각하게 되고, 이는 민족과 민족 사이에 전쟁 상태를 초래 한다. 각 사회 내의 개개인들도 자신들의 힘을 자각하기 시작하고, 그 사회의 주된 혜택을 자신들에게 유리한 방향으로 따돌리려고 노력한다. 이것이 또한 그들 사이에 전쟁 상태를 빚어내게 된다. // 이 두 종류의 전쟁 상태가 인간들 사이에 제 법을 제정하게 하는 것이다.(『법의 정신』 1편 3장, p236)

이 두 종류의 전쟁 상태와 이로 인해 제정된 3종류의 실정법을 보면 『법의 정신』의 출발점은 자연 상태가 아니고 이미 문명을 그 지평에 그리고 있는 역사 시대이며, 이 역사도 사회사가 아니고 정치사를 주축으로 하는 국가들의 역사인 것이다. 1편 3장의 세 번째 문단은 실정법이 생겨난 이유와 그 상황을 다음과 같이 묘사하고 있다.

이 두 종류의 전쟁 상태가 인간들 사이에 법들을 제정하게 하는 것이다. 인간들을 매우 광대하기에 서로 다른 민족들이 필연적으로 존재할 수밖에 없는 이 지구라는 행성의 주민으로서 고찰한다면, 인간들은 이 민족들이 서로 간에 가지는 관계에 있어서의 법들을 갖는다. 그것이 곧 만민법이다. 유지되어야 할 사회에서 생활하는 존재로서 고찰한다면, 인간들은 통치하는(gouverner) 자가 통치받는 자와 갖는 관계로서의 법을 갖는다. 그것이 곧 정치법(droit politique, 공법)이다. 또 인간들은 모든 시민이 그들 상호간에 갖는 관계에 있어서도 법을 갖는다. 그것이 시민법(droit civil, 사법)이다.(『법의 정신』1편 3장, p236)

인간 삶의 기본 틀로서의 사회는 그 존재와 동시에 힘의 자각, 폭력, 전쟁을 수반하기에 이 본원적 파괴 행위를 억제 내지 완화하기 위해 3종류의 실정법이 설립되었던 것이다. 사회는 정치법의 제정과 정부(gouvernement, 통치) 없이는 그 존재가 유지될 수 없기에 사회는 국가와 불가분의 관계에 있는 것이다. 따라서 몽테스키외에서 법의 근본 목적은 국가가 사회를 외적 내적 폭력으로부터 보호하여 그 존재의 보존을 보장하는 것이다. 여기서 우리는 몽테스키외가 만민법(droit des gens)을 실정법 범주 안에서 다루는 점에 유의해야 할 것이다. 사실 만민법의 외연을 북미 인디언의 한 종족인 이로쿼이를 포함한 지구상의 모든 주민에게까지 확대함으로써 몽테스키외는 이 법을 ‘인류의 자연법’ 내지 오늘날 우리가 인류 보편 가치라고 부르는 ‘천부 인권’과 동일시하고 있는 듯한 인상을 주고 있다. 그러나 몽테스키외는 『법의 정신』에서 만민법을 자연법에서 제외하고 있을 뿐 아니라 이로쿼이 종족이 갖고 있는 만민법이 잘못된 원리 위에 세워졌다는 것을 지적함으로써 만민법을 자연법과 무관하게 문명의 전망에서 다루고 있음을 명백히 하고 있다. 그런데 몽테스키외는 스스로가 만민법의 원리를 제시함으로써 조약했던 만민법이 문명 발달의 어떤 단계에서 그 순화의 과정이 완료되었는가를 시사하고 있다.

만민법은 다음의 원리 위에 성립한다. 즉 여러 민족은 각자의 참된 이익을 손상함이 없이 평화시에는 서로 최대한의 선을, 전쟁시에는 서로 최소한의 악을 행해야 한다. 전쟁의 목적은 승리이며, 승리의 목적은 정복이며, 정복의 목적은 보존이다. 이 원리와 이에 선행한 원리로부터 만민법을 형성하는 모든 법들이 흘러나와야 한다.(『법의 정신』1편 3장, p236-237)

여기서 몽테스키외는 만민법의 원리를 말하면서 사실을 기술하는 것이 아니라 당위 내지 당사자의 의무를 지시하는 언사(devoir)를 사용함으로써 만민법의 개념이 역사의 어떤 단계에서 완성되었는가를 강력히 시사하고 있는 것이다. 흔히 법사상 이론으로서 만민법과 자연법의 역사는 고대 로마 그리스 시대까지 거슬러 올라가지만, 이들의 정복이 ‘피아의 보존’으로 끝나는 적은 없고 거의 언제나 정복한 적을 대량 사살(décimation) 내지 압살해 벼렸던 사실을 고전 문명에 정통한 몽테스키외 자신이 누구보다 잘 알고 있었고 또 이 때문에 그는 고대 세계의 보존 체계를 파괴함으로써 성취된 로마의 영광을 비판하였던 것이다. 그런데 만민법이 궁극적으로 ‘피아의 보존’이라는 옳은 원리 위에 세워지기 위해선 우선 시원적 사회 생활의 수반 현상인 지구상의 온갖 전쟁이 정부(gouvernement)를 갖춘 정치 공동체에 의해 조직된 전쟁으로 바뀌는 단계를 거쳐야 한다. 1편 3장에서 만민법에 관한 서술이 있는 다음 저자의 정치법에 관한 서술은 다음과 같다.

지구상의 온갖 사회에 관련되는 만민법 외에 각 사회에는 그 나름대로의 정치법[통치법]이 있다. 그도 그럴 것이 사회는 정부 없이는 존속할 수 없을 터이니까 말이다. 그라비나(Gravina)의 지당한 말대로, 모든 개별적 힘들의 통합이 이른바 정치 상태(ETAT POLITIQUE, 정치공동체)를 형성하는 것이다.(『법의 정신』1편 3장, p237)

위의 인용문에는 시작하는 인류 역사의 두 단계가 함축되어 있다. 지구상의 온갖 사회는 그것이 존재를 유지하려면 필연적으로 통치자와 피치자의 관계의 법적 규정으로서의 정부[통치기구] 하에 있을 수밖에 없는데, 이 가장 보편적인 시원적 상태가 첫 번째 단계다. 그러나 이 보편적인 형태의 통치가 주어진 사회의 모든 개별적 힘들의 통합을 실질 내용으로 하여 정치 공동체를 형성하게 된 것은 인류 역사가 그리스에 도달하여 소위 공화정이란 정체가 실현되었을 때에 국한된 이야기다. 모든 개별적 힘들의 통합에 의해 형성된 정치 공동체가 전쟁 수행에 있어서 보여준 압도적인 용기와 사생 결단의 자세는 우선 그리스의 도시 국가들이 당시 세계 최강인 페르시아 제국과의 전쟁에서, 다음에는 그리스의 도시 국가들이 그들 사이에 30년간에 걸쳐 벌린 펠로폰네소스 전쟁에서, 끝으로 일개 도시 국가에 불과했던 로마의 방대한 정복전쟁에 의한 세계 제패를 통해서 불멸의 명성을 획득할 만큼 확인되었던 바다. 이렇게 만민법과 정치법[통치법]을 정의하면서 몽테스키외는 인류 보편 상태에서 그리스라는 역사의 특정 상태로 들어서고 이 특정 상태를 『법의 정신』의 이론적이며 실증적인 출발점으로 삼고 있다. 다음에 인용할 문단은 몽테스키외가 정치법을 정의하는 두 번째 단계에서 이미 아리스토텔레스의 정부 유형론의 기준을 염두에 두고 있다는 점과 그가 부권을 정부 유형론에서 배제한다는 것과 (그리스의) 최초의 정체는 따라서 부권을 모델로 한 왕정이 아니고 귀족정이라고 생각하고 있다는 것을 보여주고 있다.

모든 개별적 힘들의 통합의 결과로서 전체의 힘(*la force générale*)은 단 한 명의 수중에 둘 수도 있고, 여러 명의 수중에 둘 수도 있다. 어떤 사람들은 자연이 부권을 창립하였기 때문에 단 일인에 의한 정부[통치]가 가장 자연에 적합하다고 생각했다. 그러나 부권의 예는 아무런 증명이 되지 못한다. 왜냐하면 설사 부권이 일인 통치와 어떠한 관

계가 있다고 하더라도 가부장의 사후에는 그 형제들의 권력이, 또는 형제들의 사후에는 종형제들의 권력이 다수인의 통치와 관계가 있을 것이기 때문이다. 정치적 세력은 필연적으로 여러 가문의 연합을 내포 한다. 그러므로 자연에 가장 부합하는 정부란 정부 설립의 목적이요 이유인 그 인민(peuple)의 고유한 체질에 가장 잘 맞는 특별한 구조를 갖춘 정부라고 해야 할 것이다. (『법의 정신』1편 3장, p237)

만일 몽테스키외의 견해와는 달리 정체의 자연적 기원이 여러 가문의 연합에 의한 귀족정이 아니고 부권에 있다고 한다면, 국가는 결코 몽테스키외가 정치법[공법]으로서 정의하고 있는 모든 개별적 힘들의 통합으로서의 정치 상태뿐만 아니라 그가 또한 시민법[사법]으로서 정의하고 있는 모든 개별적 의지들의 통합으로서의 시민 상태를 내포하지 못하고, 필연적으로 일인의 통치자가 국가를 자기 가족의 재산처럼 자신의 의지와 자의에 의해 지배하는-무법의-전제 정체로 전락하고 말 것이다. 몽테스키외가 『법의 정신』1편 3장에서 정의하고 있는 정치법과 시민법을 갖춘 정체가 바로 다음 장인 2편 1장에서 명시적으로 규정하고 있는 공화정이며, 이 공화정에 대한 인류 초유의 구체적 예증을 제공한 것이 그리스와 로마인 것이다. 몽테스키외에서 이론적 사유는 언제나 그의 역사 기억을 바탕으로 하여 진행한다는 기본 사실을 상기하면서 다음의 대목을 음미해 보자.

법은 지구상의 모든 인민들을 지배한다는 보편적인 의미에서 인간 이성이라고 할 수 있다. 그리고 각 민족의 정치법과 시민법은 이 인간 이성이 적용된 특수한 경우이지 않으면 안 된다. 따라서 정치법과 시민법은 그것이 제정된 이유며 목적인 그 특정 인민에게 체질적으로 적합한 것이기 때문에 한 민족의 법이 매우 드문 우연의 경우가 아니라면 또 다른 민족에 적합할 수 있는 경우는 없다고 보아야 한다.(『법의 정신』1편 3장, p257)

여기서 몽테스키외가 말하고 있는 정치법과 시민법으로 편성된 정체가 순수 이론의 추상적 정체가 아니고 다름 아닌 그리스와 로마의 공화 정체(共和政體)인 것이 틀림없는 이유는 그는 정치법과 시민법을 분리해서 다루지 않을 뿐 아니라 정체를 구성하는 이 두 종류의 법이 동시에 그 나라의 자연 조건, 생활 방식, 자유의 정도, 주민의 종교 등과 밀접한 관계가 있어야만 한다는 1편 3장의 발언 외에도 곧 이어 2편 1장에서 세 가지 정체의 성질을 논하는 데 있어서 저자는 이를 위해 세 종류의 정의(définitions) 보다는 차라리 세 종류의 사실(faits)을 전제한다는 발언을 통하여 확인된다. 하기야 언제나 자신의 역사 기억을 바탕으로 하여 사유하였던 몽테스키외가 그의 필생의 대작 『법의 정신』의 ‘출발점’을 고대 그리스 로마의 공화 정체에서 취하게 된 것은 사실 너무나 당연한 일이 아닐 수 없다. 그런데 여기서 우리가 유의할 사항은 몽테스키외에서 고대의 공화국들은 단순한 연대기적 출발점이 아니라 그의 역사 기억을 일차적으로 채우고 있는 ‘법과 풍속의 무한한 다양성’의 적합성과 합목적성을 판단 가능하게 하는 기본 원리를 제공한다는 점이다. 앞에서 우리가 이미 『법의 정신』 ‘머리말’에서 몽테스키외 자신이 한 말을 인용하여 소개한 바 있듯이 몽테스키외는 이 저술의 집필 과정에서 처음에는 수많은 세월을 원칙과 예외의 어떠한 판별 기준도 모를 뿐 아니라 사전 계획도 세우지 않은 채 ‘법과 풍속의 무한한 다양성’을 추구하는 데 보냈지만, 그리스 로마의 공화 정체의 성공과 실패의 원인을 알았을 때 드디어 ‘법과 풍속의 무한한 다양성’ 속에서 『법의 정신』을 세울 수 있는 기본 원리(principes)를 최종적으로 발견하였던 것이다. 몽테스키외는 이 사실을 수도 없이 다시 고쳐 써서 결국 완성한 『법의 정신』의 ‘머리말’에 다음과 같이 표현하고 있다.

일단 기본 원리들을 설정하고 나자 나는 개별적인 사례들이 저절로 이 원리들에 따라 정돈되는 것을 보게 되었다. 다시 말하면 모든 민족의 온갖 역사는 이 원리의 귀결에 불과한 것이고 모든 개별적인 법률은 다른 법률에 결부되어 있거나 보다 일반적인 법에 의존하고 있는 것을 알았다. 내가 고대 그리스 로마로 되돌아갔을 때, 나는 고대의 ‘정신’을 파악하려고 노력하였던 바, 이는 실제로는 서로 다른 사례들을 같은 것으로 간주하는 일이 일어나지 않도록 하기 위해서거나 비슷한 것처럼 보이는 사례들의 차이점을 놓치는 일이 없도록 하기 위해서였다. 나는 이 나의 원리들을 나의 선입견에서가 아니라 사물의 본성에서 끌어내었다.(『법의 정신』머리말, p229)

여기서 우리는 마지막으로 『법의 정신』은 보편 타당한 제1원리 위에 세워진 연역체계가 아니라는 사실을 강조하지 않으면 안 된다. 물론 이 작품의 머리말에서 읽을 수 있는 ‘기본 원리들을 설정하자 개별적인 사례들이 저절로 이 원리들을 따라 정돈되었다’는 언표가 이런 오해를 자초할 수 있다는 것을 인정한다 해도, 이런 오해가 어디까지나 같은 머리말의 결어 부분에서 읽을 수 있는 ‘사전에 어떠한 플랜도 작성하지 않고 원칙과 예외의 판별 기준도 없이 수도 없이 다시 고쳐 쓰지 않으면 안 되었었다’는 저자 자신의 회고를 간과한 성급한 독서의 소치임을 부인할 수 없는 것도 또한 사실이다. 사실 몽테스키외는 기본 원리들을 ‘설정하기 전’에 그 자신이 결어 부분의 회고에서 말하고 있듯이 천신만고 끝에 그 기본 원리들을 ‘발견’하였던 것이다. 다시 말하면 『법의 정신』의 기본 원리들은 ‘순수 이성의 발명’이나 그의 ‘선입견의 소산’이 아니고 저자가 그의 역사 기억의 내용인 지구상의 온갖 인민들을 지배하는 ‘법과 습속의 무한한 다양성’을 귀납적으로 탐색한 끝에 발견한 원리들인 것이다. 따라서 『법의 정신』은 천신만고 끝에 발견한 이 원리들에 입각하여 그의 역사 기억을 다시 ‘최종적으로’ 정리하여 쓴 결과로서 세상에 나오게 된

것이다.

바로 이러한 초고부터 탈고에 이르는 성취 과정 때문에 고대의 공화정과 중세 이후 유럽의 특유한 입헌 군주정, 및 이 양 정체의 부정으로서의 전제정이 『법의 정신』의 실질적 주축을 이루고 있다. 사실 몽테스키외는 이 세 가지 정체에 대한 논의를 시작하는 2편 1장의 바로 직전의 ‘실정법에 관한 장’에서 정치법과 시민법의 정의를 내리면서 이렇게 정의된 두 가지의 법에 의해 편성된 정체가 고대의 공화 정체일 수밖에 없음을 강력히 시사하고 있다. 우선 모든 개별적인 힘들의 통합으로서의 정부를 결정하는 정치법과 모든 개별적인 의지들의 통합으로서의 시민 상태를 규정하는 시민법이 그 나라[고장]의 자연적 조건, 생산 방식, 자유의 정도, 주민의 종교 등과 결부되어 있어야 할 뿐 아니라 다음과 같은 사항들과도 연관되어 있지 않으면 안 되기 때문이다.

마지막으로, 정치법과 시민법은 또한 그것들 상호간에 밀접한 관계를 맺고 있다. 그리고 이 법들은 그것들 자체의 기원, 입법자의 목적, 그것이 제정된 기초가 되는 사물의 질서 등과도 결부되어 있는 것이다. 그러므로 정치법과 시민법은 이 모든 관점에서 고찰되지 않으면 안 되는 것이다.(『법의 정신』1편 3장, p238)

그런데 『법의 정신』은 정치법이나 시민법을 그 자체로서 다루지 않고 그것들의 다각적 관계를 연구한다는 점에서 법학서가 아니고 정치학서이다.

내가 이 저술에서 기도(企圖)하고 있는 것은 이 모든 다각적 관계들을 조사하는 것이다. 왜냐하면 이 모든 관계들이 함께 모여 다른 아닌 법의 정신이라고 부르는 것을 형성하고 있기 때문이다.(『법의 정신』1편 3장, p238)

그러면 정치법과 시민법이 연관되어 있는 다각적 관계들의 총화가 법의 정신이라면, 이 총화의 기체(substance)는 정체, 그것도 다름 아닌-곧 이어 밝혀지겠지만-그리스 로마의 공화 정체이다.

정치법과 시민법은 설립되어 있는, 또는 설립하고자 하는 정체의 성질(nature)과 원리(principe)에 합당한 것이어야 한다. 곧 정치법은 정체를 구성하는 역할로서, 시민법은 정체를 유지하는 역할로서 그 정체의 성질과 원리에 상응하지 않으면 안 된다.(『법의 정신』 1편 3장, p237-238)

따라서 몽테스키외는 2편에 들어가서 8편에 이르기까지 세 가지 정체, 곧 고대 공화 정체, 유럽 특유의 입헌 군주 정체, 전제 정체가 각각의 성질과 원리에 적합한 실정법을 갖고 있는지 여부를 조사하게 된다. 이 조사는 결국 그 자체가 각 정체를 구성하고 유지하는 실정법이 구축하고 있는 다각적 관계의 내적 적합성 내지 내적 모순성을 발견하게 되고, 조사의 결과가 부정적으로 나타남에 따라 이 정체들을 대체할 정체의 실정법이 모습을 드러내게 된다.

3. 정체론

3.1. 정체의 정의

실정법, 특히 정치법과 시민법이 형성하고 유지하는 것이 정체(gouvernement)이다. 여기서 우리가 정부(gouvernement)라는 용어 대신에 정체라는 말을 사용한 까닭은 루소 이후로 전자는 국가 권력의 일부로서의 집행부[행정부]를 지시하게 된 관행 때문이었으나 사실 몽테스키외를 비롯한 로크, 흉스, 심지어 헤겔에 이르기까지 이 용어는 정체라는 말과 완벽한 동의어로서 사용되었다. 이들의 정치 철학 전통에서 정부와 정체가 완벽한 동의어

라는 사실은 국가의 흥망성쇠는 그 국가가 어떠한 형태의 정부 [통치]를 택함에 달려 있다는 뜻을 함축하고 있다. 따라서 예를 들면 이들에게서 국가가 전쟁에 패한 경우, 그 결과는 국가 권력의 일부인 집행부의 교체에 한정되는 것이 아니고 국가 권력의 조직 형태[정체] 그 자체의 변화 내지 국가의 멸망에까지 미치는 것이다. 다시 말하면 정체는 국가의 힘과 의지의 법률적 표현이며 국가 존재는 이 자신의 표상에 의거하여 존속해 가는 것이다. 몽테스키외는 ‘실정법에 관한’ 1편 3장의 마지막 문단에서 앞으로는 즉 2편 1장부터는 정체의 원리는 실정법에 최고의 영향력을 행사하는 만큼 각 정체의 원리 및 성질과 실정법(곧 정치법과 시민법)의 연관성을 우선적으로 검토하겠다고 밝히고 있다. 이제 우리는 역사 속에서 국가의 흥망성쇠를 좌우했던 정체 유형에 관한 논의에 들어간다.

세 가지 정체의 성질에 관하여

정체에는 세 종류가 있다. 즉 공화 정체, 군주 정체, 전제 정체가 그것인데, 이것들의 성질을 발견하려면 교육 수준이 가장 낮은 사람들이 이것들에 대해 갖고 있는 관념을 살펴보는 것으로족하다. 나는 세 가지 정의, 아니 차라리 세 가지 사실을 전제한다. 공화 정체란 인민 전체 혹은 단지 인민의 일부가 주권을 갖는 정체이고, 군주 정체는 단 한 사람이 통치하지만 확립된 제정법에 의거하여 통치하는 정체를 말하며, 이에 반해 전제 정체는 일인 통치자가 만사를 법도 규칙도 없이 오로지 자신의 의지와 기분에 따라 끌고 가는 정체를 말한다. 이상의 것이 내가 각 정체의 성질이라고 부르는 바로 그것이다. 이 성질로부터 직접적으로 결과하는 법, 즉 제1의 기본법이 무엇인가를 보아야 할 것이다.(『법의 정신』2편 1장, p239)

바로 앞 장에서 저자는 정치법과 시민법이 정체를 형성하고 유지한다고 말했었으나, 본장에 들어와서는 각 정체의 성질(nature)

이 직접적으로 이 실정법들을 기본법으로서 결정한다고 말하고 있다. 물론 이 두 발언은, 형식 논리의 관점에서 보면, 동일한 사태를 두개의 각도에서 기술하고 있을 뿐이라고 판단될 수 있으며, 게다가 각 정체의 성질 규정 자체도 본질적으로 주권자[통치자]의 수에 따라 정체를 분류하는 고전적인 기준에 따르고 있다. 그러나 이 대목에서 우리가 간과해서는 안 되는 것은 몽테스키외가 조사하려는(examinerai) 세 종류의 정체는 비단 이론적인 대상(definitions)일 뿐 아니라 가장 초보적인 교육을 받은 사람들조차도 그것에 대한 관념을 가질 수 있는 역사적 사실들(faits)이라는 점이다. 정체의 성질에 관해 이렇게 형식적 정의와 병행하여 관계 사실을 상정한다는 것은 역사적으로 실재(existence)했던 구체적인 국가의 정체들을 최소한의 형식적 기준에 의해 분류한다는 것을 의미한다. 그래서 몽테스키외의 조사에 있어서, 바탕은 ‘구체적인’ 그리스 로마의 공화 정체, 유럽의 입헌 군주정, 동양의 전제 정체이며, 그의 이론적 사유는 이 바탕에 대해 결코 선형적이거나 초월적 자세를 취할 수 없으며 오직 사후적인 태도(a posteriori)로 접근할 수밖에 없다. 따라서 만일 『법의 정신』의 저자에게 이 역사적 실재인 국가 정체들에 대해 어떠한 가치판단 기준이 있다면, 그것은 역사에 내재한 부정 논리, 곧 각 국가 정체에 내재한 모순 이외의 다른 어떠한 것일 수 없는 것이다. 이렇게 역사(적 국가들)에 인간 이성[지성]과 이상이 개입할 수 있는 한계가 지극히 제한되어 있는 몽테스키외와는 대조적으로 후에 프랑스 대혁명의 정신적 사부로서 추앙받게 될 루소는 역사에 당위와 이상을 개입시킬 것을 다음과 같이 주장하고 있다. “정치법은 아직 탄생하지 않았다. [...] 현대에서 위대하나 비실용적인 이 학문을 창안할 수 있는 유일한 사람이 있었다면 그는 저 저명한 몽테스키외뿐 이었다. 하지만 몽테스키외는 정치법의 제 원칙

을 논할 생각이 없었기 때문인지 단지 기존 국가 정체들의 실정 법만을 다루는 것에 만족하고 있다. 그러나 이 세상에 어떠한 것도 이 두 연구만큼 서로 다른 것은 없다. 어느 누구라도 실재(existence)하는 정체들을 온전하게 판단하려면 그는 당연히 이 두 연구를 결합해야 한다. 다시 말하면 있는 것[존재]을 제대로 판단하려면 있어야만 하는 것[당위]을 알지 않으면 안 되는 것이다.”(루소 『에밀』5편)

그러나 루소의 주장대로 존재와 당위를 결합한 정치법에 따라 정체를 세우면, 이 정체는 루소 스스로가 말한 것처럼 당위(devoir-être)가 존재(être)에 선행할 수밖에 없는 만큼 그것의 존재 이유인 국가를 아직 있지는 않지만 있어야만 하는 존재, 곧 이상 국가로 만들려는 열망에 사로잡힐 수밖에 없게 된다. 몽테스키외처럼 정치법을 역사상 실재하는 국가들의 정체에서 끌어내어 연구하는 대신에, 루소가 그의 『사회계약론』에서 시도한 것처럼 자명한 제1원리에서 연역적 사고에 의해 추론해낸 정치법(내지 정치적 권리)이 현재 실재하는(existence) 국가에 적용되게 되면 이 정치법에 따라 급조된 정체는 그 국가의 존재(être)조차 파괴하는 모험으로 치달을 수가 있다. 물론 루소가 주장하는 바의 정치법이 구현하려는 이상 국가가 실존하는 국가와는 대조적으로 도덕적 보편 타당성과 논리적 자명성을 제시하고 있는 것은 틀림없는 사실이나, 다른 한편 그것이 어디까지나 ‘사유하는 나’의 ‘주관적 이성’의 산물이라는 것도 또한 부인할 수 없는 사실인 것이다. 이 주관적 이성이 자신이 구상한 이상 국가와 객관적 실존으로서의 국가 사이에 실제적인 간극을 발견하고 이 간극을 해소하려고 행동에 들어간 것이 바로 가공할 폭력을 수반한 프랑스 대혁명이었다. 이렇게 당위를 제시하여 그 위에 존재를 세우는

것이 루소 정치학의 특징이라면 몽테스키외 정치학에선 존재는 주관적 이성이 좌우할 수 있는 카테고리가 아닌 것이 특징이다. 이는 몽테스키외 자신이 각 정체의 고유한 성질과 원리의 차이를 설명하는 다음의 인용 대목을 읽어보면 납득하는 데 어렵지 않은 문제이다.

이제까지 우리는 각 정체의 성질과 연관된 제 법을 조사해왔는데 이제는 그것의 원리와 연관된 법들을 조사해 볼 차례가 되었다. 정체의 성질과 원리의 차이는 전자는 정체가 그 정체로서 존재하게 하는 것이고 후자는 정체를 움직이게 하는 것이라는 점에 있다. 즉 성질은 정체의 특유한 구조이고 원리는 정체를 움직이게 하는 인간의 정념이다. 그런데 제 법은 정체의 성질뿐 아니라 정체의 원리에도 관련되어 있어야 한다.(『법의 정신』3편 1장, p250-251)

이렇게 몽테스키외에 있어서 세 가지 정체는 각각 살아 움직이는 ‘구체적’ 존재이지 추상적인 존재는 아닌 것이다. 만일 이 구체적 존재를 인간 생명체에 비유한다면 이 생명체의 실존과 무, 삶과 죽음을 결정하는 것은 그것의 자연적 구조인 성질[본성]이 아니고 그것의 원동력인 영혼(âme, soul)으로서 원리이다. 여기서 우리가 주의해야 할 것은 정체의 성질은 자연적 규정인 만큼 불변이고 또 이렇게 때문에 아리스토텔레스의 분류법이 시간에 관계없이 그대로 적용될 수 있으나 정체의 원리는 몽테스키외 자신이 그것의 변조(modification)를 논하고 있는 만큼 역사 규정이라는 점이다. 그래서 몽테스키외는 공화 정체, 군주 정체, 전제 정체라는 자연적 구조들 각각을 움직이는 영혼의 변조를 정치적 덕(vertu politique), 명예(honneur), 공포(crainte)로서 파악하면서 동시에 이 자연적 구조들을 구체적인 역사적 생명체, 곧 고대 그리스 로마의 공화 정체, 유럽의 군주 정체, 동양의 전제 정체로 전환시킬 뿐 아니라 이 정체들의 삶과 죽음, 실존과 쇠멸의 원인

을 그것들의 생명 원리 곧 특정한 영혼의 변조가 그것들의 성질 곧 자연적 구조(의 존재)를 보존할 수 없는 데서 찾고 있다.

물론 몽테스키외의 정체의 성질과 원리의 관계를 논하는 데 있어서 팽글처럼 전자에 우위성이나 실체성을 부여하는 학자도 있다. “아리스토텔레스에 있어서 원리가 한 정체의 성질을 결정하는 반면, 몽테스키외에선 원리는 각 정체의 성질 곧 구조에서 유래(derive)하지 그 자체가 정체의 성질을 결정하지 않는다. 말하자면 한 정체의 영혼은 그것의 몸(body)에서 파생한다고 할 수 있다.”(팽글, 같은 책, p49)

만일 우리가 팽글의 관점을 받아들이면 왜 정체의 구조가 고대의 공화 정체로부터 유럽의 군주 정체로 바뀌면서 그것의 영혼이 ‘정치적 덕’에서 ‘명예’로 변조되었는가를 설명하기가 불가능하게 된다. 왜냐하면 팽글에게서 육체가 소멸하면 거기에서 파생했던 영혼도 소멸할 것이 너무나 자명한 이치인 만큼 정치적 덕과 명예는 아무런 시간적 내적 연관이 없는 두개의 병치된 공간 표상일 따름이기 때문이다. 팽글의 이러한 정체의 구조[육체]와 원리 [영혼]의 관계에 대한 대전제는 사실 흉스 이후 영미 사상을 지배한 기계론적 세계관의 대전제 중 하나일 뿐 몽테스키외 특유의 문명 유기체설과는 궤도를 달리하는 사상이다. 우리가 만일 몽테스키외 자신이 『법의 정신』의 내용이 형성된 과정을 뒤돌아보면서 “나의 작품은 역사 기억을 종횡으로 탐사한 끝에야 비로소 시작되어 성장하고 전진하고 완성되었다”고 중언한 것을 염두에 두면 그에게는 고대 공화 정체나 유럽의 군주 정체, 영국의 정체는 단순히 병치된 세 개의 공간 표상 이상일 뿐만 아니라 이들 정체의 목적도 결코 동일할 수는 없는 것이다. 그러나 이에 반해 팽글에게는 육체가 끝나면 영혼도 끝나는 만큼 모든 정체의 목적은-흉스에게서나 몽테스키외에게서나-동일할 수밖에 없는 것이다. “몽

테스키외에서 정체 일반의 목적은 그 시민을 위해 안전(security) 곧 타인에 의한 공격, 죽음의 위협, 지배로부터의 자유를 창출하는 것이다. 즉 국가의 권력을 사용하여 개인들 간에 일어나는 필연적인(natural) 전쟁을 없애는 일이 모든 정체의 목적인 것이다. 몽테스키외에 있어선 아리스토텔레스 경우보다 더 앞서 나가서 모든 정체의 목적은 동일하다는 명제가 강조되고 있다 (3편 6장; 1편 3장). 따라서 정체의 유형을 분류하고 규정하는 것은 다름 아닌 주권 곧 보편적 힘을 조직하는 방식이다. 여러 종류의 원리 내지 원동력으로서의 정념은 물론 엄청난 실천적 중요성을 지니고 있지만 그것들은 어디까지나 평화를 강제하기 위해 주권을 조직하는 다양한 방식에서 파생된 일종의 수단이다.”(팽글, 같은 책, p49) 하지만 이상의 인용문에서 우리가 짚고 넘어가야 할 점은 팽글이 자신의 주장을 받치기 위해서 원용한 『법의 정신』 3편 6장은 ‘군주 정체에선 정치적 덕의 부족을 어떻게 보충하는가’가 논의되고 있을 뿐 정체의 목적에 관한 어떠한 언급도 없다는 사실과 1편 3장에서 전쟁의 궁극적 목적으로서의 인간 존재의 보존(conservation)은 정치법이나 시민법과 연관해서가 아니라 만민법의 발전과 결부하여 언급되고 있다는 사실이다. 결국 팽글은 그리스 로마의 공화 정체가 이러한 만민법의 최고 원칙을 안중에 두지도 않았다고 몽테스키외가 분명히 기억하고 있는 역사적 사실을 간파하고 있을 뿐 아니라, 유럽 사람들이 창조자 신의 관념을 가슴에 간직하게 되면서 즉 로마에 기독교가 확립된 이후부터 인간이 자신의 존재와 무, 생명과 죽음에 대해 가지고 있던 생각이 근본적으로 변했다는 몽테스키외의 또 하나의 중대한 기억조차도 도외시하고 있는 셈이다. 그리스도교의 본질이 지상의 최고 권력도 자신의 존재를 좌우할 수 없다는 예수 그리스도의 말에 있을진대, 그의 말을 믿고 영접하게 된 유럽인들에게 통치 권력

이 불러일으킬 수 있는 두려움이나 행사하는 권위에는 한계가 있을 수밖에 없다. 왜 유럽의 그리스도인들이 타인의 권력이나 자신의 죽음을 맹글이나 흡스가 생각하는 것처럼 그렇게나 몸서리 치게 두려워하지 않게 되었는가를 확인해보기 위해 신약성서의 한 구절을 음미해보자. “이것을 너희에게 이름은 너희로 내 안에서 평화를 누리게 하려함이라. 세상에서 너희가 환란을 당하나 담대하라 내가 세상을 이기었노라 하시니라. 예수께서 이 말씀을 하시고 눈을 들어 하늘을 우러러 가라사대 아버지여 때가 이르렀사오니 아들을 영화롭게 하사 아들로 아버지를 영화롭게 하게 하옵소서. 아버지께서 아들에게 주신 모든 자에게 영원한 생명을 주게 하시려고 만민을 다스리는 권세를 아들에게 주셨음이로소이다. 영생(永生)은 곧 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다.”(신약성서, 요한복음 16장 33절 -17장 3절) 그런만큼 모든 정체의 목적이 팽글이 주장한대로 시민의 생명보존 내지 공포와 비명횡사로부터의 자유를 확보하는데 있다고 하더라도 그리스도교가 신앙 공동체를 형성한 이후의 유럽에선 인간 영혼이 자신과 타인의 생명과 죽음, 존재와 무에 대해 갖고 있던 생각이 깊은 변화를 체험할 수밖에 없었기에 통치 권력의 성질이나 원리도 이에 상응하게 변화했다고 보는 것이 당연한 추론이다. 실제로 그리스도가 약속한 영생을 믿는 영혼과 그렇지 않은 영혼과의 정치적 차이는 몽테스키외에선 정체 일반의 타락 형태인 전제 정체에서 실감나게 다루어지고 있지만, 오늘날 우리에게 이것의 대표적인 사례는 일찍이 종교를 인민의 아편으로 규정한 현실 사회주의 국가에서 조직적으로 자행된 가공 할 데리와 독재자의 신격화[개인숭배] 운동이다. 타자가 나의 생명을 좌우할 수 없다는 것을 내가 믿는다면, 내가 사는 사회가 반드시 흡스나 헤겔이 주장하는 생명을 건 전쟁 상태일 필요는 없

을 것이고 오히려 나의 영적 담대함으로 인하여 타자의 힘과 권력을 관용할 수 있고 더 나아가서 평화를 잉태하는 사회일 수가 있다. 서양 고대에나 동양에는 없었던 이런 자의식(la conscience de soi)을 바탕으로 하여 세운 몽테스키외의 정치학은 지상의 최고권인 주권을 흡스, 루소, 혜겔처럼 절대화하는 것 이 아니고 완화하고 제한하는(moderate) 정체를 그 핵심으로 하고 있다.

3.2. 공화 정체

20세기 몽테스키외를 연구한 학자들 사이에 몽테스키외가 어떤 정체를 지지하고 선호했던 가의 문제를 놓고 다양한 견해가 개진 되었다. 이에 대한 대표적인 사례를 들어보면 알뛰세르는 몽테스키외가 공화주의자였다는 에밀 화게(Emile Faguet)의 주장을 다음과 같이 반박하고 있다. “몽테스키외는 공화 정체를 믿지 않았다. 그 이유가 지극히 단순 명료한 것이 공화국들의 시대는 그에게는 이미 지나간 과거사이기 때문이다. 공화 정체들은 오로지 소규모의 국가에서만이 존립하는 법이나 우리들은 중형 내지 대형의 제국 시대에 살고 있으니까 말이다. 그리고 공화국 일반이 자신을 유지하는 방법은 덕과 검소와 청빈에 있는 반면 우리는 사치와 교역의 시대에 살고 있는 것이다. 이제는 덕 자체가 감내하기에는 너무나 무거워져서 그것의 규범을 경감하지 않는 한, 덕의 어떠한 효과도 기대할 수 없게 되었다. 이런 이유들로 인해 몽테스키외에선 공화 정체는 역사의 먼 과거 속으로 물러나 로마와 그리스에 한정된다.”(Louis Althusser, *Montesquieu : La politique et l'histoire*, PUF, 1959, p67)

하지만 우리는 알뛰세르의 근거 제시가 틀리지 않았다는 것을 인

정할지라도 그뿐 아니라 에밀 화계와도 상반되는 입장을 견지할 수 있다고 생각한다. 즉 『법의 정신』의 저자는 공화주의자가 아닌 것도 아니라는 것이 우리의 입장이다. 그것이 기계론적 결정론이던 역사적 유물론이던 현대 사상의 가장 뚜렷한 특징 중 하나는 그리스 로마의 공화정 같은 과거를 알뛰세르 자신이 인정하고 있는 것처럼 아득히 멀리 떨어져 있어 아름답기는 하지만 다시는 ‘살아 돌아 올 수 없는 화석’ 같은 것으로 간주하는 것인데, 이에 반해 영혼의 불멸을 믿는 몽테스키외에게는 고전 문명을 포함하여 인류가 그 때까지 경험한 모든 사회 생활이 현재의 기억 속에 살아 있다고 보아야 한다. 그런만큼 『법의 정신』이 기술하고 있는 영국의 정체는 봉건 군주정뿐 아니라 공화정의 요소도 갖추고 있는 것이다. 그러나 다른 한편 18세기부터 20세기에 이르는 정치 철학 전통에서 영국의 정체를 공화 정체로 분류하는 학자가 없었던 것도 사실인 만큼, 알뛰세르가 몽테스키외를 공화주의자로 간주하기를 거부하는 것도 이런 통념에서 벗어나지 않는 것으로 보아야 할 것이다. 그런데 이 문제는 본질적으로 이론상의 공화정과 역사상의 공화정을 구별하지 않는 데서 오는 문제로서 학자가 전자에 치중할 때 몽테스키외 특유의 경험주의적 접근법을 간파하게 된다. 이에 대한 대표적인 사례 하나를 들어보면, 『법의 정신』에서 몽테스키외는 공화정체 범주 안에서 민주 정치(démocratie)와 귀족 정치(aristocratie)를 다루고 있음에도 불구하고 알뛰세르는 그의 저서 『몽테스키외 : 정치학과 역사』에서 루소의 ‘인민 주권’ 사상을 원용하여 민주 정치만이 진정한 공화 정체임을 강력히 시사하고 있다. “몽테스키외의 공화국과 루소의 공화국의 유사함을 발견하고 전자의 덕[효험]과 후자의 덕의 근사성을 논하고자 할 때 유의하지 않으면 안 되는 사항은 전자는 과거에 후자는 미래에 속한다는 점이다. 또 루소의 것은 인민(peuple)의 공화국이요 몽테스키외의 것은 명

사들(notables)의 공화국이라는 점도 염두에 두지 않으면 안 된다. 바로 이로부터 인민 대의(représentation populaire) 문제의 중요성이 부각된다. 루소에게서 주권자인 인민이 그의 대의원들을 통해 법을 제정한다는 것은 있을 수 없는 일이다. 그 자신이 『사회계약론』 2편 15장에서 살펴하고 있듯이, 주권은 양도될 수 없는 바로 그 이유 때문에 대리될 수도 없다. 주권은 본질적으로 일반 의지에 있으며 의지란 대저 대리될 수 없는 법이다. 따라서 루소에게서 민주 정치가 대의원을 갖게 되면 이미 그 임종에 가까이 온 것이다. 그러나 몽테스키외에서는 이에 반해 대의원이 없는 민주 정치란 이미 인민 독재 정치의 서곡에 다름 아닌 것이다.”(알뛰세르, 같은 책, p68)

여기서 알뛰세르가 루소의 공화국은 미래에 속한다고 했을 때, 이는 참으로 사태의 정곡을 찌르는 지적이 아닐 수 없다. 사실 루소의 공화국은 역사적 실존(existence)이 아니고 이상(ideal)이기 때문에 그가 말하는 공화국은 언제나 아름답고 이상주의자의 열정에 불타오르고 있는 것이다. 그러나 우리는 다른 한편 알뛰세르가 역사적 미래와 이상적 미래를 혼동하고 있는 것을 지적하지 않을 수 없다. 사실 루소는 고대의 공화 정체를 논할 때 이미 벌써 이상주의였다. 그가 말하는 스파르타나 로마가 역사적 사실이 아니고 이상주의자의 추상이라는 것은 역사 발전의 원동력으로서의 계급 투쟁이 이미 고대 그리스 로마에서 시작되고 있다고 믿는 알뛰세르 자신에 의해서 지적되어야 할 사항이 아닐 수 없다. “몽테스키외는 인민에 대해 매우 특수한 관념을 갖고 있었으며, 이 관념은 실제로 자유인들(des hommes libres)은 정치 무대의 전면을 차지하는 반면 무수한 장인이나 노예는 그늘에 남아 있어야 하는 고대 민주주의의 실천에 뿌리박고 있다. 이 하층민(bas-peuple)이 권력을 갖는 것은 몽테스키외에게는 마뜩찮은 일이었다. 사실 이

것은 그의 가장 깊은 생각이었고 그가 2편에서 기술한-하층민에 대한-모든 예비 조처의 이유를 설명하고 있다.”(알뛰세르, 같은 책, p69) 이상의 알뛰세르 자신의 진술에 근거하여서도 루소가 찬탄해 마지않던 고대의 공화국도 실은 역사적 실재가 아니고 당위로서의 이상, 곧 있어야할 미래에 속한다고 판단할 수밖에 없다. 하지만 우리가 만일 프랑스 대혁명 아래로 오늘날까지의 세계사를 민주주의의 보편적 실현의 역사를 보게 되면, 몽테스키외의 공화국은 과거에 루소의 공화국은 미래에 속한다는 알뛰세르의 논평이 적중하였다는 것을 부인하기가 매우 어려워지는 것도 또한 사실이다. 그러나 이 미래의 공화국 역시 당위의 공화국이거나 철학자 자신의 주관적 투영(projection)이지 역사적 현재에 뿌리를 박고 성장한 미래의 공화국은 아니었다. 루소 자신이 알뛰세르나 마르크스주의자들처럼 그의 인민 주권 사상을 실현하기 위해선 혁명에 호소할 수밖에 없다고 생각했는지의 여부는 아직도 전문학자들 사이에 끝나지 않은 논쟁인 만큼 차치하고서라도, 루소가 당대 영국의 대의 제도를 양도 불가의 인민 주권의 이름으로 맹렬히 반박하였던 사실은 프랑스 대혁명 이후 인민 주권 사상을 혁명적 수단에 의해 실현하려 했던 모든 사상가와 혁명가들이 영국의 대의 제도를 ‘형식적 민주주의’라고 비난했던 사실과 궤도를 같이 한다. 그런데 혁명에 의해 인민주권 사상을 실현하려 했던 이 세계사적 실험이 끝난 오늘날, 우리는 우리가 현재 목격하고 있는 민주주의의 보편적 실현의 역사적 실제 근원이 알뛰세르가 주장한 바 있는 루소의 미래의 공화국이 아니고 몽테스키외가 『법의 정신』에서 기술하고 있는 민주 정치, 귀족 정치, 군주 정치의 혼합인 영국의 정체에 있음을 인정하지 않을 수 없다. 그것도 그럴 것이 혁명에 의해 인민 주권을 실현한 모든 국가는 이 세계사적 실힘의 최종 결과가 적나라하게 밝히고 있듯이 민주주의, 인민 주권,

정치적 자유를 사장(死藏) 내지 사문화(死文化)해 버리고 전제 정치로 전락해 버린 반면 영국의 정체를 따라 대의 제도 전통을 유지한 국가에서만이 민주주의가 제대로 ‘성장’할 수 있었으니까 말이다.

루소의 순수한 공화국과는 달리 몽테스키외의 공화국은 최소한의 이론과 최대한의 역사적 사실의 통합으로서 이미 민주정치와 귀족 정치의 요소를 실제로 내포하고 있는 것처럼 그가 기술하고 있는 영국의 정체도 고대 공화국의 이 두 요소 이외에도 군주 정치의 요소를 함유하고 있다. 몽테스키외는 ‘영국의 정치 체제[헌법]에 관한’ 11편 6장에 들어가지 직전에 그가 이제 말하려는 주제는 그의 이론적 사유의 결과가 아니고 그가 역사적 사실로서 발견한 것이라는 점을 다음과 같이 확실히 해두고 있다.

세계에는 정치적 자유를 그 정치체제[헌법]의 직접적인 목적으로 삼고 있는 국민(nation)도 있다. 이제 우리는 곧 이 국민이 그 정치적 자유를 어떤 기본 원리 위에 세우고 있는가를 조사해볼 것이다. 만일 이 기본원리가 옳다면 자유는 마치 거울 속에 한 영상이 나타나는 것처럼 극히 자연스럽게 출현할 것이다. 정치 체제법 안에서 정치적 자유를 발견하기 위해선 그렇게 대단한 수고가 필요한 것은 아니다. 만일 정치적 자유가 실제로 있는 곳에 가서 그것을 발견할 수 있었다면, 굳이 그것을 다른 어느 곳에서 찾아 헤맬 필요가 있을까?(『법의 정신』11편 5장, p396)

이렇게 역사적 실존으로서 기술되고 있는 영국의 정체는 봉건 군주제를 매개로 하여 과거의 공화정과 미래의 공화정을 모두 포함하고 있다. 이런 점에서 몽테스키외는 물론 공화주의자가 아니라 정치적 자유를 창출하고 유지하는 영국의 정체가 하원을 중심으로 하는 민주적 공화정의 전망을 열고 있는 것도 부인할 수 없

는 사실이다. 영국의 정체에선 귀족 계급을 대표하는 상원이 아니고 평민(peuple)을 대표하는 하원에 조세에 관한 결정 권한이 인정됨으로써, 국가의 재정을 수입과 지출의 전 과정에서 통제할 수 있게 된 하원이 입법부의 실질적인 주체가 될 뿐 아니라 행정부의 전횡을 실질적으로 통제할 수 있는 권한을 갖게 되는 현대 민주주의가 태동하기 시작한 것이다. 국가 재정의 조달과 감사의 권한이 상원이나 집행부[행정부]나 (주권자인) 인민 자신에게가 아니고 하원에 속한다는 기본법의 규정은 당시에 이미 자본주의 경제에 진입한 영국의 사회적 현실을 반영하면서 동시에 현대 민주주의의 발전 방향을 규정하고 있다.

그러나 세습 권력인 상원은 인민의 이해를 망각하고 자신의 특수 이해를 추구하는 유혹에 빠질 수 있는 만큼, 세금 징수에 관계되는 법안처럼 중대하면서도 타락을 유발할 수 있는 사안에 있어서는 상원은 입법부에 적극적인 법제정 권한에 의해서가 아니고 오로지 소극적인 권한인 거부권에 의해서만이 참여하도록 규정되어야 한다. [...] 만일 행정부가 세금 징수에 관한 법제정에 그저 동의하는 것 이외의 방식으로 개입하게 되면 자유는 더 이상 존재하지 않게 되는 데 왜냐하면 행정부가 입법부의 가장 중대한 권한을 가로챈 셈이 되어 결국 양자 간의 구별이 없어지기 때문이다. (『법의 정신』11편 6장, p401 및 p405)

여기서 몽테스키외는 그의 선입견이나 이데올로기를 말하는 것 이 아니고 그가 당시 영국에서 경험한 역사적 현실을 기술하고 있음을 납득하기 위해선, 1766년-그러니까 『법의 정신』 발간 28년 후에-『국부론』을 발표함으로써 자본주의 경제학을 창시한 아담 스미스 자신이 정치 경제학에 대해 내린 개념적 정의를 참조하는 것으로 족할 것이다. “정치가나 입법가를 위한 학문의 한 분야로서 간주되는 정치 경제학은 두 가지 목적을 앞에 두고 있다. 첫째 목적은 인민을 위하여 풍부한 수입 내지 생계 수단을 제

공하는 데에 있거나 또는 이보다 더 적절한 것으로서 인민 스스로가 자신들을 위해서 풍부한 수입 내지 생계 수단을 확보할 수 있게 하는 데에 있다. 둘째는 국가를 위해 공공 행정과 사업 (public services)을 위한 충분한 수입을 조달하는 데에 있다. 결국 인민과 주권자 양쪽을 모두 부유하게 만드는 것이 정치 경제학의 목적인 것이다. 이때까지 나라와 시대에 따라 각양 각색의 풍요의 진전이 있어왔으며 그 결과 인민을 부유하게 만드는 방법에 관해서는 두 종류의 정치 경제학 체제가 발생하였다. 한 체제는 상업[교역] 체제(system of commerce)라고, 또 다른 한 체제는 농업 체제라고 명명할 수 있다. 나는 이 저술에서 양쪽 모두 나의 능력이 닿는 한에서 명료하고 충분히 설명하도록 노력할 것이며 우선 상업 체제부터 논의를 시작하기로 한다. 이것은 현대의 체제로서 현재 우리나라 영국에서 가장 잘 이해되고 있는 체제이다.”(Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Random House 1994, 4편 서문, p455)

인민이 그의 대의 기관인 하원을 매개로 하여 국가 재정을 조달하고 감사할 수 있게 되는 과정이 영국의 정체는 형식적으로는 입헌 군주제를 유지한 채 실질적으로는 본격적인 상업 공화국이 되어가는 과정이었던 것이다. 현대 세계사의 성격을 결정하게 될 이 정치 경제적 프로세스는 영국에서는 이미 17세기에 시작되어 흉스, 로크를 위시하여 몽테스키외, 아담 스미스 등에 의해 반영되고 정당화되고 있었으며 루소 역시 정치 사상가로서 이 현상을 예의 주목하고 있었다. 루소에게서 이 프로세스는 다름 아닌 고대 공화국의 시민[공민, citoyen]은 완전히 기억 속에서조차 자취를 감추고 현대인 모두가 부르주아가 되어 버리는 운동이었으며, 또 후에 현대 국가를 부르주아 계급의 이익을 대변하는 상부구조로, 대의 민주주의를 형식적 민주주의로 규정한 마르크스주의 역시 『불평

등 기원론』과 『사회계약론』의 저자 루소와 케도를 같이 하는 이상주의 세계관이다. 우선 『사회계약론』에서 한 대목을 인용하여 루소의 고대 공화국에 대한 이념의 이상성과 고대 시민과 현대 부르주아의 대조를 살펴보자. “이 결합 계약은 그것이 행해지는 순간 각 계약자인 개별적인 인격(사람)은 사라지고 총회의 투표자 수와 동일한 수의 구성원으로 구성된 집단적 법인체(*corps moral, 정신적 존재*)를 산출한다. 이 집단적 법인체는 그 결합 계약 행위 자체에서 자신의 통일성과 공동 자아로서 ‘나(moi), 그리고 자신의 생명과 의지를 받는다. 모든 개별적 인격들의 결합에 의해 이렇게 형성되는 공적 인격(*la personne publique*)을 옛날에는 Cité (Civitatem, Polis, 도시 국가)라는 이름으로 불렀으며, 오늘날에는 공화국 (*République*) 또는 정치 공동체(*corps politique*)라는 이름으로 부른다. 그런데 이 정치 공동체는 그 구성원들에 의해서 그것이 수동적일 때는 국가(Etat, State), 능동적일 때는 주권자(Souverain, Sovre-reign)라 칭하여지고 그와 동류의 것들과 비교할 때는 세력(*puissance*)이란 이름으로 불린다. 하지만 이 Cité 라는 말의 참뜻은 현대인들 사이에서는 거의 완전히 상실되었다. 대부분의 현대인은 도시(ville)를 Cité(City)로, 부르주아를 시민(Citoyen, Citizen, 공민)으로 착각하고 있다. 그들은 집들이 모여 도시를 이루지만 공민들이 모여 Cité를 만든다는 사실을 모르고 있는 것이다. 시민이라는 칭호가 단 한번이라도 어느 군주의 신민들에게 주어진 일이 있었다는 기록을 나는 아직까지 보지 못했다. 이것은 고대 마케도니아인, 그리고 오늘날 그 어느 국민들보다도 자유롭다는 영국인에게도 주어지지 않았다. 단지 프랑스인 만이 함부로 시민이라는 명칭을 사용하고 있는데, 이는 프랑스인의 사전을 보아도 알 수 있듯이, 그들이 그 말의 참다운 개념을 모르고 있기 때문이며, [...].”(루소, 『사회계약론』 1편 6장)

그러면 루소는 부르주아가 아니고 시민으로 구성된 공화국에서는 누가 어떻게 국가 재정을 충당해야 한다고 생각했을까? 루소의 시민은 물론 부르주아처럼 도시에 살면서 상업과 상품 제조업을 생업으로 할 것이 아니라 자연에 가까이 살면서 농업에 종사해야 할 것이다. 이렇게 아담 스미스 이전의 정치 경제 체제 즉 농업 체제에 의해 한 현대 국가를 여타 국가들 사이에서 지탱할 수 있을 지의 문제를 루소는 한번도 명시적으로 제기한 적이 없지만, 이 문제에 대한 해답은 후에 적어도 간접적이나마, 부르주아 생산 방식과 대의 정치 제도를 전복하고 인민 주권 위에 국가를 세운 마르크스주의의 세계사적 실험의 결과에서 발견된다. 게다가 고대의 공화국에선 주권자인 인민이 실제로 국가 재정을 지탱한 주체였었던가의 문제가 여전히 남아있다. 시민의 경제적 능력과 참정권의 관계에 관한 이 문제를 몽테스키외는 어떻게 보고 있는가를 살펴보기 위해, 공화 정체 중에서 인민(people) 전체가 주권을 갖는 경우인 민주 정체에 관한 2편 2장에서 특히 고대 그리스의 공화국 중에서 가장 민주적이고 부유했던 아테네에 관한 구절들을 인용해보자.

솔론(Solon)은 아테네 시민을 네 계급으로 나누었다. 그가 민주주의의 정신에 따라 이 계급 구분을 한 것은 선거권을 정하기 위해서가 아니고 피선거권을 정하기 위해서였다. 그래서 모든 시민에게 선거권이 부여되고 재판관은 이 네 계급 모두에서 자유로이 선출할 수 있었으나 집정관은 부유층인 상위의 세 계급에서만이 선출하는 것이 솔론의 뜻이었다. [...] 추첨에 의한 투표는 민주 정체의 특징인 반면, 선택에 의한 투표는 귀족 정체의 특징이다. [...] 아테네에서는 솔론에 의하여 모든 군사 직책은 선택을 통해 임명되었으며 원로원 의원과 재판관은 추첨으로 선출되도록 규정되었다. 또 대단한 지출을 요하는 집정관은 선택에 의하여 그렇지 않은 직책은 추첨에 의하여 주어지는 것이 솔론이 의도하는 바였다.(『법의 정신』2편 2장, p242)

아테네는 인민 주권이란 관점에선 철저히 민주적이었으나 국가 재정은 세습 귀족 계급을 위시하여 상층 계급이 거의 전부를 부담하는 실정이었다. 위의 인용문에서 대단한 지출(grande dépense)을 요하는 집정관이란 올림픽경기, 연극 상연, 축제 등의 공공 행사를 위한 경비를 사재에서 지출할 수 있는 집정관을 말하는데, 이는 국가 재정에 한에서는 아테네가 귀족 정체의 성격을 띠고 있거나 또는 비민주적이었다는 것을 시사한다. 우리는 우선 몽테스키와 자신이 아테네 민주 정체에선 루소가 정의한 바 그대로 인민 총회가 주권자임을 확인하고 있는 점에 유의해야 한다.

리바니우스(Libanius)에 의하면 아테네에선 인민(peuple) 총회에 끼어든 외국인은 사형에 처해졌다고 한다. 그도 그럴 것이 이러한 일을 저지른다는 것은 주권을 찬탈하는 것에 해당하니까 말이다. 사실, 총회를 형성할 시민의 수효를 확정한다는 것은 공화국에게 필요 불가결하다. 스파르타에선 1만 명의 시민이 이를 위해 확정되어 있었다. 로마의 경우는 그 영토의 끊임없는 확장으로 인해 이 시민의 숫자를 확정 할 수가 없었는데, 이것이 로마 멸망의 큰 원인 중 하나였다.(『법의 정신』2편 2장, p240)

그러나 시민으로서 확정된 인민이 아테네의 주권자임에도 불구하고 이 민주 국가의 경비는 인민이 아니라 상층 계급의 부담이었다. 역사 학자로서 고전 문명에 관한 20세기 최고의 권위 중 하나인 휘리(Moses I. Finley)는 이 사실을 다음과 같이 지적하고 있다. “우리 현대인들에게는 역설처럼 들리겠지만 아테네 상위 계급 중 가장 부유한(kaloi kagathoi, 전통적 귀족 가문) 계급이 세금의 대부분을 납부했을 뿐 아니라 이들이 또한 군사력의 중추를 형성하고 있었다. 그리고 함대의 (노를 젓는) 수병의 절대 다수는 국가의 주권자인 인민 출신의 시민들이었으며 국가는 이들에게 언제나 봉급을 지급하였다.”(Moses I. Finley, *Economie et société en*

Grèce ancienne, Points, 1984, p85) 게다가 아테네 민주 정치를 받치고 있는 두 개의 지주 곧 현정 기관으로서의 인민 총회와 인민 재판소에 참여하는 시민에게는 일당이 지급되었다는 사실 역시 우리가 염두에 두지 않으면 안 되는 사항이다. 결국 아테네는 형식적으로만 인민주권 국가가 아니었고 그 대다수가 가난한 인민(demos)에게 시민으로서 주권자 행세를 할 수 있는 계기를 제도적으로 마련한 실제의 민주 정체였던 것이다. 위에서 훈리가 말한 것처럼 우리 현대인에게는 역설처럼 들릴 수밖에 없는 이 사실을 역사가 한젠(Morgen H. Hansen)은 다음과 같이 재확인해 주고 있다. “배심원(jury)들의 사회적 신분이나 처지에 관해 우리들에게 직접적인 정보를 제공하는 문헌이 얼마 되지 않는 것은 사실이지만 우리에게 남아 있는 이 문헌들이 한결같이 지적하는 동일한 사실이 있다. 인민 재판소는 주로 가난한 시민들에 의해 구성되었으며 이들에게 지불되는 일당 트리오볼[2/1 drachme]은 대부분의 경우 이들에게 유일한 생계 수단이었다. 이소크라트(Isocrate)가 전하는 바대로, 지각 있는 사람으로서 하루 생활에 필요 불가결한 것을 벌기 위해 가난한 시민들이 재판 개정 전에 추첨에 응시하려 몰려드는 것을 보고는 어떻게 마음에 고통을 느끼지 않을 수가 있단 말인가.”(Morgen H. Hansen, *La Démocratie Athénienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p220) 그러면 이 궁핍한 시민 대중은 그들의 참정권을 어떻게 행사했던가를 몽테스키외를 인용하여 알아보자.

인민은 그의 주권의 일부를 맡길 사람을 선택하는 데에 있어선 감탄할 만한 능력을 갖고 있다. 그도 그럴 것이 인민은 그가 모를 수 없는 일과 그의 눈으로 직접 본 업적에 따라 결정하기만 하면 그만이니까 말이다. 예를 들면 어떤 사람이 전쟁에 나가 어떠한 공훈을 세웠던가는 인민이 잘 알고 있는 사실이었던 만큼 인민은 유능한 사령관을

선출할 수 있는 능력이 있었다. 또 인민은 어떤 재판관이 성실하고 그의 심판에 많은 사람들이 만족하고 청렴 결백하다는 사실 등을 잘 알고 있기 때문에 인민이 직접 재판관을 선출하는 것은 당연한 일이었다. 인민이 재정관을 직접 선출하는 것도 어느 시민이 대단한 재력을 갖고 있고 공공 행사와 축제를 위해 후한 기부를 하였던가를 자신의 공적 경험을 통하여 잘 알고 있었기 때문이다. 민주 정체에서의 인민은 자기가 결정해야 할 이 모든 사항에 대해 모든 시민에 열려진 광장 (place publique)에서 한 군주가 그의 궁전에서 알 수 있는 것보다 더 잘 알고 있었다. 만약 인민이 갖고 있는 이러한, 인간의 장점을 판별할 수 있는 자연적인 능력에 의문을 품는 사람이 있다면, 그는 아테네인과 로마인이 시종 일관 행한 놀라운 선택의 계속에 눈을 돌리기만 하면 될 것이다. 누구나 알고 있듯이 로마에서는 인민 스스로가 평민을 공직에 선출할 권리를 가지고 있었는데도 그러한 결정을 할 수가 없었다. 아테네에서도 마찬가지로 아리스테네스의 법에 의해 집정관은 모든 계급에서 뽑을 수 있었지만, 크세노폰의 말에 따르면 하충민(bas peuple)이 자기들의 안녕이나 영광에 관계있는 공직을 요구하는 일은 결코 일어나지 않았다.(『법의 정신』2편2장, p240-241)

이상으로부터 우리는 루소를 위시해 대부분의 현대인들이 현대의 민주 정체의 성질[본성]은 ‘간접’ 민주주의인 반면 고대의 것은 ‘직접’ 민주주의였다고 생각하는 것과는 다르게 몽테스키외는 고대의 민주 정체를 귀족 정치의 요소가 가미됨으로써 실제로는 온건한(moderated) 직접 민주주의로 기술하고 있음을 알 수 있다. 그런만큼 루소의 인민주권 사상을 계승하고 인민에 의한 직접 민주주의의 실현을 위해 투쟁하던 알뛰세르가 위에 우리가 인용한 2편 2장의 대목을 놓고 다음과 같이 몽테스키외를 통박하는 것은 너무나 당연한 일이다. “참으로 몽테스키외는 인민에게 희한한 천부의 재능, 곧 자기가 자기 자신의 지배자가 될 수 있는 능력이 없다는 것을 자인하고 자신보다 부와 지위의 장점을 가지고 있는 자들을 자신의 지배자로 선출하는 재능을 부여하였

다. 이렇게 해서 몽테스키외에선 고대의 민주 정체 자체가 이미 역사상의 모든 귀족 계급(les notables, 저명인사 계급)을 옹호하고 있는 것이다.”(알뛰세르, 같은 책, p69-70) 그러나 여기서 알뛰세르가 몽테스키외를 귀족 계급의 역사적 변호사로 낙인찍는 것은 어디까지나 그 자신의 이상인 인민 주권과 그 자신의 신념인 역사 결정론[결정론적 역사관]을 반영한 소치일 뿐 몽테스키외의 진실을 폭로하는 것은 아니다. 우선 우리는 몽테스키외에선 귀족 계급의 역할, 기능, 가치관 등이 고대의 공화 정체, 유럽의 군주 정체 그리고 영국의 정체에서 언제나 동일하게 남아있는 것이 아니고 부단히 변해 온 사실을 지적하지 않을 수 없다. 이는 『법의 정신』의 중추를 이루는 사실로서 저자는 ‘민주 정체의 원리에 관한 장’에서 다음과 같이 확실히 하고 있다.

내가 지금 말하는 것은 역사 전체에 의해 확인되었을 뿐 아니라 사물의 이치에도 맞는 사실이다. 즉 군주 정체에선 법을 집행하게 하는자가 자신을 법 위에 있다고 생각하고 있기 때문에 민주 정체에서보다 덕 [정치적 덕]을 필요로 하는 정도가 적으나, 이와는 반대로 법을 집행하게 하는자가 그 자신이 법의 지배를 받고 있다고 믿는 민주 정체에선 덕을 필요로 하는 정도가 높아질 수밖에 없다. [...] 민주 정체 안에서 살던 그리스의 정치가들은 자신을 지탱해 주는 힘으로서 오직 덕성만을 인정했다. 하지만 오늘날의 정치가들은 우리에게 오직 제조업이나 상업, 금융이나 부(富)에 관해서만이 말할 뿐 아니라 심지언 사치에 관해서조차 말하고 있다. 인간의 다양한 욕망은 대상을 바꾸기 때문에 인간은 사랑하던 것을 사랑하지 않게 된다. 법과 함께 함으로써 자유로웠던 자가 법으로부터 자유로워지길 원한다. 이제 개개의 시민은 주인으로부터 도망쳐 나온 노예와 같다. 옛날에는 준칙이었던 것을 이제는 가혹함이라 부른다. 규칙이었던 것이 장애로 여겨진다. 주의였던 것이 두려움이 되었다. 오늘날 인색이라 함은 검소를 뜻하는 것이지 탐욕을 뜻하는 것은 아니다. 옛날에는 개인들의 자산이 국가의 금고를 이루고 있었지만, 오늘날에는 국가의 자산은 개개인들의 가산(家産)이 된다. 공화국은 이제 빈 껍질일 뿐, 그 힘은 몇몇 시민의 권력과 만인의 방종에 불과한

것이다.(『법의 정신』3편 3장, p251-252)

그뿐 아니라 몽테스키외에서 ‘순수한’ 귀족 정체는 법의 보편적 지배가 거의 불가능한 고로 취약한 정체로서 항구적으로 존립하기 위해선 군주 정체나 민주 정체로 접근해야 하는 과도기적 성격조차 가지고 있다. 실제로 『법의 정신』에서 귀족 정체와 민주 정체는 공화 정체의 하위 개념으로서 다루어지고 있는데, 저자는 후자에 대해선 역사적으로 실재한 국가의 정체로서의 실체로서의 구체성, 지속성을 부여하면서 전자에 대해선 실재한 국가들 안에서의 예외적이거나 시한적 또는 특수하거나 주변적인 현상들에 초점을 맞추어 논하고 있다.

최선의 귀족 정체는 인민 중에서 권력에 참가하지 않는 부분이 매우 소수이고 매우 가난하여 인민 중 권력을 행사하는 부분이 그들을 억압하는 데 하등의 관심도 갖지 않는 귀족 정체이다. 그러므로 안티파테르가 아테네에서 2000드라크마를 소유하지 못한 자는 투표권 행사에서 배제하는 법제도를 세웠을 때, 그는 이로서 있을 수 있는 한의 최선의 귀족 정체를 만들었던 것이다. 왜냐하면 이 조건은 실로 적은 액수였던 만큼 극소수의 사람만이 제외되었고 도시국가(cité) 내에서 조금이라도 평가를 받고 있는 사람이라면 제외되지 않았기 때문이다. 따라서 귀족 가문들도 가능한 한 인민과 유리되어서는 안 된다. 다시 말하면 귀족 정체는 민주 정체에 접근하면 할수록 그만큼 더 완전하게 될 것이다. 같은 논리에 의해 귀족 정체가 군주 정체에 접근하면 할수록 그만큼 덜 완전하게 될 것이다. 모든 귀족 정체 중에서 가장 불완전한 것은 인민 중 복종하는 부분이 명령하는 부분의 사회적 노예로 존속하고 있는 귀족 정체이며, 이의 대표적인 사례가 대다수의 농민이 귀족 계급의 노예가 되어 있는 폴란드의 귀족 정체이다.(『법의 정신』2편 3장, p246-247)

이상의 인용으로부터 우리는 몽테스키외가 주장한대로 (순수한) 공화주의자는 아닐지라도 적어도 공화 정체 범주 내에서는 민주적 공화 정체에 비해 귀족적 공화 정체가 열등하다

는 사실을 명백히 하고 있음을 알 수 있다. 알뛰세르의 확신에도 불구하고 우리가 이점을 짚고 넘어가지 않으면 안 되는 이유는 몽테스키외가 고대의 공화 정체에서 확인한 이 사실이, 후에 영국의 정체에서 중요한 정치적 세력인 귀족 계급이 어떠한 방향으로 변화해 가야 할 것인가를 예단하는 데 중대한 단서가 되기 때문이다. 다음에 ‘귀족 정체의 원리에 관한 장’에서 인용할 대목은 이 정체의 근본적 결함이 법의 보편적 집행의 어려움에 있다는 점과 이를 극복하기 위해 요구되는 덕성에 관한 몽테스키외의 통찰을 보여주고 있다.

민주 정체에서 정치적 덕성이 필요한 것과 마찬가지로 귀족 정체에서도 일정한 덕성이 필요하다. 그러나 후자에 있어서는 덕성이 그처럼 절대적으로 필요하지 않다는 것만은 사실이다. [...] 귀족 정체는 민주 정체가 갖지 못한 힘을 가지고 있다. 즉 귀족들은 단일한 집단을 형성 하며, 이 집단은 그 특권으로 자신의 고유한 이해를 위해 인민을 억압 한다. 법이 있지만 하면 이런 목적으로 법이 집행되기에 충분한 것이다. 그러나 이 집단이 남을 억압하기 쉬운 것만큼이나 자기 자신을 억압하는 것도 어렵다. 귀족 정체 구조의 성질이 이러하기 때문에 그 구조 자체가 같은 사람들을 법의 지배 밑에 두고 있으면서 동시에 법의 지배로부터 해방시키는 듯이 보인다. 그런데 이 같은 집단이 자신을 억제할 수 있는 방법은 다음 두 가지로 국한된다. 곧, 귀족을 인민과 어떤 점에서 평등하게 만드는 위대한 덕성에 의해서든가, 아니면 귀족을 그들 자신 사이에서 서로 평등하게 하는 일종의 절제(節制)인 보다 작은 덕성에 의해서든가 어느 하나이다. 전자는 위대한 공화국을 형성 할 수 있고, 후자는 귀족 집단의 보존을 가져온다. 따라서 절제(modération)야말로 이들 정체의 영혼이 아닐 수 없다. 내가 말하는 것은 덕에 근거하는 절제이며, 영혼의 나태나 비겁에서 유래하는 절제가 아니다.(『법의 정신』3편 4장, p254)

그런데 몽테스키외에서 모든 국가는 그 정체가 무엇이든 자기 보존이라는 동일한 목적을 가지고 있는데, 귀족 정체만이 민주

정체에 접근하면 할수록 그만큼 더 공화국의 보존에 기여하는 것이 아니고 민주 정체 자체도 귀족 정체에 접근하여 온건한[절제된, modéré] 민주 정체가 되어야 ‘실제로’ 공화국의 보존과 영광에 기여할 수 있었던 것이다. 다음에 인용할 ‘민주 정체 구조의 성질에 관한 장’의 결어 대목은 고대의 공화 정체가 실제로는 민주 정체와 귀족 정체의 혼합 정체이었음을 시사하고 있다.

오로지 인민[시민 전체]만이 법을 만든다는 것이 민주 정체의 기본 법 중 하나이다. 그러나 이 원칙에도 불구하고 실제로는 원로원이 법을 제정할 수 있는 것이 필요한 수많은 경우가 있다. 이뿐만 아니라 법을 제정하기 전에 법을 시험해보는 것이 시의에 맞는 경우가 왕왕 있다. 로마와 아테네의 기본법 체제(constitution)는 매우 현명한 것이어서, 원로원의 결의는 1년 동안은 법으로서의 효력을 발휘했으나 인민의 의지에 의해서만이 항구적인 법이 될 수 있었다.(『법의 정신』2 편 2장, p244)

이상의 분석으로부터 우리는 원칙에 있어선 민주 정체였으나 실천 곧 집행에 있어선 귀족 정체의 요소를 혼합한 것이 몽테스키외에서의 고대 그리스 로마의 공화국들이었다는 것을 알 수 있다. 따라서 몽테스키외와 루소의 차이는 결국 전자는 고대 공화국들의 영광의 원인을 이들 정체의 지혜로운 혼합에서 발견한 반면 후자는 이들 정체의 이상적 순수성에서 찾았다는 데에 귀착된다. 양자의 이러한 차이는 우선 근본적으로는 ‘최선의 정체’ 탐구라는 고전 정치 철학의 영원한 과제와 결부되어 있을 뿐 아니라, 다른 한 편 당시에 가장 앞선 정체로서 인정되고 있던 영국의 정체에 대한 정치 철학적 평가의 문제와도 연관되어 있다. 루소에게서 18세기 당시의 영국 정체가 마뜩찮았던 데는 우선 그것이 군주 정체 요소를 간직한 즉 순수한 공화 정체가 아닌 혼합정체라는 근본적인 이유도 있겠으나, 좀더 직접적인 이유는 귀족 정체의 역사적 유산인

대의제도로 인해 인민 주권 원칙이 손상되고 있다고 생각했던 데에 있다고 할 수 있다. 사실, 세계 현대사의 방향을 판가름할 이 영국 정체에 대한 이 중대한 평가 문제에 있어서 경험주의자로서 몽테스키외는 루소가 이상주의자로서 간과할 수밖에 없었던 점을 확실히 짚고 넘어가고 있다. 몽테스키외가 관찰하고 기술한 당시의 영국 정체는 원칙적으로는 입헌 군주 정체이나 실제로는 입법권이 군주에 있지 않고 ‘인민’에 있는 만큼 공화 정체라고 볼 수 있을 뿐 아니라, 이 실질적인 공화 정체 자체도 고대 그리스 로마의 공화 정체가 그랬던 것처럼 귀족 정체[원로원, 상원, 세습귀족 계급]와 민주 정체[하원, 평민]의 혼합 정체인데다가 이 귀족 정체 자체가 끊임없이 민주 정체에 접근 내지 동화되어 가는 역사 프로세스 안에 있었던 것이다. 루소가 이렇게 몽테스키외는 그보다 30년 앞서 긍정적인 눈으로 예의 주시한 바 있는, 영국 정체의 형식과 내용에 변화를 가져오고 있던 이 역사 프로세스를 회의적인 눈으로 바라보고 있었던 이유는 그것을 본질적으로 그의 이상이었던 고대의 순수한 민주적 공화 정체로부터 멀어져가는, 고대의 시민이 현대의 부르주아로 타락해가는 과정으로 보았기 때문이었다. 바로 이런 이상주의자 특유의 시각 때문에 루소는 우리가 앞에서 『사회계약론』 1편 6장에서 인용한 대목이 증언하고 있듯이, “영국인들이 오늘날 그 어느 다른 국민들보다도 자유롭다”는 사실을 스스로 인정하면서도, 이 자유의 정도 차이가 몽테스키외가 통찰하고 있듯이 영국의 특수한 정체에서 기인한다는 사실은 보지 못하고 있었던 것이다. 우리가 볼 때 루소는 현대 문명을 비판하는 데에 있어서 후에 마르크스주의가 그런 것처럼, 金(大綱)은 보고 나무(細目)는 보기를 거부하고 있는 데, 마넨(Pierre Manent)은 오히려 이를 루소의 현대 문명 비판의 강점으로서 다음과 같이 역설하고 있다. “루소가 볼 때, 그가 목격하고 있는 볼

평등 자체나 그것의 원인이요 결과인 행태는 당시의 프랑스 사회에만 국한된 것은 아니었다. 물론 그가 살고 있고 그래서 그가 제일 잘 알고 있는 프랑스 사회에서 이런 불평등과 행태가 가장 두드러지게 표출되고 있다고 무리 없이 추정할 수도 있다. 그러나 근본적으로 이 행태는 전적으로 ‘현대 사회’에 있어서 ‘현대인’의 특유한 행태인 것이다. 즉 그것은 파리나 런던, 나폴리나 에딘버러를 가리지 않고 어디서나 한결같이 동일한 행태인 것이다. 현대인은 다름 아닌 부르주아가 되어버리고 더 이상 공민으로서의 시민은 아니었다. 이런 현대 부르주아와 고대 시민의 대립과 타락한 인간 유형으로서의 부르주아 비평을 제일 먼저 가장 완벽하게 정식화한 것이 바로 루소였던 것이다. 그런만큼 영국의 자유주의 체제와 프랑스의 절대주의 내지 전제적 체제의 차이는 루소에게서 부차적인 문제에 불과하였다. 또 그래서 루소는 영국의 자유에 대해서 호의적인 언사를 간혹 사용하기도 했지만 가치없는 비평이 그의 평가의 대중을 이루고 있었다. 그에게 본질적인 것은 어디까지나 사회적 삶의 원동력이 이 두 나라에서 동일하다는 사실이었다. 즉 부르주아라고 하는 동일한 인간 유형이 양국의 사회에서 지배적 세력이 되어가고 있었으며, 이 유형의 인간은 자기 자신에 폐쇄되어 자신의 행복을 공동의 행복과 분리하면서도 역설적으로 자신의 행복을 발견하기 위해서 타인이 반드시 필요하기에 결국 모두가 서로를 이용하면서 서로에 의존하고 있는 것이 그 특징이다.”(Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calman-Lévy, 1987, p147-148)

현대 문명 비판에서 마르크스주의가 비록 과학적 사회주의를 표방하고 있기는 하지만 근본적으로는 루소가 이에 대해 제시하고 있는 도식(schema)안에 머무르고 있는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 루소의 시야가 비록 유럽의 테두리를 벗어나지 못하고

있기는 하지만, 마르크스와 엥겔스가 『공산당선언』에서 부르주아에 대해서 프롤레타리아를 (소외된 휴머니티를 대변하는) 보편 계급으로 규정한 것은 타락한 인간 유형으로서 부르주아를 현대 문명을 주도하는 보편적 세력으로 규정한 루소의 연장선상에 있는 것이다. 그뿐 아니라 영국의 정체가 인민주권을 실현하기는커녕 항구적으로 좌절시킨다고 믿은 점에서 양자는 동일선상에 있는 것이다. 그러나 다른 한편, 루소의 구도에 따라 현대 문명의 지배적인 그러나 부정적인 부르주아 계급을 배제하고 직접적으로 인민주권을 실현하려던 과학적 사회주의의 프롤레타리아 혁명 운동이 봉착하게 될 역사적 운명은 이미 국가 구성에 대한 루소의 이상주의적 구상에 새겨 있었다. 우리가 앞서 인용한 바 있는 『사회계약론』 1편 6장 ‘사회 계약에 관해서’의 대목이 밝힌 바 있듯이, 루소에게서 법인체(un corps moral)라는 것은 정신적[도덕적] 존재(un être moral) 또는 이성 존재(un être de raison)로서 그 구성원의 결합에 의해서만이 실재(existence)하게 되는 존재이다. 루소는 이렇게 사회 계약에 의해 성립된 정치 공동체 곧 국가가 물리적 존재가 아니고 정신적 존재라는 점을 강조하기 위해 그의 또 다른 정치학 저술 『전쟁 상태는 사회 상태에서 유래한다』에서 다음과 같이 설파하고 있다. “본질적으로 정치공동체는 정신적 인격체에 다름 아니기에 일종의 이성 존재에 지나지 않는다. 그도 그럴 것이 공적 합의로서의 사회계약을 제거하면, 그 순간 국가는 그것을 구성하는 모든 요소에는 아무런 변화도 초래됨이 없이 파괴된다. 사람들 사이의 어떠한 합의도 사물의 자연적[물리적] 요소에는 어떠한 변경도 가져올 수 없는 법이다.”(루소, 『전쟁 상태는 사회 상태에서 유래한다』 Pléiade III, p608) 그러므로 과학적 사회주의를 표방하는 마르크스주의 운동이 부르주아 계급과 이 계급의 이해를 정치적으로 대변하는 대의 정치 제도를 폐기하고

프롤레타리아의 ‘사회 계약’에 의하여 정치 공동체를 수립하게 되자, 이 국가는 루소의 정의에 따라 그것의 공적 기초인 사회 계약이 파기될 수밖에 없는 운명에 봉착하게 된다. 왜냐하면 이 정치 공동체의 새로운 경제적 토대가 명실상부한 주권자가 된 인민을 위해 앞서 인용한 아담 스미스의 표현대로, ‘충분한 생계 수단’을 생산하는 데 완전히 실패함으로써 우선 국가 자체가 점점 부실해지는 토대 위에 서있게 되었을 뿐 아니라 주권자인 인민 또한 자신의 생존 자체가 위협받게 되는 지경에 이르게 되자 공적 합의로서의 사회 계약을 더 이상 유지할 이유가 없었기 때문이다. 이렇게 부르주아-곧 현대- 운명에 대한 비판 이론과 인민 주권 사상의 세계사적 실험의 결과가 증명하고 있듯이, 1990년 인류가 목격한 바 있는 현실 사회주의 진영의 범세계적 붕괴는 실은 이미 벌써 루소의 이상 공화국에 예정된 운명이었다. 우리는 물론 이러한 사회주의 체제의 전면적인 붕괴를 모든 정치학설과 모든 경제 이론에 대한 역사의 최종 심판으로서 받아들이면서도, 하지만 우리 민족의 역사만큼은 ‘조선민주주의인민공화국’의 엄연한 실존으로 인하여 이 역사 심판의 유일한 예외로서 남아있음을 인정하지 않을 수 없다. 우리 민족의 이런 예외적인 운명을 우리 민족의 고유한 혁명함으로 치부할 것인지 그렇지 않으면 우리 민족의 치유할 길 없는 어리석음의 탓으로 돌려할 것이지, 양자택일의 기로에서야 할 날도 얼마 남지 않았다. 그날이 오면 어떤 정체가 최선의 정체인가라는 고전 정치 철학의 영원한 과제를 성실히 연구하지 않은 모든 민족이 당한 화(禍)를 피하기 위해서라도 우리의 몽테스키외의 『법의 정신』연구, 특히 그의 정치 체제론의 분석은 한국의 지식인이 감내해야 할 절박한 과제 중 하나가 아닐 수 없다.

그러면 소비에트 인민 공화국을 위시해 중화 인민 공화국, 조선 인민 공화국의 실제 정체는 무엇이었고 그 국가의 목적은 과연 무

엇이었던가? 다시 말하면 몽테스키외에서는 로마의 목적은 영토의 확장이었고, 스파르타는 전쟁이었으며, 마르세이유는 상업, 영국 현정의 직접적 목적은 정치적 자유로서 모든 국가가 이처럼 각각 고유한 목적을 갖고 있으면서도 하나같이 ‘자기 보존’이라는 동일한 목적도 공유하고 있는데, 20세기의 사회주의 인민 공화국들은 각각 어떠한 특수 목적과 함께 모든 국가의 보편적 목적을 추구하였던가? 국가의 자기 보존 목적이란 다름 아닌 국가가 역사 속에서 살아남는 목적을 말하는데, 이러한 국가의 생존 능력은 국가가 어떠한 정체를 취하는가에 달려있다는 것이 몽테스키외 정치 체제론의 골자다. 따라서 국가의 자기 보존이란 개념과 함께 필연적으로 등장하는 역사 그 자체가 다종다양한 정체 중에서 최선의 정체를 선정해내는 여과기 역할을 하게 되는 것이다. 또한 이런 의미에서 몽테스키외에 있어서 그리스 로마의 공화 정체, 유럽의 군주 정체, 영국의 정체는 국가의 생존 능력에 관해 역사의 겸증을 거친 정체들이며, 또 이렇게 때문에 역사를 시대 구분하는 대표적인 정체 유형이기도 하다. 그런데 각각 3구분된 역사의 특정 시대를 점유하고 있는 이들 정체는 순수가 아니고 혼합 정체인 사실이 몽테스키외 정치 체제론의 또 하나의 특징이기도 하다. 즉 공화 정체를 취한 국가가 민주 정체와 귀족 정체의 균형을 유지하지 못하고 한쪽으로 치닫게 되면 그 국가는 역사에서 살아남는 능력, 곧 자기 보존의 능력을 상실하게 된다. 마찬가지 논리로 군주 정체를 갖추고 있는 국가가 군주 정체와 귀족 정체의 균형을 유지하지 못하고 양 요소 중 한 요소로 치중하게 되면 그 국가는 급기야 생존 능력을 상실하거나 전제 정체로 전락하는 운명에 봉착하게 된다. 영국 정체는 이러한 공화 정체와 군주 정체의 역사 경험을 반영하고 있는 가장 균형 잡힌 혼합 정체인 것이다.

이제 우리는 몽테스키외가 어떻게 고대의 공화국들이 자기보존

능력을 상실하게 되는 과정을 설명하고 있는가를 살펴보기로 하자.

민주 정체의 원리[영혼, 정신, 생명 원리]는 일반 사람들이 평등의 정신을 잃을 때뿐 아니라, 극단적인 평등 정신을 가져서 각자가 자기 를 통치하기 위해 선출한 자와 평등해지려고 할 때에도 타락한다. 이런 지경이 되면 인민은 자기가 위임한 권력까지도 견딜 수가 없어서 모든 것을 그 자신이 행하려 들어서 원로원 대신에 자신이 심의하고 집정관 대신에 자신이 집행하고 재판관조차도 임의로 그 직을 박탈한다.(『법의 정신』8편 2장, p349-350)

고대의 공화 정체에서 인민이 극단적인 민주 정체로 치달으면서, 즉 귀족 정체 요소를 구축하면서 국정의 ‘실제적인 주인’으로서 행세할 때 국가가 마치 선장이 없는 배처럼 표류한 나머지 방향감각을 송두리째 상실하여 끝내는 쿠데타고 마는 가장 황당하고 비극적인 사례를 몽테스키외는 민주주의 요람인 아테네의 최후에서 발견하고, 이를 ‘민주 정체의 원리에 관한’ 3편 3장에서 다음과 같이 서술하고 있다.

아테네는 대단한 영광으로써 군림했을 때나, 커다란 굴욕으로써 종속되었을 때나, 언제나 같은 숫자의 병력을 지니고 있었다. 페르시아에 대항해서 그리스를 지켰을 때, 스파르타와 패권을 다투었을 때, 시칠리아를 공격했을 때, 아테네는 2만의 시민(병력)을 갖고 있었다. 테메트리우스가 시장에서 노예를 헤아리듯이 그 수를 헤아렸을 때도 아테네는 2만의 시민을 보유하고 있었다. 그런데 마케도니아 왕 필립이 그리스 전체에 군림하려고 아테네의 성문에 나타났을 때, 아테네는 그때까지만 해도 시간을 잃은 것에 지나지 않았다. 데모스테네스를 읽어보면, 아테네를 각성시키는 데 얼마나 많은 노력이 필요했던가를 잘 알 수 있다. 아테네에서 필립은 자유의 적으로서가 아니라 그들의 궤적을 위협하는 적으로서 두려움을 주고 있었기에, 그들은 연극 상연 같은 대중 축제에 사용도록 예정된 돈을 전비(戰費)로 전용하자고 제안하는 자를 사형에 처하도록 법을 제정했던 것이다. 일찍이 그렇게도 많은

패배를 견디어내고, 패괴된 뒤에도 다시 일어서는 것을 볼 수 있었던 이 도시국가는 케로네에서 패배한 뒤로는 영원히 패배하고 말았던 것이다. 필립은 모든 포로를 돌려보냈지만 그러나 그것은 아테네에 아무런 소용이 없었다. 왜냐하면 아테네의 병력에 대해 승리하는 것은 쉬웠지만 아테네의 덕성을 이기는 것은 그 병력을 이기는 것만큼이나 어려웠었기 때문이다.(『법의 정신』3편 3장, p253)

아테네의 경우, 민주 정체의 원리[영혼]의 부패는 주권자인 인민의 전횡의 결과인 것이 확실한 것은 위의 인용문의 두 단락 앞에서 몽테스키외는 “민주 정체하의 그리스 정치가는 자기를 지탱해주는 힘으로서 (정치적) 덕성만을 인정했다”고 명기하고 있기 때문이다. 게다가 몽테스키외는 『법의 정신』 첫 페이지 ‘저자의 일러두기’에서 “내가 말하는 공화국에서의 덕이란 다름 아닌 조국애, 곧 ‘평등에 대한 사랑’으로서 결코 도덕적 덕성이나 기독교적 덕성이 아니고 오로지 정치적 덕성을 의미한다”고 명시하고 있는 만큼, 평등에 대한 사랑이 지나쳐서 도를 넘으면 원로원, 집정관, 재판관 등의 정치가들이 설 자리가 없어지고 동시에 정치적 덕성의 존재 근거 자체도 사라지게 된다. 다시 말하면 민주 정체와 귀족 정체의 혼합인 공화 정체에서 전자의 팽배(澎湃)는 필연적으로 후자의 위축(萎縮)을 초래하면서 끝내는 공화 정체의 생명 원리인 정치적 덕성 자체가 그 실질 내용을 상실하고야 말게 된다. 물론 몽테스키외는 정치적 덕성이 공화 정체를 구성하는 민주 정체와 귀족 정체 중 후자의 배타적 속성이라고 명시적으로 주장한 적은 없으며, 단지 양 정체가 균형을 이루고 있는 한에서만이 ‘평등에 대한 사랑’과 ‘정치적 덕’이 일치한다는 것을 시사할 뿐이다. 여기서 우리는 다시 한번 몽테스키외에서는 루소에서와는 달리 그 영광을 후세에 남긴 그리스 로마의 공화국들이 어떠한 것도 순수한 민주 정체나 순수한 귀족 정체가 아니고 모

두 양자의 혼합 정체였다는 사실을 상기할 필요가 있다.

인민(populaire, 민주)국가에서는 몇몇 계급으로 인민을 구분하는 것이 통례다. 이 구분 방식에 있어서 고대의 위대한 입법가들은 각자 자신의 방식으로 이름을 떨쳤다. 또 실제로 민주 정체의 존속 기간과 번영은 언제나 이런 인민의 구분 방식에 좌우되었다. 세르비우스 투리우스는 이들 계급을 편성하는 데 있어 귀족 정체의 정신에 따랐다. 티투스 리비우스와 드니 달리카르나스를 읽어보면 그가 어떻게 하여 투표권을 주요한 시민에게 주었는가를 잘 알 수 있다. 그는 여섯 계급으로 구성되어 있는 로마의 인민을 193의 백인조(白人組)로 구분했다. 그리하여 소수의 부자를 제1급의 백인조에 넣고, 그보다 좀 가난한 많은 사람을 다음가는 백인조에 넣었으며, 극빈자의 무리를 맨 나중의 백인조에 넣었다. 그리고 각 백인조가 한 표밖에 가지지 않았으므로, 사실상 투표를 하는 것은 부와 재력이지 사람이 아니었다. // 솔론은 아테네의 인민을 네 계급으로 구분했다. 그가 민주 정체의 정신에 의해 이 계급 구분을 한 것은 선거인을 정하기 위해서가 아니라, 반대로 피선거인을 정하기 위해서였다. 그리고 그는 모든 시민에게 선거권을 주기는 하되 재판관은 이 네 계급 모두에서 자유로이 선출할 수 있으나, 집정관은 부유층인 상위의 세 계급에서만 선출하도록 하였다. // 민주 정체의 또 하나의 기본법은 인민만이 법제정권을 갖는 것이다. 그러나 원로원도 법을 제정할 수 있어야만 하는 경우가 수도 없이 많다. 또 법을 확정하기 전에 법을 시험해보는 것이 시의에 맞는 경우도 매우 자주 있는 일이다. 이런 의미에서 로마와 아테네의 헌정(constitution)은 매우 지혜로운 것이었다. 그도 그럴 것이 원로원의 결의는 1년 동안은 법률로서의 힘을 발휘했으나 오직 인민의 의지에 의해서만이 항구적인 법이 될 수 있었으니까 말이다.(『법의 정신』2편 2장, p241-242, p244)

이상에 인용한 서술에서 우리는 아테네와 로마의 헌정이 지혜롭다함은 이 두 공화국이 민주 정체와 귀족 정체를 원칙과 실천에 있어서 ‘절충’하는데 탁월하였기 때문이라는 것을 알 수 있다. 그러면 이들 공화국은 어떻게 해서 이 절충의 지혜를 상실하게

되었던 것인가? 여기서 우리는 몽테스키외 정치학의 핵심 사상(idea)에 도달하게 된다.

국가가 온건[제한]정체에서 온건 정체로, 곧 공화 정체에서 군주 정체 또는 군주 정체에서 공화 정체로 이행할 때에는 아무런 지장이나 불편이 초래되지 않는다. 그러나 그것이 온건 정체에서 전제 정체로 급변할 때에는 위험이 따르게 마련이다.(『법의 정신』8편 8장, p356)
 // 그 본성으로 볼 때 민주 정체 그 자체나 귀족 정체 그 자체는 결코 자유로운 국가는 아니다. 정치적 자유는 물론 제한 정체에서만 찾아볼 수 있으나, 그것이 제한 정체에 항상 있다는 의미는 아니다. 그것은 제한 정체에서도 권력이 남용되지 않을 때에만 존재한다. 그러나 지금까지의 경험에 의하면, 인간이란 권력을 가지면 그것을 남용하게 된다는 것이 불변의 진리이다. 즉 인간은 한계에 부닥칠 때까지 권력의 남용을 그칠 줄 모르는 법이다. 하지만 그 누가 아는가, 덕성조차도 한계가 필요하다는 사실을.(『법의 정신』11편 4장, p395)

아테네와 로마가 과격 정체가 아니고 제한 정체인 것은 민주 정체와 귀족 정체를 절충한 혼합 정체로서 그 자체가 이미 인민과 귀족 중 어느 일방의 권력 남용을 막을 수 있는 제도적 한계이기 때문이다. 이렇게 정체의 구조(성질, 본성, 육체)를 규정하는 기본법에 의해 확보된 이들 공화국의 내적 균형, 조화, 질서, 중용, 지혜도 어디까지나 정체의 원리(정신, 영혼, 생명원리)가 타락하지 않는 한 유지되고 제 구실을 할 수 있다는 것이 몽테스키외 정치학의 또 하나의 핵심 사상이다. ‘세 가지 정체 원리의 부패에 관한’ 8편의 주제에 대해 몽테스키외는 동편 1장에서 “모든 정체의 타락은 거의 언제나 그 원리의 부패에서 출발한다”고 전체적인 윤곽을 제시한 후, 동편 11장에선 이 일반 법칙을 좀더 상세히 다음과 같이 서술하고 있다.

정체의 원리가 일단 타락하면 최선의 법도 나쁜 법이 되어서 국가에 대해 역작용을 하게 된다. 그러나 원리가 건강하면 악법조차도 좋은 법의 효과를 가지는 만큼, 우리는 그러므로 원리의 힘이 전체를 이끄는 것을 알 수 있다. (『법의 정신』8편 11장, p357)

그러면 이제 우리는 아테네나 로마에서 어떻게 이들 정체의 원리가 부패하기 시작하였는가를 조사해보자. 우리가 앞에서 인용한 2편 2장의 대목들이 선명히 부각시키고 있듯이, 아테네는 민주 정체의 정신에 따라 인민을 분류한 혼합 정체이고 로마는 귀족 정체의 정신에 따라 인민을 편성한 혼합 정체인 만큼, 실제로 권력을 남용하여 혼합 정체의 원칙적인 균형, 조화, 절제, 중용을 교란하고 과피하는 위험은 주로 전자에선 평민으로서의 시민으로부터 후자에선 귀족으로서의 시민으로부터 온다는 것을 예측할 수 있다. 우선 다음에 인용할 대목은 아테네 혼합 정체의 원리가 언제 어떻게 타락하기 시작하는지, 그 진원(震源)을 여실히 보여주고 있다.

크세노폰은 그의 『향연』에서 우리는 인민이 평등을 지나치게 추구한 공화국의 소박한 묘사를 볼 수 있다. 향연에 참석한 사람들은 각각 저마다, 무엇 때문에 자기에게 만족하고 있는가를 서술한다. “나는 가난하기 때문에 자신에게 만족하고 있다”고 카르미데스는 말하고 있다. “내가 부자였을 때 내가 나를 중상하고 비방하는 작자들의 뒤를 쫓아다니며 비위를 맞추지 않으면 안 되었던 것은 내가 그들에게 해를 끼칠 수 있기보다는 오히려 그들에게서 해를 당할 우려가 컸기 때문이었다. 또 공화국은 늘 새로운 금액을 요구해왔고 그렇다고 해서 공공 행사에서 빠질 수도 없었다. 그러나 가난해진 뒤부터 나는 얼마간의 권세도 획득했다. 아무도 나를 위협하지 않고 오히려 내가 남을 위협하게 되었다. 그런만큼 자리를 뜨거나 머무르는 것을 내 마음대로 할 수 있으며 내가 어느 장소에 들어서도 부자들은 그들이 앉아 있던 자리에서 일어나 나에게 자리를 양보하는 것이다. 이제 나는 왕이나 과거에는 노예나 마찬가지이었다. 예전엔 내가 공화국에 조공을 받쳤으나 이제는 공화국이 나를 부양한다. 이제는 무엇인가를 잃을 염려가 전혀 없고 오직 얻

을 기대만이 있을 뿐이다. (『법의 정신』8편 2장, p350) // 위대한 성공, 특히 인민이 거기에 공헌한 바가 큰 성공은 인민에게 대단한 자만심을 주게 되어 결국 그 지도가 불가능하게 되며, 더욱이 집정자를 선망하여 마침내 집정자의 직책을 바라기로 이른다. 그리하여 처음에는 국정 집행자들의 적이었다가 드디어는 현정 자체의 적이 되고 만다. 이와 같이 하여 페르시아에 대한 살라미스 해전의 승리는 아테네 공화 정체를 부패시켰고, 아테네의 패배는 시라쿠사를 멸망시켰던 것이다. 그러나 다른 한편 마르세이유의 공화 정체는 이런 승리와 패배의 기복을 체험한 적이 없다. 그런 까닭에 이 공화 정체는 항상 현명하게 통치되었고 그 원리도 보존하였던 것이다.(『법의 정신』8편 4장, p352)

민주 정체와 귀족 정체의 절충으로서의 아테네 정체가 전자 쪽으로 쏠리게 되면 소위 우민(愚民) 정치가 시작되는데, 이 우민 정치의 특징은 위의 인용문들이 지적하고 있는 것처럼, 인민 중 가난한 다수가 국정 집행과 부의 향유에 있어서 극단적인 평등주의를 추구하는 데에 있다. 경제와 정치 두 영역을 풍미하게 되는 이 과격한 평등주의 운동은 종국엔 공화국의 생존 능력을 자체를 마비시키는 지경까지 이르게 되는데, 몽테스키외는 그것의 근본 원인은 공화국의 부의 증가와 영토 확장에 있다고 본다. 물론 고대 공화국에서 부의 ‘급격한’ 증거는 전쟁의 승리에 의한 정복 곤영토확장에 의해서만이 가능하다는 사실을 인정하면, 우리는 왜 몽테스키외가 고대 공화국 중에서 가장 안정적인, 다시 말하면 가장 오래 동안 자기 생존 능력을 보존한 공화 정체로서 마르세이유와 스파르타를 꼽고 있는 이유를 알 수 있다.

공화국은 그 본성상 작은 영토밖에 갖지 못한다. 그렇잖으면 그것은 거의 존속할 수가 없기 때문이다. 거대한 공화국에는 막대한 부가 존재하기 마련이고, 그 결과 절제의 정신이 거의 남아있지 못하게 된다. 또 그래서 일개 시민의 수중에 큰 금액의 돈을 맡겨야하고 이해관계가 개별화된다. 그런만큼 일개인은 자신이 조국과 관계없이 행복하고 위

대하고 영광스럽다고 느끼게 될 뿐 아니라 조만간 조국의 폐허 위에서도 자기 홀로 위대할 수 있다고 느끼는 지경에까지 이른다. [...] 라케 다이몬[스파르타]을 그토록 오래 기간 존속시킨 이유는 이 공화국이 그 수많은 전쟁을 치른 뒤에도 항상 본래의 영토 그대로에 머물렀던 테에 기인한다. 그의 유일한 목표는 자유였으며, 그 자유의 유일한 이점은 영광이었다.(『법의 정신』8편 16장, p362)

여기서 우리는 인류의 역사에 불멸의 명성을 남긴 고대 공화국들의 영광과 몰락의 원인, 곧 공화국의 내재적 자기모순에 도달한다. 몽테스키외 자신이 이들 공화국의 숙명적 자기모순을 통찰하고 있음을 납득하기 위해선 우선 그가 1편 3장의 ‘만민법에 관한 부분’에서 “전쟁의 목적은 승리이며, 승리의 목적은 정복이며, 정복의 목적은 존재의 보존이다”라고 설파한 사실을 상기할 필요가 있다. 그런데 이들 도시 국가가 전쟁에서 불굴의 용기를 발휘할 수밖에 없었던 사실도 바로 이들 공화 정체의 원리요 영혼인 조국에 대한 사랑에서 기인하니까 말이다. 고대 공화국들의 실존과 운명을 이렇게 그들의 부단한 전쟁 행위와 분리해서 생각할 수 없다는 것은 비단 몽테스키외에 국한된 관찰은 아니었다. 마키아벨리를 위시해 모든 근대 정치 철학자들이 이 관찰에 의견의 일치를 보거니와 특히 고대 공화국에 대한 열렬한 이상주의자 루소도 이 점을 강조하기를 주저하지 않았다. 『사회계약론』의 한 구절을 인용해보자. “일찍이 그리스는 끝임 없이 벌어지는 처참한 전쟁 속에서 번영하였다. 피가 강처럼 흘렀어도 나라 전체는 사람으로 덮였었다. 그래서 마키아벨리도 “우리 공화국은 암살과 추방과 내전 속에서 더욱 강대해진 것 같다. 시민의 덕성과 에토스, 그리고 독립 정신이 어떤 내란이 국가를 약화시킨 것 이상으로 국가를 강하게 만드는 데 더 큰 효과가 있었다”고 했다. “어느 정도의 혼동과 충격은 사실 인간 영혼에 활력을 불어넣으며, 그

러므로 인류를 참으로 행복하게 만드는 것은 평화라기보다는 자유다.”(루소, 『사회계약론』, 3편 9장, p420) 이렇게 처참한 전쟁들의 연속을 통해 그 영혼과 생명이 단련되고 고양되는 것이 고대 공화국의 이점이요 특징으로 본 점에선 루소와 몽테스키외 사이에는 아무런 차이가 없으나, 이것을 동시에 고대 공화국의 허점이요 그 몰락의 원인으로 파악한 것은 오직 후자뿐이다.

고대 도시 국가들이 전쟁에 자기 존재를 걸 수 있었던 것은 바로 그들 공화 정체의 원리며 영혼인 공화국에 대한 사랑, 곧 정치적 덕성[공민 정신] 때문이었는데, 이렇게 필사적으로 감행한 전쟁의 당연한 결과, 곧 승리와 정복이 또한 공화 정체의 원리며 영혼인 조국애, 정치적 덕성이 타락하게 되는 원인인 것이다. 다시 말하면 이 도시국가들의 승리와 영광, 몰락과 죽음 이 모든 드라마는 이들 공화 정체 영혼 자체의 숙명(fatum, fortune)이요 그것의 소산이라고 할 수 있다. 그러면 이제 우리는 공화국의 원리가 전쟁의 결과 일반 시민이 국정의 집행과 부의 향유에서 극단적인 평등을 요구하게 됨으로써 부패하기 전에 어떠한 모습을 하고 있는가에 대한 몽테스키외의 진단을 살펴보자.

정치적 국가[도시 국가]에 있어서 덕(vertu)이란 것.

공화국에 있어서 덕이란 매우 단순한 것이다. 그것은 공화국에 대한 사랑이며, 또한 온갖 지식의 귀결이 아니고 하나의 감정이다. 따라서 국가에서 가장 뒤에 있는 인간이라 할지라도 가장 앞에 있는 자처럼 이 감정을 가질 수 있다. [...] 조국에는 선량한 습속[에토스]으로 인도하고 선량한 습속은 조국애로 인도한다. 우리는 우리 자신의 개별적인 정념을 만족시킬 수 없으면 없을수록 그 만큼 더 보다 보편적인 정념에 열중한다. 그렇지 않다면 수도승들이 왜 그렇게나 자신들의 종단을 사랑하겠는가? 그들이 살고 있는 장소, 즉 수도원 자체가 그들에게 금욕을 명하기 때문에 그들에게는 견디기 어려운 가혹한 그 무엇이 아닐 수 없다. 수도원의 규칙이 그들에게서 보통의 통상적인 정념이 기

댈 수 있는 모든 대상을 박탈하기 때문에 그들에게 남는 정념이란 그들을 괴롭히는 종단의 규칙 자체에 대한 정념뿐인 것이다. 종단의 규칙이 엄격하면 할수록, 즉 그들의 보통 정념을 금하면 금할수록 그 것은 결국 그들에게 남는 정념에 그만큼 더 힘을 더해줄 뿐이다.(『법의 정신』5편 2장, p274)

민주 정체에서의 공화국에 대한 사랑은 무엇인가.

민주 정체에서의 공화국에 대한 사랑이란 곧 민주 정체에 대한 사랑을 말한다. 그리고 민주 정체에 대한 사랑이란 평등에의 사랑인 동시에 나아가 겸소한 삶에 대한 사랑이다. 거기서는 각자가 같은 행복과 같은 혜택을 누려야 하므로 같은 쾌락을 맛보고 같은 희망을 품어야 한다. 이런 평등한 사태는 오직 삶의 보편적 겸소에 의해서만이 이루어질 수 있는 법이다. 민주 정체에 있어서 평등에의 사랑은 그러므로 야심을 단 한 가지의 욕망으로, 즉 다른 시민보다도 조국에 더 큰 봉사를 한다는 단 한 종류의 행복에 대한 욕망으로 한정한다. 모두가 조국에 동등한 봉사를 할 수는 없으나, 동등하게 봉사하지 않으면 안 된다. 여기서는 사람들은 태어나면서부터 조국에 대해 평생 다 깊을 수 없는 한없는 부채를 지고 있는 것이다. [...] 겸소한 삶에 대한 사랑은 소유욕을, 자기 가족을 위해 필요한 물건을 확보하고 나아가서는 조국을 위한 잉여 생산물을 확보하려는 관심으로 제한한다. 부는 힘을 부여하지만 시민이 그것을 자기 자신을 위해서 사용할 수 없는 것은 그런 행위는 평등에의 에토스를 범하는 짓이기 때문이다. 부는 또 관능적 쾌락을 가져오지만 시민이 그것을 즐겨서는 안 되는 것은 이 또한 평등의 정신을 교란하기 때문이다. 그러므로 우수한 민주 정체들은 가정의 겸소함을 확립함으로써 로마나 아테네에서 그랬던 것처럼 공공 지출을 위한 문을 열어놓았던 것이다. 사실 그 당시 엄청난 기부와 관대한 인심은 모두 겸소한 생활에서 모인 자금에서 흘러나온 것이다. 마치 종교가 신들에게 제물을 헌납하는 손이 정결하기를 요구한 것처럼 이들 공화국의 법들은 조국에 자신을 헌납하기 위해선 시민들이 겸소한 삶의 에토스를 갖기를 원했다.(『법의 정신』5편 3장, p274-275)

고대의 공화국들이 체질적으로 강건하고 드높은 기상(氣像)을 자부할 수 있었던 것은 시민 일반이 도시국가라고 하는 좁은 영

토 안에서 마치 수도승처럼 모두가 함께 검소한 삶을 영위함으로써 서로 간에 평등이라고 하는 일체감이 형성되었을 뿐 아니라 각자의 개별적인 욕망 충족이 차단됨으로써 모두에게 공통된 것 즉 조국(patrie)에 대한 헌신적인 사랑이 넘칠 수밖에 없었기 때문이었다. 사실, 앞에서 인용한 8편 4장에서 기술하고 있듯이, 시민 일반으로서의 인민이 전쟁의 승리에 지대한 공헌을 할 수 있었던 것은 이렇게 평등에의 사랑에 기초한 조국애를 그 정체의 원리요 영혼으로서 갖고 있던 고대 그리스 로마의 공화국들에 국한된 역사적 사실이 아닐 수 없다. 시민 일반이 이렇게 일체가 되어 헌신적으로 감행한 전쟁이 극도로 치열하고 또 승리에 이를 수밖에 없는 것은 불문가지이겠으나, 몽테스키외는 바로 여기서 이들 공화국의 숙명적 한계를 본다. 우선 전쟁에서의 승리는 공화국에 영토의 확장과 부의 급격한 증가를 가져옴으로써 공화국의 원리요 영혼인 평등에의 사랑, 조국애, 정치적 덕성을 부패시키고야 말기 때문이다. 그리고 일단 영광의 정점을 지나 그 원리가 타락의 비탈길에 들어선 공화국의 운명은 되돌이키기가 아마도 불가능하다는 것이 또한 몽테스키외의 생각이다.

공화 정체가 타락하기 시작하면 다양한 병폐가 새로 나타나는데, 이 병폐 중 어떠한 것도 공화국의 원리를 다시 확립하여 타락 그 자체의 뿌리를 뽑지 않으면 치유할 수 없다. 이 치유 방법이외의 그 어떠한 교정도 아무 소용이 없거나 또는 그 자체가 새로운 또 하나의 병폐일 따름이다.(『법의 정신』8편 12장, p359) // 정체의 원리가 일단 타락하게 되면 최선의 법도 나쁜 법이 되어서 국가에 대해 역작용을 하게 된다. 그러나 원리가 건강하면 악법조차도 좋은 법의 효과를 가지는 만큼, 우리는 그러므로 원리의 힘이 전체를 이끄는 것을 알 수 있다.
(『법의 정신』8편 11장, p357)

시민 일반의 조국에 대한 헌신적인 사랑이 고대 공화국의 승리와 몰락의 원인이었다면 이들 공화국들은 몽테스키외가 만민법(*le droit des gens*)의 궁극적 목적이며 모든 국가의 보편적 목적으로서 지적한 ‘존재의 보존’에 실패한 셈이다. 게다가 이 역사적 사실을 고대 공화국들의 숙명적 한계로 파악함과 동시에 이 한계에서 해방된 것으로서 근대의 군주 정체와 영국의 정체를 파악하는 작업이 또한 저자의 역사 기억에 뿐리박고 있는 『법의 정신』의 중추를 이루고 있다. 몽테스키외에서 고대 문명과 근대 문명을 각각 대표하는 이들 정체는 이미 상이한 원리를-전자에서는 평등하고 겸소한 삶, 개인적 욕망의 절제, 정치 공동체에 대한 헌신적인 사랑, 정치적 덕성, 후자에서는 개인적인 명예, 제조업, 상업과 교역, 부와 사치, 온갖 정념의 자유방임 등을-갖고 있음을 우리는 앞의 인용문들을 통해 어느 정도 알고 있거니와, 여기서는 특히 만민법과 모든 국가의 궁극적 목적인 ‘보존’의 관점에서 몽테스키외가 근대와 고대의 차이를 어떻게 평가하고 있는지 살펴보기로 하자.

정복의 권리는 전쟁의 권리로부터 파생한다. 그러므로 전자는 후자의 정신에 따라야 한다. 한 국민이 정복당했을 경우, 정복자의 권리는 네 가지 법에 따른다. 첫째는 자연의 법으로서 만물이 모든 종(種)의 보존을 지향하도록 한다. 둘째는 자연적인 지혜의 법으로서 남이 자기에게 해주었으면 바라는 것을 남에게도 하도록 하는 것이다. 셋째는 정치 사회를 형성하는 법으로서 정치 사회는-이 법으로 인해-그 지속이 자연에 의해 한정되지 않는 존재이다. 마지막으로 사물 자체에서 유래하는 법이다. // 정복이란 획득이며, 획득의 정신은 보존과 활용의 정신을 수반하는 것이지 파괴의 정신을 수반하는 것은 아니다. 타국을 정복한 국가는 피정복국을 다음의 네 가지 방법 중 하나에 의해서 취급한다. 이를테면 피정복국의 법에 따라 그 나라를 통치하고 국정과 민정의 집행만을 장악하든가, 또는 새로운 국정과 민정을 위한 정체를

부여하든가, 또는 사회를 파괴하고 분산시키든가 하는 것이며, 끝으로 모든 시민을 학살하든가 하는 것이다. 첫째의 방법은 오늘날 우리들이 따르고 있는 만민법에 일치하고, 둘째나 셋째 방법은 로마인의 만민법에 좀더 일치한다. 이 차이점에 근거해서 우리 근대인이 얼마나 개선된 만민법과 문명을 갖게 되었는지를 판단하는 것은 별로 어려운 일이 아니다. 그러므로 나는 여기서 우리 시대와 오늘의 이성, 오늘날의 종교와 철학, 우리의 에토스에 경의를 표시하는 것이 마땅하다고 생각한다.(『법의 정신』10편 3장, p378-379)

이러한 만민법 개념의 역사적 발전은 일반 시민과 정치가들의 정치적 덕성의 원리에 기초한 그리스 로마의 공화 정체가 ‘인류의 보존’ 또는 ‘인류 보편의 가치로서 인권’의 관점에서 볼 때, 사리의 추구와 제반 정념의 자유 방임의 원리에 기초한 근대의 군주 정체에 미치지 못한다는 역설적 사실을 입증하고 있다. 고대 공화 정체의 이러한 역사적 실패에도 불구하고, 근대 문명 속에서 순수한 공화 정체를 재현하려 했던 루소로부터 시작되어 마르크스 엥겔스를 거쳐 레닌 마오체뚱에 이르는 모든 사상 운동의 맹점은 ‘인민의 자유를 인민의 권력과 혼동’한 데에 있다. 물론 18세기 후반부터 20세기 말까지 세계사를 주름잡은 이 사상가들과 혁명가들은, 우리가 앞에서 수차 강조한 바 있지만, 역사 속에서 일정 기간 ‘실체’로서 존속할 수 있었던 대표적 정체들은 모두 예외 없이 혼합 정체였었다는 역사적 사실을 간과하고 있었을 뿐 아니라, 특히 그리스 로마에서 공화 정체를 인민 전체 정체로 변용시키는 혁명을 주도했던 세력은 실은 인민이 아니었고 정치가들이었던 사실을 무시 내지 도외시했던 것이다. 전쟁의 연속적인 승리의 결과 자부심에 넘치게 된 인민이 집행권과 사법권 등 국정 집행에 있어서의 평등뿐 아니라 급증한 부의 향유에 있어서도 평등을 요구하게 되자, 정치가들이 어떻게 처신하였던가를 몽테

스키외는 다음과 같이 기술하고 있다.

인민이 불행하게도 이런 전면적이고 극단적인 평등의 요구로 치닫게 된 것은 인민으로부터 권력을 위임받은 자들이 자신의 부패를 은닉하기 위해 인민을 부폐시키려고 했기 때문이다. 그들은 인민이 자기들의 야심을 알아차리지 못하도록 오직 인민에게는 인민의 위대함만을 이야기한다. 즉 그들의 탐욕을 눈치채지 못하도록 인민의 탐욕을 부채질하는 것이다. (『법의 정신』8편 2장, p350)

그런데 역사적으로 프랑스식 군주 정체나 영국식 대의 민주 정체를 구축 내지 부정하고 세워진 인민 공화국들이 고대의 공화정체가 아니고 오히려 순수 군주 정체 또는 부폐한 군주 정체인 전제 정체에 흡사한 것은 참으로 역사의 아이러니가 아닐 수 없다. 이제 몽테스키외의 군주 정체가 어떻게 그리스 로마의 공화정체에 대한 저자의 역사 기억을 반영하고 있는지 살펴 볼 차례가 되었다.

3.3. 군주 정체

우리가 앞에서 인용한 11편 4장의 대목이 지적하고 있듯이, 몽테스키외에서는 민주 정체나 귀족 정체는 그 자체가 국가를 자유롭게 하는 것은 아니다. 하지만 몽테스키외는 군주 정체에 대해선 이와 동일한 발언을 하는 것을 조심스럽게 피하고 있다. 사실 군주 정체에 대한 이러한 침묵은 오히려 군주 정체는 그 자체가 국가를 자유롭게 한다는 소극적인 의미로 해석될 수도 있을 것이다. 물론 이와 같은 몽테스키외의 생각에는 자유 개념에 대한 몽테스키외 자신의 정의(definition)가 함축되어 있지만, 우리는 우선 몽테스키외 자신이 어떻게 ‘당대의 군주 정체들’을 보고 있는가를 살펴보자.

우리들이 아는 군주 정체들에 관해서,

우리들이 알고 있는 여러 군주 정체는 바로 앞 장에서 기술한 군주 정체[영국의 정체]같이 자유를 직접적인 목적으로 삼고 있지 않으며, 단지 시민·국가·군주의 영광만을 지향한다. 그러나 이 영광으로부터 어떤 자유의 정신이 결과하며, 이 자유의 정신은 이들 국가에서 자유와 같은 위대한 일을 해낼 수 있고 아마도 또한 자유만큼이나 행복에도 기여할 수 있을 것이다. 여기서는 삼권이 우리가 방금 말한 영국 정체를 모델로 하여 배분되어 있지도 구성되어 있지도 않다. 삼권은 각각 개별적인 배분을 가지고 있어서, 그 배분에 따라 정치적 자유로 조금씩이나마 접근하고 있다. 만약 그것이 정치적 자유로 접근하지 않으면, 군주 정체는 전제 정체로 전락하고 말 것이다.(『법의 정신』11 편 7장, p408)

위의 인용문은 이미 몽테스키외가 군주 정체의 개념에 당대의 영국 정체와 삼권 배분 개념을 포함시킴으로써 그가 다루는 군주 정체가 이론적인 순수한 군주 정체가 아니고 혼합 정체임을 시사하고 있다. 그뿐 아니라 곧 이어 11편 8장에서 몽테스키외는 “왜 고대 그리스와 로마인들은 군주 정체에 대한 명료한 지식을 가지고 있지 않았던가”의 이유를 설명하고 “우리가 알고 있는 군주 정체의 최초의 윤곽이 나타난 것은 로마제국을 정복한 게르만 민족이 세운 고딕(gothique, Gothic) 정체에서였고 이 정체는 애초부터 귀족 정체와 군주 정체가 혼합된 정체이었음”을 밝히고 있다. 이렇게 역사에 깊이 뿌리박고 있는 혼합 정체로서 군주 정체는 한 편 고대의 공화 정체와 구별되고, 다른 한편 정치적 자유를 그 현 정의 직접적 목적으로 삼고 있는 영국의 정체와 같은 모델로 발전하거나 그렇지 않으면 전제 정체로 전락하게 될 운명을 앞에 두고 있음으로써 그것의 역사적 자리매김을 하고 있다. 그런데 몽테스키외는 우리가 앞에서 인용한 바 있는 11편 4장에서 “정치적 자유는 오직 온건한[제한] 정체에서만이 존재할 수 있으며 그것도

제한 정체 안에서도 어느 일방이 권력을 남용하지 않는 한에서만 이 가능하다”고 설파한 바 있는 만큼, 이런 유구한 역사를 가진 군주 정체가 영국 정체의 방향이 아니고 전제 정체의 방향으로 발전 할 수 있는 위험을 예방하기 위해서는 무엇보다도 먼저 이 혼합 정체로서의 군주 정체에서는 어떤 세력이 권력을 남용할 가능성 이 제일 큰가를 알아야 한다. 다음에 인용할 대목은 몽테스키외에 서의 군주 정체는 본질적으로 혼합 정체임과 동시에 이 정체에서 권력 구조의 균형이 본래 어떻게 유지되어 왔는가를 보여주고 있다.

종속적이고 의존적인 여러 중간 권력이 군주 정체, 즉 오직 한 사람이 기본법에 따라 통치하는 정체의 본성(nature)을 형성[수립, constituer] 한다. 실제로 군주 정체에 있어서는 군주가 정치적 시민적 권리의 원천인 것이다. 이들 기본법은 필연적으로 권리가 유통하는 수로(水路)를 전제한다. 왜냐하면 만약 국가에 오직 한 사람의 일시적이고 방자한 의지만이 존재한다면 고정적인 것이란 결코 있을 수 없고, 어떠한 기본법도 존재할 수 없기 때문이다. 가장 자연스러운 권력은 종속적이고 중간자적인 귀족의 권리이다. 귀족의 신분은 군주 정체의 본질 속에 포함되어 있으므로, ‘군주가 없으면 귀족이 없고, 귀족이 없으면 군주가 없다’는 것이 군주 정체의 기본적인 현정 준칙이다. 또한 귀족이 없으면 오직 전제 군주가 있을 뿐이다.(『법의 정신』 2편 4장, p247)

그 유구한 역사를 볼 때 몽테스키외의 군주 정체는 무엇보다도 안정된 그리고 온건한 따라서 자유의 조건을 배태하고 있는 제한 정체인 것이다. 시간에 의해 겸증된 이 안정된 권리 구조의 조화를 깨뜨릴 수 있는 ‘권력 남용’의 위험은 중앙에서 국정 집행의 권력을 훌로 장악하고 있는 군주에게서 오지, 지방에 분산되어 있는 다수의 세습 귀족이나 성직자의 종속적이고 의존적인 중간 권력에서 올 수 없는 것은 불문가지이다. 즉 봉건 군주 정체에서

실제적인 힘이 단일 군주에 있지 다수의 봉건제후에 있는 것이 아닌 만큼 이 정체의 균형을 실제로 깬 수 있는 것은 전자이지 후자가 아닌 것이다. 그러나 이런 판단은 어디까지나 군주 정체의 본성[본래적인 구조]에 대한 형식적인 분석의 결과로서 그 이후의 역사 발전은 이 결론의 타당성을 부정하는 듯이 보인다. 실제로 18세기 말까지 유럽의 대표적인 군주 정체인 프랑스의 정체를 파괴한 것은 부르주아지를 주축으로 한 인민이었지 군주나 귀족 세력이 아니었으니까 말이다. 물론 선협적으로 사유하지 않고 경험적으로 사유했던 몽테스키외가 역사를 귀납적으로 정리하면 했지 역사를 내다 볼 수는 없었던 만큼, 1889년의 대혁명에 의한 프랑스 군주 정체의 파괴를 ‘과학적으로 예견’할 수 없었던 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 그렇다고 해서 몽테스키외의 ‘귀납적 사유’가 완전히 틀렸거나 무용지물이 아니었던 것이 또 다시 그 이후의 역사 발전에 의해 반증되니까 말이다. 우선, 프랑스 대혁명 과정이 여실히 입증하고 있듯이, 프랑스 군주 정체를 끝장내기 위해선 군주 루이 16세와 그 가족을 처형하는 것만으로는 부족하여, 몽테스키외가 말한 ‘군주 정체의 본성을 형성하는 종속적이고 의존적인 여러 중간 권력, 곧 귀족과 성직자 계급’을 대거 숙청하지 않으면 안 되었던 것이다. 혁명에 의한 역사적인 군주 정체의 이런 완벽한(total) 부정의 결과 수립된 정체가 혼합 정체로서의 공화 정체일 수가 없고 순수한 공화 정체일 수밖에 없는 것은 불문가지이다. 그런데 고대 공화 정체에 대한 몽테스키외의 역사 기억에 의하면, 본래는 혼합 정체였던 공화 정체가 순수한 공화 정체가 되면 내재적 권리 제한 제도와 절제 정신이 함께 구축되어 순수한 공화 정체 자체가 인민 전체 정체로 돌변 하였던 것이다. 프랑스 혁명에 의해 수립된 정체가 바로 이런 순수 공화 정체이면서 동시에 인민 전체 정체이었기에 단명할 수밖

에 없었던 것이고, 이를 대체한 정체 역시 순수 군주 정체, 곧 절대[황제] 군주 정체일 수밖에 없었던 사실은 역사의 아이러니가 아닐 수 없다. 그리고 몽테스키외의 군주 정체에는 당대의 영국 정체도 포함되어 있는 만큼, 몽테스키외에게 군주 정체의 운명을 짐치지 못했다고 탓할 수는 없는 노릇이다. 그도 그럴 것이 영국은 외관은 염연한 군주 정체이면서 민주 정체 요소까지도 갖춘 공화 정체를 실질 내용으로 하는, 이를테면 새로운 종류의 공화국이니까 말이다. 다시 말하면 영국 정체는 문명 사회가 시작된 이후로 가장 복잡한 그러니까 가장 완벽한 혼합 정체인 것이다. 그러면 이 복잡한 영국 정체의 분석을 시도하기 전에 우리는 일단 그 준비 작업의 일환으로서 프랑스 대혁명에 의해 수립된 공화 정체의 방향이 몽테스키외가 기술하고 있는 영국 헌정사의 일부 속에 이미 함축되고 있음을 확인해보기로 하자.

군주 정체의 본성[권력 구조]에 관한 법

[…] 영국인은 자유를 신장할 목적으로 전통적으로 군주 정체를 구성해 온 모든 중간 권력을 제거하였다. 그들이 이 자유를 지키려고 하는 것은 옳다. 그러나 만일 그들이 이 자유를 잃게 되면 그들은 지상에서 가장 노예적인 인민 중의 하나가 될 것이다.(『법의 정신』2편 4장, p248)

이러한 몽테스키외의 경고를 무시한 것은 비단 루소나 1889년 프랑스 혁명가들만은 아니었다. 사실 그 이후 루소와 프랑스 대혁명을 전범(paradigm)으로 하여 감행된 모든 혁명이 수립한 정체가 예외 없이 모두 순수 공화 정체였던 것과, 그리고 이 공화 정체들이 또 모두 예외 없이 그들의 주권자로 추앙된 인민을 지상에서 가장 노예적인 인민으로 전락시킨 범죄를 저지른 것은 다름 아닌 몽테스키외의 이 진중한 경고를 무시한 결과라고 보아도

결코 지나치지 않을 것이다.

영국의 헌정사가 대혁명 이후의 프랑스 순수 공화 정체와 과격한 대조를 이루는 점은 인민, 전통적 중간 권력인 귀족, 군주 이 세 권력을 어느 하나도 배제하지 않고 점진적이나마 모두 헌정에 참여시켰다는 사실에 있다. 다시 말하면 그것은 봉건 군주 정체에서 점진적으로, 입헌 군주 정체의 형식을 취한 부르주아 공화국이 태어나는 역사 프로세스 그 자체였다. 루소 자신도 우리가 앞에서 인용한 『사회계약론』1편 6장에서 인정한 바 있듯이, 그 당시 영국인이 다른 어떤 국가의 인민보다도 자유에 가까이 접근한 인민이었던 사실은 그들이 프랑스 공화주의자들과는 달리 귀족과 국왕을 공히, ‘정치적 자유’를 지향하는 ‘헌정’에 통합시켰기에 가능했던 것이다. 즉 부르주아를 포함한 인민과 세습 귀족은 각각 하원과 상원에 의해 대표되어 입법권을 구성하고 군주는 집행권의 수장이 되는 정체의 역사적 형성이 영국을 자유의 신장에서 세계에서 가장 앞선 국가로 만들었던 것이다.

이제 이 복잡한 영국의 정체를 분석하여 어떻게 이 정체가 인민의 자유가 번성해 가는 데 결정적인 역할을 하였는가를 설명해 볼 순서가 되었다. 몽테스키외가 영국의 정체를 제시하고 설명하는 데 우선 가장 눈에 띄는 점은 그 자신이나 루소가 그렇거나 그 중요성을 강조하던 시민의 정치적 덕성(vertu politique de citoyen)에 더 이상 하등의 비중도 부여하지 않고 있다는 사실이다. 영국의 정체에 관해서 본격적으로 설명하고 있는 11편이나 19편에서 저자는 공화 정체의 논의에서는 그렇거나 중요하게 취급하던 덕이나 교육에 대해선 전혀 언급도 하고 있지 않을 뿐더러, 3편 3장에서 덕이란 것이 영국의 헌정사에선 아예 뿌리도 내릴 수 없는 것으로 보고 있다.

민주 정체의 원리에 관하여.

[…] 영국인들이 지난 세기에 그들 사이에 민주 정체를 수립하고자 기울인 온갖 협된 노력은 이를 지켜본 사람에게는 매우 볼만한 광경의 연출이었다. 정무를 담당한 사람들에게 덕성이 결여되어 있었기 때문에 그들의 야심은 가장 대담한 자의 성공에 의해 자극되고, 한 당파심은 다른 당파심에 의해서만이 억제되었으므로 통치체제는 끊임없이 바뀌었다. 놀란 인민은 민주 정체를 찾았으나, 그것은 어디에도 없었다. 결국 온갖 충격과 동요를 겪은 뒤에 그 축출한 정체에 다시 돌아가 의지하지 않으면 안 되었던 것이다.(『법의 정신』3편 3장, p252)

물론 영국의 헌정사는 봉건 군주 정체에서 출발한 만큼 아직 공화 정체의 원리를 실제로 체험하지도 배우지도 못한 ‘정무를 담당하는 사람들’에게 정치적 덕성을 기대하는 것은 무리가 아닐 수 없다. 왜냐하면 공화 정체의 본성[권력 구조]가 실존하지 않는 곳에서 공화 정체의 원리요 영혼인 정치적 덕성이란 뜬 구름에 지나지 않기 때문이다. 같은 논리에 의해 1889년 프랑스 군주 정체를 전복하고 공화 정체를 세운 혁명가들이 그들의 정신적 사부였던 루소를 따라 고대 공화국의 덕성을 부활시키려고 광분하였지만, 그것은 어디까지나 그들의 주관적 이상이요 한밤의 꿈에 지나지 않았던 것이다. 따라서 현대 문명에서 민주 정체와 그 영혼을 부활시키기 위해선 인민과 귀족을 점진적으로 접근시키는 헌정 기관이 필요했던 것이고 봉건 군주 정체 안에 설립된 이 입법권을 매개로 하여 인민과 귀족은 공히 국가에 대한 단일 표상(representation, vorstellung)을 형성할 수 있게 되고 공화 정체 특유의 조국애도 함양할 수 있게 된다. 다시 말하면 영국에서 조국과 평등에 대한 사랑, 정치적 덕성 등 공화 정체 고유의 감정이 보편적인 즉 국가적인 정서가 되는 현상을 발견하려면, 이는 그 헌정이 겨우 봉건 군주 정체에서 벗어나기 시작한 17세기 중반이 아니고 봉건 군주 정체와 공화 정체의 혼합 과정이 어느 정도 성숙한 이후

에나 가능한 일이 아닐 수 없다. 이미 19세기 초반에 영국 국기(Union Jack)가 지구상 어느 곳에서나 휘날리는 것을 목격한 사람이라면, 이 현상 뒤에 성숙한 공화 정체의 필연적인[자연적인] 산물인 시민의 불타는 조국애와 자기 희생 정신이 작용했었음을 인정하지 않을 수 없을 것이다.

그리스 로마의 공화 정체는 귀족 정체와 민주 정체의 혼합 정체로서 실존했다면 몽테스키외가 설명하고 있는 영국 정체는 봉건 군주 정체에 공화 정체가 혼합되는 현정사의 결과이다. 바로 이런 이유 때문에 영국에선 공화 정체의 정신이 그 현정사가 청년기를 지나서야 그것도 변조(變調)되어 현상할 수밖에 없었던 것이라면 마찬가지 이유로 영국에서는 군주 정체의 원리인 명예(honneur, honor)도 격하되어 부차적인 역할밖에 하지 못하게 되는 것이다. 그런데 『법의 정신』의 바로 이 단계에서 몽테스키외가 정치학의 정점이요 특징이라고 할 수 있는 영국 정체의 특성이 드러나는데, 그것은 다름 아니고 이전에 모든 정체 유형에 관해서는 반드시 그 본성과 결부하여 그 원리를 상론하던 몽테스키외가 정작 영국 정체를 논하는 마당에서는 이렇다할 원리를 말하지 않고 있다는 점이다. 만일 군주 정체의 원리인 명예, 이 특수한 정념이 변조되어 영국 정체에서도 현상한다면 그것은 ‘자유방임된 온갖 정념’의 투쟁일 따름이다. 명예뿐 아니라 온갖 정념이 해방되어 활보하는 영국 사회를 몽테스키외는 다음과 같이 그리고 있다.

거기서는 온갖 정념이 자유방임되고 있어서 증오, 선망, 질투, 치부 및 명성애로의 열망 등이 그 전모를 나타나게 될 것이다. 그도 그럴 것이 만일 그렇지 않다면 그 국가는 병에 걸려 누운 사람처럼, 무기력하여 아무런 정념도 가지지 못할 터이니까 말이다. 양 정당 간의 증오는 영속될 것인데, 왜냐하면 그 증오 자체가 항상 양 정당 중 하나를

과과하기에는 무력할 것이기 때문이다. 이들 정당은 자유인으로 구성되어 있어 한쪽이 너무 우세해지면 다른 한쪽은 눌리게 마련이다. 이에 대해 자유는 쓰러진 사람을 구조하는 것처럼 시민들이 모여와서 다른 한쪽을 일으켜 세우는 결과를 생기게 할 것이다. 각 개인은 항상 독립적이어서 자기의 생각과 기분에 따를 것이며, 따라서 자주 자신의 정당을 바꿀 것이다. 즉 한 정당을 떠나는 바람에 거기 있는 자신의 모든 친구로부터 등을 돌리게 되고, 이전에 자신의 모든 적이 있던 다른 정당과 인연을 맺는 일도 있게 된다. 그러므로 이 나라에선 우정의 법도 증오의 법도 망각하는 일이 다반사가 아닐 수 없다.(『법의 정신』19편 27장, p575)

이상의 문장을 인용한 장의 제목이 ‘법은 어떻게 기여하여 한 국민(nation)의 습속, 생활양식 및 성격을 형성하는가’라는 사실을 염두에 두게 되면, 우리는 이미 『법의 정신』을 통해 몽테스키외는 그보다 30년 후 아담 스미스가 『국부론』을 통해 제시할 ‘보이지 않는 손’, 그리고 1세기 후에 헤겔의 『역사철학』이 제시하는 ‘이성의 간지’에 해당하는 개념을 예비하고 있음을 알 수 있다. 몽테스키외에서 자유방임된 온갖 정념이 서로 충돌하여 자멸하기는커녕 ‘자유의 덕분’으로 끊임없이 균형을 회복해가면서 자유의 내용을 풍부하게 하는 것처럼, 아담 스미스에서는 자유방임 시장에서 오로지 이기적 동기에 따라 움직이는 수많은 개개인이 사리를 추구하지만 본의 아니게 또는 부지불식중에 국부의 증가에 인류 역사상에 전례가 없는 방식으로 공헌하고, 헤겔에서 이성은 자신의 자유 이념을 제 민족과 국가의 치열한 투쟁을 이용하여 보편적으로 실현한다.

그런데 아담 스미스는, 우리가 앞서서 인용한 바 있듯이, 그의 정치경제학이 국민과 국가를 함께 부유케 하는 것을 목적으로 하고 있다고 천명하고는 있지만 그의 『국부론』에서 이 국가가 어떠한 정체를 가져야만 이 목적을 달성할 것인가의 문제에 대해선

단지 전제(suppose)할 뿐 직접적인 주제로서 다루고 있지 않기 때문에 결국 그에게서 정치와 경제의 관계 규정에 관한 문제가 미확정 상태로 남아 있게 되고 따라서 그의 ‘보이지 않는 손’ 개념도 경제 영역 밖에서의 적용 문제에 있어선 막연한 추측에 맡겨지게 된다. 우리는 이렇게 영국 사회를 매개로 하여 자유주의 정치학과 자유주의 경제학을 각각 대표하는 몽테스키외와 아담 스미스의 공통점과 차이점을 확인할 수 있지만, 그렇다고 해서 이 양자를 헤겔의 ‘사변 철학’을 쫓아 종합할 수 있는 처지에 있지는 않다. 왜냐하면 헤겔의 국가 철학에 이르러 공화 정체 및 민주 정체의 전통은 완전히 끊기었을 뿐 아니라 그의 방대한 사변 철학 체계를 이해하지 않고선 이성이 어떻게 온갖 이기적 정념과 경제활동의 주체인 무수한 ‘개인’의 등 뒤에서 작용하고 있는지 알 도리가 없기 때문이다. 다시 말하면 우리는 여기서 “헤겔에서는 국가가 시민 사회의 진리이고, 시민 사회는 이성의 간지에 따라 국가 속에서 완성되는 국가의 고유한 현상에 불과하다”는 명제의 옳고 그름을 논할 수 있는 처지에 있지는 않지만, 단지 우리가 할 수 있는 일은 일반 시민이 대의 민주 정체의 매개에 의한 교육과 훈련 없이 과연 어떻게-즉 어렵기 짹이 없는 헤겔 철학을 읽지 않고서도-국가가 시민 사회의 진리인지 알 수 있겠는가의 의문 제기뿐이다.(인용은 손철성의 같은 논문, p129)

그런데 영국 사회를 두고 몽테스키외 『법의 정신』과 아담 스미스 『국부론』의 차이는 각각이 전제하는 것을 통해 상호 보완됨으로써 사실상 해소된다. 후자에서 일반 시민이 생산의 주체가 되어 국가 운영 경비를 납세의 형태로 조달하게 되는 역사 과정은 정확히 전자에서 입법부의 권력이 귀족을 대변하는 상원에서 부르주아를 주축으로 하는 평민을 대변하는 하원으로 기울어져 가는 과정과 일치한다. 우리가 앞서 인용을 통하여 지적했듯이,

실제로 『법의 정신』 저자는 ‘영국의 헌정체제에 관해서’ 논하는 11편 6장에서 “조세에 관한 법안처럼 중대한 입법과정에 있어서 하원이 법제정이라는 적극적인 권한을 갖고 있는 반면, 상원은 거부권에 한정된 소극적 권리밖에 가지고 있지 않은 사실’을 기술하고 있다. 물론 영국 헌정사의 초기에는 납세 능력에 따라 선거권·피선거권이 소수의 시민에 한정되어 있었지만, 산업 혁명과 시장경제의 발달로 자본의 축적이 가속화되면서 납세 능력을 가진 시민의 숫자도 급속히 증가한 과정이 다름 아닌 영국의 대의 민주주의가 하원을 중심으로 해서 강화되고 발전한 바로 그 과정이다. 이러한 영국 헌정사의 독특한 경제·정치의 통합과정을 마르크스주의의 경제 결정론의 관점에서 해석하면, 자본주의 경제의 급속한 발달로 참정권을 갖게 된 시민은 어디까지나 부르주아 계급에 한정될 뿐이고 따라서 영국 의회는 이 계급의 이해를 대변 할 뿐이라고 주장할 수도 있겠지만, 역사는 자본주의의 발달로 인해-부르주아뿐 아니라-일반 시민이 납세자가 되고 유권자가 되는 운동이 계속된 국가에서만이 의회 민주주의가 단절 없이 성장해왔다는 것을 증언하고 있다. 즉 자본주의와 의회 민주주의는 서로를 전제함으로써만이 발전할 수 있었던 것이 현대 세계사의 진실이다. 그리고 자본주의와 의회 민주주의를 통합한 정체에서 만이 국민과 국가가 함께 부유해지고 시민의 자유가 끊임없이 확대 쟁여진 반면, 사회주의 혁명에 의해 자본주의를 폐기하고 인민 민주주의를 수립한 국가는 모두 예외 없이 그 경제적 토대의 부실로 인하여 붕괴하고 전 인민을 무산자 계급으로 전락시키고 말았던 것이 또한 이 세계 현대사의 최종 판결이기도 하다. 다음에 인용하는 대목은 부르주아 경제 발전을 바탕으로 하여 성장한 영국의 대의 민주주의가 어떻게 영국 정체를 실질적인 공화정체로 만드는 결정적인 계기인가를 보여주고 있다.

그러나 입법부는 국민의 신임을 받고 있고 국민보다 견식이 있으므로 국민이 그에 대해 받을 수 있는 나쁜 인상을 회복하고 그에 따른 객분도 진정시킬 수 있을 것이다. 바로 이것이 영국 정체가, 인민이 직접적인 권력을 가졌던 고대 민주 정체에 대해서 가지는 크나큰 이점이다. 왜냐하면 고대 민주 정체에서는 응변가들이 인민을 선동하면 이 선동은 항상 큰 효과를 거두었기 때문이다. [...] 자유를 향유하기 위해서는 각자가 생각하는 바를 공개할 수 있어야 하고, 자유를 유지·보존하기 위해서도 각자가 그 생각하는 바를 서로 이야기할 수 있어야 하기 때문이다. 이 국가의 국민은 법률이 그에게 말하거나 쓰는 것을 명시적으로 금지하지 않는 모든 사항을 말하거나 쓸 것이다. 이 국민은 자유에 대한 놀라운 사랑을 나타낼 것인데, 왜냐하면 자유는 진실하기 때문이다. 그러므로 자유를 지키기 위해서 이 국민은 그의 재산과 안락과 이익을 희생하고, 심지어 가장 절대적인 군주조차도 그 신민에게 감히 부과할 용기가 나지 않는 정도의 가혹한 세금까지도 감당할 수 있을 것이다. 그러나 이 국민은 이런 부담에 복종해야 할 필요를 명확히 알고, 그 이상은 지불하는 일이 없다는 근거 있는 희망 아래 지불하기 때문에, 비록 조세는 무겁더라도 그들은 그것을 견딜 수 없는 부담으로는 느끼지 않는다. 물론 이와 반대로 세금 자체보다도 그 부담감이 훨씬 더 큰 국가도 한둘이 아니다. (『법의 정신』19편 27장, p576-577)

입법부에서 하원의 강화는 영국 헌정에서 민주적 공화 정체의 성격을 강화하는 것이라면, 이 영국식 공화 정체는 그 정치적 효과에서 고대의 공화 정체와 어떻게 다를 것인가. 우선 국가 생활의 경제적 주체가 고대의 공화국에서는 소수 귀족 계급이었던 것이 영국에서는 다수 평민이 되고 이들이 하원을 통해 국가 재정을 통제하고 감찰하게 되었다. 이렇게 국민의 대의 기관인 하원에 의해 국가의 수입과 지출이 총체적으로 파악되게 되면서 국가의 유일한 수입 원천인 국민 경제(national economy) 자체도 그 총체적인 양상을 드러내게 된다. 사실 수많은 경제 주체가 오로지 이기적 동기로 사리(私利)만을 추구하는 부르주아 시장 경제

가 만일 이런 영국식 대의 민주주의를 동반하지 않았다면 결코 국민경제라는 정치 경제적 단위 속에 종체적으로 파악될 수 없었던 것이 자명한 만큼, 마르크스가 역설한 바 있는 부르주아 생산 방식의 세계 지배도 이렇게 국민 경제 단계를 필연적으로 거쳤어야만 했던 것이다. 의회 민주주의와 부르주아 시장 경제의 결합에서 인류 역사 최초로 과학적 국민 경제 개념이 형성됨과 동시에 국민은 국가에 대한 ‘표상’을 획득하게 된다. 영국식 공화 정치에서 성취된 이러한 국민 경제 개념과 보편적인 국가 표상이 유럽의 일반적인 군주 정체는 말할 것도 없고 고대의 공화 정체에서조차 불가능했던 이유는 몽테스키외의 전자의 원리인 명예와 후자의 원리인 덕성에 관한 성찰 속에 예시되어 있다. 우선 후자의 정치적 직접성[비매개적 성질]에 관해 알아보자.

정치 공동체에 있어서의 덕성이란 무엇인가.

공화국에 있어서 덕성이란 매우 단순한 것이다. 즉 그것은 공화국에 대한 사랑으로 하나의 감정이지 지식의 귀결이 아니다. 따라서 국가에서 제일 뒤에 있는 자도 선두에 있는 자와 마찬가지로 이 감정을 가질 수 있다. 조국애는 선량한 에토스로 인도하며 선량한 에토스는 조국애로 인도 한다. 우리는 각자의 개별적인 정념을 충족시킬 수 없으면 없을수록 그 만큼 더 보편적인 정념에 몸을 바친다.(『법의 정신』 5편 2장, p274)

고대 공화국은 조국애라는 보편적인 정념(passion, 정열)에 의해 자기 존재를 의식하고 유지하는 정치 공동체이나, 영국은 위에서 인용한 19편 27장의 대목이 여실히 지적하고 있듯이, “온갖 정념이 자유 방임되고 있어 증오, 선망, 질투, 치부, 명성에로의 열망 등이 그 전모를 드러내고 있는” 사회이면서 동시에 이 온갖 개별적인 정념의 충족이 대의 민주주의에 의해서 정치적으로 매개되는 국가인 것이다. 따라서 조국애라는 보편적인 정념에 의해

서 시민 전체와 국가가 일체(一體)가 되는 고대 공화국에선 설령 국민 경제 개념 같은 것이 있다손 치더라도 그것은 결코 가계(oikonomia) 개념을 넘어서지 못한 그 무엇일 수밖에 없다. 다시 말하면 사랑에 의해 국가와 시민이 한 몸이 되었을 때, 시민들의 일상 경제 생활을 반성적으로 종합적으로 고찰할 수 있는 사유상의 거리와 거점이 생길 수가 없는 것이다. 게다가 특히 본래는 혼합 정체였던 공화 정체가 민주 정체로 기울어 헌정의 주도권이 그 대부분이 비납세자인 인민의 수중에 들어가게 되면, 우리가 위에서 인용한 8편 2장과 19편 27장의 여러 대목이 지적하고 있듯이 인민과 인민에 아부하려는 부패한 정치가들의 유착으로 공화국은 그 수입에 대한 사전 숙고 없이 지출 일로에 들어서게 된다. 그러므로 고대에서 국가 재정은 공화 정체가 민주 정체와 귀족 정체의 혼합 균형을 유지하는 국가에서만이 어느 정도 ‘통제’ 될 수 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 로마나 스파르타처럼 귀족 정체의 요소가 강한 공화국에서도 국민 경제에 대한 가치 중립적인 과학적 개념이 형성될 수 없었던 것은, 국가 재정의 수입[납세]과 지출[집행]이 동일한 권력 집단의 수중에 있을 뿐 아니라, 이 권력 집단이 어떠한 경우에도 루소의 표현을 빌리면, 일반 이해(l'intérêt général)를 대변할 수는 없기 때문이다. 따라서 우리는 이상의 분석에 근거해서 인민이 공화국의 실제적인 주인 이든 귀족이 실제적인 주인이든 고대 공화국의 재정은 또 생존은 평등에의 사랑으로 시민 모두가 한결같이 겸소하고 청빈한 삶을 영위하도록 하는 정치적(즉 보편적) 덕성과 이를 함양하는 교육에 의해서만이 유지될 수 있다는 몽테스키외의 판단을 납득할 수 있게 되었다. 국가의 표상과 국민 경제에 대한 객관적인 개념이 형성되기 위해선 시민 사회와 국가, 국민과 정부, 경제와 정치가 일단 분리되어 양자 사이에 거리가 생겨야 할 뿐 아니라 양자를

다시 둑어 하나가 되게 하는 헌정 장치가 있어야 하는데, 이 헌정 장치가 다름 아닌 영국 헌정사에 그 영광을 돌려야 하는 대의 민주주의다. 그도 그럴 것이 영국의 입법부는 분명히 시민 사회, 국민, 부르주아 경제를 대변하고 몽테스키외가 말한 것처럼 그들의 신뢰를 받고 있지만 직접 민주주의가 아닌 만큼 이들 유권자들에게 종속되어 있지 않고-다음 선거까지-자유 시간과 공간을 가지고 있을 뿐 아니라 동시에 헌정 기관으로 국가의 필요와 유권자들의 욕구를 종합하지 않으면 안 되니까 말이다. 바로 이 영국 헌정사에 처음 도입되어 성장한 의회 민주주의에 의해 국가는 직접적인 감정이 아니라 보편적인 표상 내지 일련의 지식의 귀결로서 존재하게 된 것이다. 물론 우리로서는 조국애에 불타던 고대 공화국의 시민들이 루소가 찬탄해 마지않던 공민으로서의 용맹(virilité civique)을 멀치던 전쟁에서 국가의 표상으로서 국가나 국기를 사용했는지의 여부를 확인할 길은 없지만, 다른 한편 적어도 유럽의 군주 국가가 전쟁에서 사용한 왕실의 문장이나 음악이 영국의 국가나 국기처럼 보편적 표상으로서의 기능을 할 수 없었다는 것은 확실한 것으로 간주할 수 있다.

우리는 앞에서 몽테스키외는 영국의 정체를 논하면서 그 ‘정체의 원리’는 거론하지 않았다는 것을 지적하였다. 대신에 몽테스키외는 영국 헌정(constitution)은 정치적 자유를 그 직접적 목적으로 하고 있다고 말한 후, 19편 27장에서 영국에서 자유는 진실하기 때문에 그 국민(nation)은 자유에 대해 놀라운 사랑을 나타낼 것과 따라서 이 국민은 자유를 지키기 위해서 그 재산과 안락과 이익을 희생하고 가혹한 과세조차 수용할 것을 설파하고 있다. 그러나 영국의 혼합 정체로 발전하기 이전의 군주 정체를 논할 때는 공화 정체를 다룰 때와 마찬가지로 그 정체의 원리를 주제화하여 논하고 있는 것이다. 이와 같은 취급상의 차이는 우선 군

주 정체의 원리인 명예는 군주 정체의 본래적 구조[본성]에서 자연적으로 연유하지만 영국 정체는 그 자체가 매우 복잡한 혼합 정체여서 그 본성을 고전적 분류법에 따라 정의하기가 사실상 불가능하고 따라서 그 본성에서 연유할 원리도 딱히 이것이다 하고 확정할 수 없는 데서 기인한다고 볼 수 있다. 그렇다고 해서 우리에게는 영국 정체의 원리가 항구적으로 안개에 싸여 있을 것이라고 체념해야 할 이유도 없는 것이다. 왜냐하면 영국 헌정의 직접적 목적이 정치적 자유라고 했을 때 이 정치적 자유는 영국 헌정에서 중추적 역할을 하는 대의 민주주의로 인하여 온갖 정념의 개인적 충족의 자유, 곧 시민사회의 자유를 전제하고 수렴하고 있는 만큼, 결국은 정치적 자유와 무수한 개개인의 사적 자유의 역동적 종합을 영국 정체의 원리로 간주할 수 있기 때문이다. 영국에서 자유는 그러므로 헌정 운용에 따라서 끊임없이 확대 재생산되는 정치·사회적 정념이며 운동이나, 군주 정체의 원리인 명예는 그 본성(nature)에 뿌리박고 있는 가장 자연적인 정념이다.

앞에서 (군주 정체의 본성에 관한 장에서) 말한 바와 같이, 군주 정체는 신분적인 지위 및 권리, 그리고 태생에 의한 귀족 체계를 전제한다. 각별한 애호와 특전을 요구하는 데에 명예의 본성이 있다. 따라서 명예의 본성은 이 정체 안에 뿌리박고 있는 것이다. 공화 정체에서는 야심은 해를 초래하나 군주 정체에서는 좋은 결과를 낳는다. 명예는 이 정체에 생명을 부여하지 이 정체에 위험하지는 않다. 왜냐하면 야심은 이 정체 안에서는 줄곧 제압될 수 있기 때문이다.(『법의 정신』3편 7장, p257)

그러므로 명예는 ‘군주 정체의 본질에 내포되어 있는 귀족 신분’의 천부의 정념이다. 다시 말하면 그것은 삶의 투쟁에서 쟁취한 실력이나 진가에 대한 인정의 결과가 아니고 태생에 따른 선천적이며 일방적인 우월감이다. 따라서 명예는 귀족 개개인에

개는 필연성이 없는 정념으로서 일종의 가면과 같은 것이나, 귀족 신분에게는 존재론적 필연성을 가진 정념이 아닐 수 없는 것이 그 자체가 유구한 역사를 가진 ‘군주 정체’의 원리로서 본래 귀족계급과 군주로 구성된 혼합 정체의 존재를 유지하는 역사적 집단적 영혼이기 때문이다. 다시 말하면 마치 ‘영국 국민에게 자유는 진실한 것’처럼 군주 정체의 원리인 명예는 귀족 신분에게는 진실한 것이나 귀족 개개인에게는 허위 내지 연극 같은 것이다. 이렇게 명예는 귀족의 ‘분열된 의식’을 필연적으로 반영하고 있지만, 군주 정체가 역사상 가장 안정된 정체 (중 하나)였다는 것을 인정하면 이 분열된 의식도 그 자체는 역사적 뿌리가 깊은 안정된 의식으로서 군주 정체의 보존에 본질적인 공헌을 하였다 고 보아야 할 것이다. 이제 명예의 이러한 양면성이 군주 정체의 안정에 어떻게 공헌하나 살펴보자.

군주 정체의 원리인 명예는 사실 철학적 관점에서 판단하면 거짓이다. 하지만 국가의 모든 부분을 움직이고 인도하는 것이 바로 이 거짓 명예인 것이다. 실제로 이 거짓된 명예가 공적 영역에서 유익한 것은 진정한 명예가 그것을 가질 수 있는 개개인에게 유익한 것과 마찬가지이다. 다시 말하면 명예는 국가의 모든 부분을 움직이게 하면서 그 작용 자체에 의해 이 모든 부분을 연결하여 하나로 만든다. 그래서 각자는 자기의 특수 이익을 향하고 있다고 믿으면서 실제로는 공동의 선(善)을 향하는 결과가 나올 수 있는 것이다.(『법의 정신』 3편 7장, p257) // 군주 정체에 있어 [...] 사회가 곳곳에서 우리를 지배해야 할 이 보편적인 지배자, 즉 인간이 명예라고 부르는 바의 학교인 것이다. 거기서 인간은 다음의 세 가지 사항을 듣고 본다. 즉 ‘덕에는 고귀함이, 품행에는 솔직함이, 행동에는 예의가 있어야 한다’는 것을 배운다. 거기서 우리에게 지시되는 덕성이란 늘 타인에 대한 의무라기보다는 자기 자신에 대한 의무이다. 그것은 우리를 동포 시민 쪽으로 불러들이기보다 오히려 그들과 구분짓고 자 하는 것이다. 명예 의식은 인간 행위의 어떤 고귀한 점을 발견하게 되면 그 행위를 정당화하는 재판관이나 변증하는 궤변가가 된다. 그러

니만큼 정사(情事)조차 그것이 마음에서 우러나온 관념 혹은 정복의 관념과 결합되어 있으면 명예 의식은 이를 허용한다. 이것이 바로 군주 정체에서의 습속이 공화 정체에서만큼 순수하지 않다는 것의 참된 이유이다. [...] 그러나 명예의 원천이 언제나 그렇게 순수하지 않은 것이 예를 들면 예의바름이란 것은 자기를 돋보이게 하고자 하는 욕구에서 생기는 경우가 매우 흔하기 때문이다. 우리가 정중한 것은 우리의 자존심 때문이며, 우리가 예의 범절을 지키는 것도 사실은 우리가 어떠한 시대나 사람들이 상종하기를 꺼려했던 종류의 상스러운 인간과 동류가 아니라는 것을 증명할 수 있는 자만심 때문인 것이다. [...] 이 기묘한 명예 의식은 덕성도 그것이 원하는 바대로 만들고, 또한 우리에게 주어진 규범도 독단적으로 재단한다. 우리의 의무의 원천이 종교에 있든, 정치에 있든, 또는 도덕에 있든 이 명예 의식은 조금도 개의치 않는다. [...] 이처럼 최고의 준칙을 가지고 있는 명예이기 때문에 교육은 그것에 따라야 하며, 그 주요한 것은 다음과 같다. 첫째, 자신의 재산을 중히 여기는 것은 허용되나, 자신의 생명을 소중히 하는 것은 절대 금지하고 있다. 일단 어떤 지위에 놓이게 되면, 자신을 이 지위보다 낮게 보이게 하는 행위는 허용되지 않으며, 또 남이 그렇게 보는 것을 묵인해서도 안 된다. 셋째, 명예가 금지하는 것을 법이 함께 금지하지 않을 때에는 더욱 엄하게 금지되며, 명예가 요구하는 것을 법이 요구하지 않을 때에는 더 강하게 요구된다.(『법의 정신』4편 2장, p262-265)

이상에서 우리는 명예는 귀족 신분의 처세 준칙(code)이면서 귀족 개개인에게는 이에 대해 엄청난 자의적 해석의 길을 열어 놓고 있는 것을 알 수 있다. 귀족 개개인이 물론 그의 신분을 유지하려면 명예 준칙에 따라 처신해야겠지만 그럼에도 불구하고 실제로는 주관적 판단에 따라 처신할 수 있는 자유를 가질 수 있는 까닭은 다름 아닌 군주 정체(물론 그 생명 원리인 명예도)를 존재케 하는 제 기본법(*lois fondamentales*)의 고유한 성질에 있다. 앞에서 우리가 2편 1장과 4장의 내용을 통하여 밝혔듯이, 군주 정체란 1인이 일련의 기본법에 따라 통치하되 이 기본법은 그 자체가 종속적이고 의존적인 중간 권력으로서 귀족 체제를 전제

하는 정체이다. 그런데 군주 정체 그러니까 군주와 귀족 계급 모두의 존재 근거인 이 기본법은 ‘시간의 먼지 속에 파묻혀 부단히 다시 발굴해내지 않으면 안 되는’ 정도로 장구한 역사를 가진 법이지만, 바로 이런 이유로 해서 몽테스키외가 2편 4장에서 지적하고 있듯이 국가 권력이 그것의 기억과 보관을 책임지지 않으면 망각될 위험에 처해있는 법이기도 하다. 게다가 몽테스키외는 ‘이 기본법이 망실되면 군주가 전제 군주로 급변하고’ 또 “전제 국가에는 기본법이 없으며 따라서 법의 기탁소도 없다”고 설파하면서도, 자신이 논하고 있는 군주 정체에선 막상 이 기본법의 기억과 보관을 공적으로 책임질 마땅한 국가 권력을 발견하기가 매우 어렵다는 것을 인정하고 있는 것으로 보인다. 그도 그럴 것이 이미 국가의 유일한 통치자인 군주가 이 기본법의 생명을 계속 유지하여 이것에 의해 그 존재와 특권을 부여받은 귀족 체제로부터 계속 속 견제를 받을 이유가 없을 터이니까 말이다. 또 다수의 분산된 종속적 권력으로서 귀족 계급은 이 해묵은 일련의 기본법을 정리 통합하여 국가의 중앙 권위로서 정립할 수 있는 정치적 권력, 특히 입법권을 가지고 있지 않은 세력이기 때문이다.

군주 정체가 존속하기 위해선 중간 권력의 존재만으로는 충분치 않고 기본법을 기록·보관·유지하는 정치적 제도가 있어야 한다. 이와 같은 기본법의 공적 기탁은 법이 제정되면 공포하고 법이 망각되면 다시 상기시키는 정치기관에 의해서만이 수행될 수밖에 없다. 귀족 계급의 천성이나 다름없는 시민 통치(gouvernement civil)에 대한 무지, 경멸, 무관심 때문에 기본법들을 그것들이 파묻혀 있는 세월과 망각의 먼지로부터 끊임없이 다시 끌어내는 정치 기관이 반드시 필요하다. 그렇다고 해서 이 국정을 군주의 자문 기관이 맡기에는 적당치 않다. (『법의 정신』2편 4장, p249)

군주 정체를 유지하려면 그것의 존재 근거인 기본법을 국가의

중심 권위로서 끊임없이 상기하고 유지해야 하는 데, 이 정체를 구성하는 군주와 귀족 계급 중 그 어느 쪽도 이 일을 맡기에는 체질적으로나 제도적으로 적당치 않은 것이다. 따라서 영국에서처럼 귀족 계급을 현정 기관으로서의 입법부에 편입시키지 않는 한, 본래의 군주 정체에서 귀족 체제와 왕권[군주] 사이의 세력 균형을 유지하는 것은 불가능한 일이 아닐 수 없다. 물론 이러한 군주 정체의 숙명적 한계 또는 내재적 모순은 이 정체의 본성과 원리에 대한 순수한 이론적 분석의 결과로서 드러날 수도 있겠지만 사실은 이 이론적 분석 자체가 역사 경험에 바탕을 두고 있다. 왜냐하면 군주 정체의 근간(根幹)이 되는 봉건 군주 정체(monar- chie féodale, feudal monarchy)는 귀족 정체와 군주 정체의 혼합 정체로서 게르만에 의한 로마 제국의 멸망 이후 수세기 동안 정치적 안정을, 곧 군주와 귀족 체제 간의 세력 균형을 유지해온 정체였으나, 근대에 들어서면서 신흥 사회 세력으로서 부르주아가 등장함에 따라 전통적 군주가 귀족 계급을 따돌림과 동시에 이 신흥 세력을 기용하여 절대 왕정을 확립해나게 되자 그 때야 비로소 잠재해 왔던 군주 정체의 내재적 모순이 노정(露呈)되기 시작했다고 보아야 하기 때문이다. 다음에 인용할 문장은 왜 전통적 군주 정체가 근대적 중앙 집권적 왕정으로 나아가는 데 ‘명예’를 신조로 하는 귀족 계급과 제휴할 수 없었던가를 설명할 수 있는 단초를 제공하고 있다.

군주 정체에서는 법, 종교 및 명예가 명령하는 것 가운데 군주의 의지에 복종하라는 것보다 더 큰 명령은 없다. 그러나 명예 신조는 군주는 ‘우리의 명예’를 더럽히는 행위를 우리에게 명령해서는 안 된다고 규정하고 있다. 왜냐하면 그런 행위는 우리로 하여금 국왕에게 봉사하는 것을 불가능하게 만들기 때문이다. 이에 대한 구체적인 사례를 들어보자. 생 바틀레미 사건이 있고 나서 샤를를 9세는 모든 총독에게

칙서를 보내어 위그노 교도들을 학살하도록 명령을 내리자, 베이온느의 총독이던 오르트 자작은 왕에게 다음과 같은 편지를 보냈다. ‘폐하, 거주민과 군인들 사이에서 내가 발견한 것은 선량한 시민들과 용감한 병사들뿐으로 한명의 살인자도 없었습니다. 그러므로 그들과 나는 전 하에게 간곡히 부탁드리오니 우리의 힘과 생명을 오로지 하여도 되는 일에만 사용하여 주시기 바랍니다.’ 자작의 이 송고하고 관대한 용기는 비겁을 행할 수 없는 일로 간주하고 있었던 것이다. 사실 명예 의식이 귀족에게 명하는 것으로 전쟁에 있어 군주에게 봉사하라는 것 이상으로 큰 것은 없다. 실제로 그것은 탁월한 직업이다. 전쟁에서의 위험과 승리는 물론이거니와 불운조차 위대함으로 인도한다. 그러나 명예 의식은 이 법을 스스로에게 과하면서도 동시에 그것의 심판관이 되기를 원하는 것이다. 그래서 명예가 손상을 당하면 명예 의식은 전장에서 물러날 것을 요구하고 또는 허용한다. 이렇게 명예 의식은 자기 자신의 이런 자유를 입신출세보다도 우위에 두는 것이다. (『법의 정신』4 편 2장, p264)

결국 군주 정체의 내적 균형이 깨어지는 이유는 귀족이 계끔 하는 명예의 자의성에 있다고 볼 수 있다. 귀족이라면 누구나 자신의 생명보다 중히 여겨야 할 명예는 지방 분권적 봉건 위계질서에서는 그 본래의 정치적 기능을 다할 수 있으나, 일단 중앙 집권적 근대 국가에로의 역사 운동이 시작되면 귀족 계급의 처신을 객관적으로 특히 국왕에게 예측할 수 없는 그 무엇으로 만들어 버리는 것이다. 따라서 본래부터 권력의 정점에 있던 군주는 이제, 즉 근대에 들어오면서 자기를 중심으로 ‘실제로’ 국가 권력을 단일화하기 위해 국가 내에 산재해 있던 이 믿기 어렵게 된 ‘소군주’ ‘소영웅’ 계급을 제치면서 이와 병행하여 신흥 사회 세력인 부르주아 계급을 기용하여 분산되어 있던 국가 재원의 통일을 도모하게 되는 것이다.

이상의 분석을 통하여 우리는 몽테스키외가 군주 정체의 장점과 허점을 모두 함께 파악하고 있음을 확인하였다. 물론 자신이

유서 깊은 명문 귀족 가문의 출신인 만큼 몽테스키외는 도처에서 군주 정체가 절대 왕정, 즉 전제 정체로 타락하는 과정을 설명하면서 이와 동시에 귀족 체제의 몰락에 대한 깊은 우려 내지 저항감을 간접적으로 표시하고 있는 것도 부인할 수 없는 사실이다. 이렇게 몽테스키외가 자신의 처지와 귀족 계급의 운명을 동일시 하였던 구체적인 증거를 찾아본다면, 우리가 볼 때 위에서 인용한 4편 2장의 “그러나 명예 신조는 군주는 ‘우리의 명예’를 더럽히는 행위를 우리에게 명해서는 안 된다고 규정하고 있는데 왜냐하면 그런 행위는 우리로 하여금 국왕에게 봉사하는 것을 불가능하게 만들기 때문이다”란 언표야말로 최적의 증거가 아닐 수 없다. 그렇다고 해서 우리는 알뛰세르처럼 몽테스키외를 봉건적 군주 정체의 영원한 신봉자로 취급할 수는 없다. 왜냐하면 몽테스키외에서 역사상 실재했던 모든 정체는 전제 정체를 제외하고 모두 혼합 즉 제한 정체이며 특히 영국 정체는 군주 정체일 뿐 아니라 공화 정체이기도 한 새로운 유형의 혼합 정체로서 양 정체의 숙명을 발전적으로 소화하고 있기 때문이다. 사실 어느 누구라도 『법의 정신』에서 ‘영국 헌정’에 관한 논의는 제쳐놓고 오직 군주 정체에 관한 논의만을 별도로 독해하여 본 사람이라면, 그는 결코 몽테스키외에게는 군주 정체가 최선의 정체였다는 알뛰세르의 결론에 도달할 수는 없을 것이다. 그도 그럴 것이 몽테스키외에서 군주 정체의 원리인 명예가 언제나 이 정체의 존재를 항구적으로 보존하는 방향으로 작용하기는커녕, 역사 발전의 어느 단계에 이르러서는 군주와 귀족 체제 간의 불신의 씨앗으로서 작용하게 되는 것이 너무나 자명한 사실이니까 말이다. 따라서 우리는 몽테스키외가 고대의 공화 정체가 그랬던 것처럼 군주 정체도 태어나서 성장하여 해체의 길로 접어드는 것이 불가피하다는 것을 누구보다도 잘 알고 있었다고 인정할 수밖에 없다. 다만

몽테스키외는 기계론적 결정론자도 역사적 유물론자도 아니었기에, 이들 정체의 물리적 존재는 생로병사(生老病死)의 운명을 벗어나지 못하는 것이 틀림없지만 그 ‘본성과 원리에 관한 법의 정신’은 역사 기억에 남는다는 점만은 신봉하고 있었다. 따라서 이러한 몽테스키외의 철학적 입장과는 반대로 물리적 존재로서 신체가 소멸하면 그것을 주재하던 정신도 함께 소멸한다는 현대적 관점을 신봉하게 되면 고대 공화 정체의 법의 정신과 중세로부터 근대에 이르는 군주 정체의 법의 정신이 영국 헌정에 보존되고 있을 뿐 아니라 종합되고 있는 사실을 인지한다는 것은 애당초 불가능한 일이 아닐 수 없다. 그런만큼 평생 역사적 유물론을 신봉하고 영국의 의회 민주주의를 불신했던 알뛰세르가 몽테스키외의 정치학, 즉 『법의 정신』이 군주 정체에 대한 신봉으로 낙착된다고 결론내린 것도 그 나름대로 매우 당연한 논리적 귀결이 아닐 수 없다. 또한 같은 이유로 해서 알뛰세르 자신도 자유주의 정치 철학의 관점에서 『법의 정신』의 해석을 시도한 팽글의 다음과 같은 결론에 결코 동의하지 않았을 것이다. “정치 체제가 진정 자유롭기 위해선 적어도 공화 정체의 평등 사상과 군주 정체에서 보다는 좀더 합리적인 세력 균형의 조합을 요할 것이다. [...] 그러나 몽테스키외는 영국 헌정이 2편에서 이미 제시한 일련의 정체들과 어떠한 관련이 있는가에 대한 분명한 진술은 조심하여 피하고 있기 때문에, 그는 결국 부주의한 독자로 하여금 영국식 공화 정체와 덕에 기초한 고대 공화 정체, 영국식 군주 정체와 명예 원리에 근거하고 있는 군주 정체의 차이를 간과하거나 혼동하게 내버려두고 말았다.”(팽글, 같은 책, p114-115)

3.4. 전제 정체

만일 영국 헌정에 관한 그 유명한 11편 6장이 없었다면 몽테스키외는 알뛰세르가 주장하는 것처럼 봉건적 군주 정체의 신봉자로 간주될 수 있을 것이다. 그렇다면 또 몽테스키외에서 정체라고는 세 종류의 정체, 곧 공화 정체, 군주 정체 그리고 전제 정체밖에 없는 것이다. 그런데 모든 몽테스키외 해설가들은 예외 없이 전제 정체의 본질이 ‘정치의 완전한 포기’에 있다고 보고 그것을 정체의 한계 개념 내지 정체의 부정적 개념으로 취급하는 데 동의하고 있다. 그러므로 몽테스키외에서 정체로서 실제로 남는 것은 공화 정체와 군주 정체일 뿐이며 이에 따라 군주 정체가 와해되어 전제 정체로 대체되는 것을 막는 것이 몽테스키외 정치학의 궁극적 목적일 수밖에 없다는 결론이 불가피하게 된다. 이상과 같은 추론과 결론의 대표적인 예를 우리는 다음에 인용하는 알뛰세르의 판단에서 찾아볼 수 있다. “물론 정체로서 세 종류의 정체가 있다. 그러나 첫 번째 공화 정체는 역사 기억 밖에는 더 이상 실존(exister)하지 않는다. 따라서 고려의 대상으로 남는 것은 오직 군주 정체와 전제 정체뿐이다. 그러나 전제 정체라는 것은 군주 정체가 악용되고 변질된 것에 지나지 않는 만큼, 결국 고려의 대상으로 군주 정체만이 남으며, 이 정체를 그 임박한 위험으로부터 보호하는 것이 ‘현재의 과제’다. 그러나 ‘장래’에 대해선 어쩔 것인가? 즉 몽테스키외가 『법의 정신』의 그 유명한 11편 6장에서 제시한 ‘영국의 헌정’에 대해선 어떻게 이해할 것인가? 이것은 사람들이 흔히 주장하는 것처럼, 이때까지의 정체에 관한 모든 논의를 뒤엎는 새로운 정체 모델이 아닐까? 그렇지 않다는 것을 나는 입증해 보일 것이며, 특히 군주 정체·전제 정체 이론의 논리가 ‘권력 분립’에 관한 그 널리 알려진 논의의 전체 의미는 아닐 지라도 주요한 의미 축을 형성하고 있음을 증명하는 것이 나의 과제의 주축이 될 것이다.”(알뛰세르, 같은 책, p97)

그러나 전제 정체를 규정하는 데 알뛰세르가 주장하는 것처럼

공화 정체는 배제하고 오로지 군주 정체만을 고려의 대상으로 삼게 되면, 알뛰세르 자신도 같은 책 91쪽에서 ‘정치 자체의 포기 (l'abdication du politique même)’라고 명명한 전제 정체의 특성은 제한된 의미밖에 가지지 못하게 된다. 왜냐하면 전제 정체는 정체의 형식적 분류에 있어서 물론 세 가지 중 하나인 것은 틀림없으나, 그 내용이 정치 자체의 포기인 한에서는 군주 정체뿐만 아니라 공화 정체의 전청 부정 판단(universal negative judgement)일 수 밖에 없기 때문이다. 다시 말하면 정치가 문명사 이전의 상태로 추락한 것이 전제 정체인 까닭에 그것은 어떤 의미에선 각 정체의 본성과 원리에 관한 ‘실정법들’의 적합성 여부를 검토하는 『법의 정신』의 직접적 대상이 될 수도 없고 단지 이에 선행한 대상들의 내용적 부정을 통해서만이 비로소 제대로 인식될 수 있는 그 무엇이라고 할 수 있다.

공화 정체란 인민[국민] 전체 혹은 단지 인민의 일부가 주권을 갖는 정체이고, 군주 정체는 단 한 사람이 통치하지만 확립된 법에 의거하여 통치하는 정체이며, 이에 반해 전제 정체에 있어선 일인 통치자가 법도 규칙도 없이 단지 자신의 의지와 기분에 따라 만사를 끌고 가는 정체이다. 이것이 각 정체의 본성이다.(『법의 정신』 2편 1장, p239) // 전제 권력의 본성 자체에 의하여, 그것을 행사하는 유일한 인간은 그것을 역시 단 한 사람에게 행사하도록 하는 결과를 가져온다. 이 일인 독재자는 그의 오관(五官)이 말하는 대로 그는 전부이고 타인은 무(無)라고 알고 있으며, 또 나태하고 무지하며 향락적인 것이 그의 본성이나 다름없다. 따라서 그는 국정을 팽개친다.(『법의 정신』 2편 5장, p249)

전제 정체는 그 자체가 ‘법의 정신’의 황무지인 까닭에 외형상 군주 정체에 가깝다고 해서 공화 정체의 타락의 결과와 무관하다고 단언하기가 어려운 점이 한둘이 아니다. 우선 군주 정체의 유서 깊은 ‘기본법’은 전제 군주가 즉흥적으로 발하는 명령과 너무

나 거리가 멀 뿐 아니라 군주 정체의 귀족들은 이 기본법에 의해 그들의 재산, 신분, 지위 등을 객관적으로 보장받고 ‘명예 의식’으로 무장된 ‘소군주’ 내지 ‘소영웅’ 집단인 만큼 그들을 실제로 무시(無視)한다는 것은 말처럼 쉬운 일은 아닌 것이다. 실제로 프랑스의 군주 정체가 근대에 들어와 절대 왕정으로 치달았지만 막상 이 자부심에 넘치는 귀족 계급을 그들의 기본법과 함께 일소한 것은 군주 정체에서가 아니고 1789년 혁명의 공화 정체에 의해 서였다. 전제 정체는 그 발생 경로에 있어선 군주 정체에 가깝게 보이지만 그 효과에 있어선 특히 안정된 중간 권력인 귀족 체제의 사각 지대라는 점에선 공화 정체에 더 흡사하다고 할 수 있다. 사실 유구한 문화 전통에 뿌리박고 있는 제후 세력을 하루아침에 없앨 수 있었던 것은 나태하고 무지하며 주색에 빠져 국정을 포기한 전제 군주가 아니고 18세기 서구 사회를 풍미한 ‘인민 주권’ 사상과 합리주의적 기계론으로 무장한 이상주의적 공화주의자들 뿐이었다.

공화 정체에서 모든 사람은 평등하다. 또 전제 정체에서도 모든 사람이 평등하기는 마찬가지이다. 단지 전자에선 모두가 온전한 존재로서 평등하며 후자에선 모두가 아무것도 아닌 존재라는 점에서 평등하다.(『법의 정신』6편 2장, p311)

사실 몽테스키외가 전통적 군주 정체가 전제 정체로 타락하지 않기 위해선 군주에 의한 귀족 체제의 압살을 방지해야 한다고 본 것은 그다지 틀린 생각은 아니었다. 왜냐하면 문명 사회가 시작된 이후로 아마도 그리스 로마의 공화 정체를 빼놓고는 보편적 평등을 실현한다는 것은 애당초 불가능한 일이었기 때문이다. 정도의 차이는 있겠지만 근본적으로 가족이 있고 재산이 있고 지위가 있고 교육과 기억이 있는 모든 인간을 ‘객관적으로 아무것도

아닌 존재'로 간주하고 취급한다는 것은 사회와 국가를 새롭게 설계할 수 있다는 소위 '이성'에 대한 맹신이 없고서는 절대 권력을 소유한 동양의 군주에게나 꿈꾸어 볼 수 있는 일이 아닐 수 없다. 그런만큼 몽테스키외가 그의 전제 정체를 묘사하는 데 터키, 페르시아, 중국, 일본 등 아시아의 여러 나라에서 대부분의 구체적인 이미지를 빌려 오고 있는 것도 그다지 틀린 착상이 아닌 것이, 이들 동양 국가에선-아마도 일본을 제외하고는-서양사의 특징 중 하나인 기사[무사] 계급으로서 귀족 체제와 군주의 혼합 정체인 봉건적 군주 정체의 전통이 전무하다고 보아야 하기 때문이다. 다음에 인용할 대목은 따라서 서양의 봉건적 군주 정체는 아무리 타락하여도 저지르지 못할, 그러나 동양의 절대 군주 정체에서는 언제라도 벌어질 수 있는 만민 평등에로의 작태를 엿보게 할 것이다.

모든 전제 정체 중에서 가장 극단적인 따라서 자기 파괴적인 형태로 군주가 자신이 모든 토지의 주인이며 모든 자기 백성의 재산 상속자라고 선포하는 전제 정체가 있다. 이런 극단적인 전제 정체 하에서는 토지의 경작은 포기되거나 마련이며, 또 군주가 상업에서까지 이런 배타적 소유권을 행사하는 경우에는 모든 산업이 결단나는 것도 지극히 당연한 일이다. 이런 종류의 전제 국가에서는 보수(補修)하는 일도 개량하는 일도 없어서 집을 지어도 그것은 오직 한 생명 살기 위한 것이며 도량이나 성벽 둘레에 해자(垓字)같은 것도 만들지 않고 식목 같은 것도 하지 않는다. 즉 땅에서 모든 것을 끌어내거나 땅에 돌려주는 것은 아무것도 없다. 모든 것이 황무지 상태에 방기되어 있고 전부가 사막이다.(『법의 정신』5편 14장, p294-295)

문명 사회가 완전히 파괴되지 않고서는 결코 위의 대목에서 몽테스키외가 묘사하고 있는 정도로 황량한 인간 사회를 그려볼 수가 없을 것이다. 인간이 자신의 장래를 설계할 재료도 의욕도 없

이 그저 하루하루를 살아야 하는 이런 계시록적인 광경은 만인의 만인에 대한 전쟁 상태인 흉스의 자연 상태와도 비견할 수 없는 거리가 있는데, 왜냐하면 후자에게선 만인이 적어도 전쟁을 해서라도 지켜야 할 생명·재산·자아라도 갖고 있으니까 말이다. 흉스, 로크, 루소에 있어서 자연 상태가 전쟁 상태이던 평화 상태이던 인간은 누구나 자기 신체를 비롯하여 그 무엇을 소유하고 있고 따라서 자신이 본래적으로 소유하고 있는 것을 방어할 수 있는 자연권이 있지만, 몽테스키외가 제시하고 있는 극단적인 형태의 전제 정체 하에선 신민은 누구나 방어할 것이 없는 무기력한 존재다. 게다가 이런 보편적인 무소유의 평등은 봉건적 군주 정체에서는 더더욱 현실화하기가 불가능한 것이 거기에는 유럽이나 일본에서처럼 도처에 제후들이 영토와 성곽을 소유하고 있고 각각 그 영지 내에서 다양한 부의 축적을 경쟁적으로 실현하였기 때문이다. 만일 개개인이 자연 상태에서 이미 무엇인가를 소유하고 있어 이를 방어할 수 있는 자연권이 인정된 경우나 제후들이 서로 경쟁하는 봉건적 군주 정체의 경우는 모두 공히 내전(civil war)의 가능성이 상존할 뿐 아니라 어떤 의미에선 불가피하다면, 이에 반해 오로지 전제 군주[일인 주권자]만이 생산 수단의 유일한 소유자인 경우에는 내전의 함성은 커녕 사막의 정적만이 지배할 뿐이다.

전제 정체의 원리가 공포인 것처럼 그 목적은 정적(靜寂)이다. 하지만 그것은 평화가 결코 아니고 적군에게 점령되기 직전에 있는 도시의 침묵이다. 힘은 국가에 있는 것이 아니라 국가를 세운 군대에 있기 때문에 국가를 방어하기 위해선 이 군대를 유지해야 할 것이다. 그러나 바로 이 군대가 군주에게는 가장 두려운 존재이기 때문에 국가의 안전과 군주 일신의 안전을 어떻게 해서 조화시킬 것인가가 항상 문제이다.(『법의 정신』5편 14장, p294)

전제 군주 한 몸 이외에는 자신의 생명·자유·재산을 인정받기 위한 투쟁에 목숨을 걸 필요를 느끼는 신민이 전무한 것이 또한 이 전제 정체의 특징 중 하나가 아닐 수 없다. 이렇게 인간이 전제 정체 하에선 자신의 자연권조차 행사할 줄 모른다는 것은 전제 정체가 문명 이전의 상태가 아니고 문명 파괴의 결과라는 것을 의미한다. 과연 우리는 자신의 생명을 위협하는 대상에 대해 저항할 줄 모르는 자연인 또는 야만인을 상상할 수 있단 말인가. 흡스가 설파한 만인의 죽음에 대한 공포에선 개개인의 자신의 생명에 대한 의식이 자유, 재산, 자아, 신체 등의 내용을 갖고 있지만, 몽테스키외가 말하고 있는 전제 정체의 원리로서 공포는 재산, 자유 등의 내용이 (박탈되어) 비어 있는 삶의 의식인 것이다. 개개인의 자의식에 이렇게 자아, 신체만이 내용으로서 남게 되면 그것 자체가 이미 직감적으론 확실한 공포이면서도 정신적으로는 공허한 공포인 것이다. 왜냐하면 자유와 재산을 박탈당한 인간은 자신의 생을 위하여 무엇을 설계하여 기도하는 일체의 행동이 원천적으로 봉쇄되어 있기에 그 정신이 사막처럼 공허하면서 무기력한 것은 필연이기 때문이다. 그러면 이렇게 헐벗은 삶에 대한 공포와 무기력이 만연한 국가는 과연 어떻게 존속할 것인가? 이 공포와 무기력의 근원인 전제 군주의 일신을 보존하고 국가 자체를 외부로부터 고립시키는 길뿐이라고 몽테스키외는 설파하고 있다.

전제 정체는 공포를 그 원리로 하고 있으며, 그런만큼 겁이 많고 무지하며 기력을 상실한 그 백성에게는 많은 법률이 필요하지 않고, 만사가 두세 가지 관념에 의거하여 진행된다. [...] 여기서 국가의 보전이란 군주의 보전, 아니 더 정확히 말해서 군주가 유폐되어 사는 궁전의 보전에 불과하다. 왕궁이나 수도를 직접적으로 위협하는 것이 아니라면 이 무지하고 거만하고 선입견에 가득 찬 인간들에 아무런 영향도 줄 수가 없다. 또 이들은 사건들이 연속적으로 일어나도 이를 추적하

고 예견하고 숙고할 줄도 모른다. 국정이나 민정은 모두 매우 단순하여, 정치와 그 연동 장치 및 관계법들이 매우 제한된 범위 내에 한정되어 있다. 정치의 모든 것이 국정과 민정을 군주의 가계 운영에 조화시키고, 국가의 관리를 궁전의 관리와 일치시키는 일로 귀착한다. 이런 국가는 그것이 세계에서 유일무이하다고 간주될 수 있는 경우나, 스스로가 야만인이라고 부르는 다른 민족으로부터 격리되어 있거나 또는 사막으로 둘러싸여 있는 경우에 존속하기에 가장 좋은 상태에 있다고 할 수 있을 것이다. 그렇지 않은 경우에는 어디까지나 국민적 군대에는 의지할 수 없는 만큼 차라리 국가의 일부를 파괴하여 사막으로 만드는 것이 좋을 것이다.(『법의 정신』5편 14장, p293-294)

전제 정체는 이렇게 단순한, 아니 단순화가 극한에 도달한 정체인 것이다. 국가의 존망이 군주 개인의 존망에 달린 전제 정체는 엄밀한 의미에서 모든 정체와 정치의 종말이다. 어떤 의미에선 전제 정체에 와서 고대의 공화 정체, 봉건 군주 정체 등을 내용으로 하는 『법의 정신』의 역사가 소실점에 도달한 듯 보이는 것은 사실이다. 그러나 이것은 어디까지나 『법의 정신』의 전체적 흐름의 한 단면이 주는 인상이지 이 저술의 종합적 결론은 아닌 것이다. 몽테스키외에서 공화 정체, 군주 정체는 모두 구체적인 ‘법의 정신’일 뿐 아니라 혼합 정체인 만큼 그것들이 해체될 때 기계론적 결정론이나 역사적 결정론에서처럼 반드시 한 방향으로 진행되는 것이 아니다. 고대의 공화 정체 중 그리스의 공화 정체만이 마케도니아의 군주 정체에 의해 대체되었고 로마는 공화 정체로서 알렉산더 제국까지도 암도하였다. 또 그 근간이 봉건적 군주 정체인 유럽의 군주 정체는 그 해체 과정에서 프랑스나 스페인처럼 왕권이 절대화됨으로써 혼합 정체 고유의 균형과 절도를 상실할 수 있겠으나 영국에서처럼 새로운 형태의 공화 정체와 군주 정체의 혼합으로도 변할 수 있는 것이다. 따라서 이렇게 구체적인 ‘법의 정신’이 완전히 소멸한 곳에서 그 형상을 드러내는

‘전제 정체’를 군주 정체의 부패와 해체의 필연적 결과로서 보는 것은 추상적이고 기계적인 사고의 소위가 아닐 수 없다. 실제로 구체적인 군주 정체가 어떠한 경우에도 이런 전제 정체로 변질될 수 없는 이유는 서구의 어떠한 군주도 위에서 인용한 몽테스키외의 전제군주처럼 자신을 국가 안에 있는 모든 생산 수단의 유일한 소유자며 모든 재산의 유일한 상속자로 선포하는 것이 실제로 불가능하기 때문이다. 서구의 일개 군주가 설사 루이 14세처럼 왕권 신수설의 혜택을 받고 있을지라도 이런 천인공노할 범죄를 저지를 수 없는 것은 그가 신이 아니라는 것을 만인에게 가르치는 종교의 보편성이나 명예 의식으로 무장된 귀족 계급이 중간에 베티고 있어서 뿐만이 아니고 ‘국부’를 창출하기 시작한 신흥 세력인 ‘시민 계급’ 때문이기도 하다. 이렇게 실제의 군주 정체에선 상상도 할 수 없었던 것을 실현 가능한 것으로 보이도록 한 것이 루소를 위시한 이상주의적 공화주의자들이고 이들의 사도인 1789년의 프랑스 혁명아들이다. 영국 헌정에서처럼 권력의 배분, 대의 및 경제에 의하여 시민 계급과 귀족 계급을 군주와 함께 헌정에 참여시킴으로써 공화 정체와 군주 정체를 혼합하는 방향으로 가는 대신에 프랑스의 이상주의적 공화주의자들은 귀족 체제와 군주제를 폐기하고 인민 주권의 선언과 더불어 순수한 공화 정체를 창립하였다. 그러나 프랑스 혁명은 후에 마르크스가 신랄하게 비평한대로, 시민 즉 부르주아 계급에 의해 주도되었던 만큼 인민의 인민에 의한 인민을 위한 공화국을 창건하지 못하고, 얼마 후에 나폴레옹 제국에 의해 포섭될 부르주아 공화국을 창건하는 데에 그치고 말았던 것이다. 결국 질박과 평등에 기초한 고대 공화국의 이상을 완벽하게 실현한 영광은 마르크스주의자들에게 돌아올 수밖에 없었던 것은 바로 이들이 영국 헌정에서 발전된 형식적 대의 민주주의와 부르주아 경제의 관건인 사유 재산

제도를 철폐하고 진정한 인민 공화국을 인류 역사상 처음으로 창건하였기 때문이다. 20세기에 창조된 모든 인민 공화국은 알뛰세르가 고대 공화국에 대해서 말한 것처럼 이제는 더 이상 ‘역사의 기억’으로서밖에 존재하지 않게 되었지만, 이 역사의 기억조차 가지고 있지 않은 한국의 신세대에게는 조선민주주의 인민공화국의 진실을 파악할 길이 막연하기만 할 뿐이다. 그러나 역사 기억에 의거하여 『법의 정신』을 저술한 몽테스키외에게는 영국의 헌정은 고대 그리스 로마의 공화 정체와 유럽 중근세의 군주 정체의 발전적 종합인 만큼, 마르크스주의자들에 의한 영국 헌정의 부정은 다름 아닌 모든 역사적 정체의 이론적 실천적 부정으로서의 완벽한 전제 정체가 아닐 수 없다.

참·고·문·헌

- Cotta Sergio, *la séparation des pouvoirs et la Constitution fédérale des Etats-Unis* (Revue internationale d'Histoire politique et constitutionnelle, 1951)
- Emile Durkheim, *La Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* (Rivière, Paris reprinted 1966)
- Georges C. Vlachos, *La Politique de Montesquieu : notion et méthode* (Montchrestien, 1974)
- Jean Starobinski, *Montesquieu* (Edition du Seuil, 1989)
- Louis Althusser, *Montesquieu : La politique et l'histoire* (Presse Universitaire de France, 1981)
- Mark Hulliung, *Montesquieu and The Old Regime* (University of California Press, 1976)
- Maurice Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* (Calmann - Lévy, 1968)
- Paul Vernière, *Montesquieu et L'Esprit des lois ou la raison impure* (SEDES, Paris, 1977)
- Somone Goyard-Fabre, *Montesquieu : la Nature, les Lois, la Liberté* (Presse Universitaire de France, 1993)
- Théodore Quoniam, *Introduction à une lecture de 『L'Esprit des lois』* (Lettres modernes, 1976)
- Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism : A Commentary on The Spirit of the Laws* (University of Chicago, 1973)

W. Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge* (University of Toronto Press, 1961)
장세용, 『몽테스키외의 정치사상』(한울 아카데미, 1995)

진 명 운(陳炳運)

서울대 철학과를 졸업(1970)하고 프랑스 이용 3대학에서 석사 과정을 마친 후 파리 1대학에서 수학(1990~1998) 철학 박사 학위를 받았으며, 귀국하여 서울대에서 강사, 서울대 철학사상 연구소 전임연구원으로 재직하고 있음.

저작으로는 『민족의 통일과 국가』와 『루소 『사회계약론』』 외 「민주주의의 승리와 주관주의의 무정부상태」, 「북한 개방의 선협적 조건」 두 편의 논문이 있음.

『철학사상』 별책 제3권 제14호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X