

2014
민주주의
배움터

민주주의 능력과 민주주의와 함께

2014 민주주의 배움터 자료집

- 일 시 2014년 11월 27일(목) ~ 12월 18일(목), 총4강
- 장 소 민주화운동기념사업회 민주누리(교육장)
- 주 최  민주화운동기념사업회

□ 2014 민주주의 배움터 일정

강 좌	제 목	강 사
제1강 11월 27일(목)	왜 지금 공화주의인가?	조승래 (청주대학교 교수)
제2강 12월 4일(목)	공화주의의 형성과정과 핵심 사상	조승래 (청주대학교 교수)
제3강 12월 11일(목)	대한민국과 민주공화국	박찬승 (한양대학교 교수)
제4강 12월 18일(목)	민주주의와 공화주의의 균형을 위하여	김경희 (성신여자대학교 교수)

■ 차 례 ■

제1강	“왜 지금 공화주의인가?”	1
	조승래 (청주대학교 교수)	
제2강	“공화주의의 형성과정과 핵심 사상”	19
	조승래 (청주대학교 교수)	
제3강	“공화제 - 근대국가 건설운동의 등불”	41
	박찬승 (한양대학교 교수)	
제4강	“공화주의와 재봉건화”	61
	김경희 (성신여자대학교 교수)	

왜 지금 공화주의인가?

조 승 래

청주대학교 인문학부 교수

I. 공화국과 공화주의

공화국의 의미를 최초로 규정한 고대 로마 공화국의 철학자 키케로에 따르면 공화국은 공동의 이익이 구현되어야 하는 ‘공공의 것’(res publica)이다. 그는 그것을 또한 ‘인민의 것’(res populi)이라고도 규정했다. 그것은 국가는 공동의 이익을 구현하기 위해 어떤 법체계에 동의한 다수 인민의 결속체라는 뜻이다.¹⁾ 따라서 공화국에서 인간들은 공동의 일을 결정하는데 참여하는 시민(혹은 공민)으로서의 삶을 살아야 한다. 현대 이탈리아 역사가 프랑코 벤 튜리가 언명했듯이 공화주의는 이렇듯 특정한 국가체제가 아니라 특정한 삶의 방식을 규정하는 이념이다.²⁾

이렇게 볼 때 오늘날 사회 현실에 대해 공화주의 담론이 추구하는 것은 국가는 공동의 이익을 추구해야 하며 이를 위해 시민들은 공동의 일을 결정하는데 참여하는 시민정신을 고양해야 한다는 것이다. 공화국은 공동의 이익을 구현하기 위해 공동의 지배가 법치를 통해 실현되는 나라라고 할 수 있다. 이때 공동의 지배라는 것은 바로 공동체의 구성원들이 공공의 일에 대한 참여와 심의를 통해 공동의 결정을 내리는 것을 말한다. 또한 법치는 구성원들이 평등하게 참여한 과정에서 이성적 심의를 통해 제정된 성문법에 따라 지배하고 그 아래에서는 모두가 평등해야 한다는 것을 뜻한다. 따라서 공화국은 자신의 일보다 공동의 일을 더 우선시하는, 적어도 공동의 일이 중요하다고 보는, 인간들을 그 구성원으로 해야 한다. 그들의 정치적 사회적 연대가 곧 공화국인 것이다. 우리는 그들을 시민(혹은 공민)이라고 부른다. 이러한 생각은 인간을 ‘정치적 동물’(zoon politikon)로 규정한 아리스토텔레스의 인간관에 근거하고 있다. 즉 인간은 시민이 될 때 비로소 자기를 실현한다는 것이다.

공화주의에 대한 지성사적 연구를 이끈 포각에 의하면, 고대 그리스 이래 르네상스와 17

1) Marcus Tullius Cicero, *De Re Publica*, 김창성 옮김, 『국가론』(한길사, 2007), 130-131 쪽.

2) Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p.71.

세기 영국 혁명을 거쳐 18세기 미국 독립혁명에 이르기까지 서양의 공화주의자들의 주장의 핵심은, 인간의 인간다움은 자치 공동체의 평등한 일원으로서 공공의 일에 적극적으로 참여하는 덕을 발휘할 때 실현된다는 아리스토텔레스의 시(공)민 윤리였다고 강조한다.³⁾ 또한 포각에 의하면, 근대 부르주아의 ‘소유적 개인주의’가 재산의 무한정한 획득을 합리적인 것이라고 정당화한 반면, 공화주의자들은 재산의 기능을 시민적 독립을 보장하는 것에 한정시켰다. 시민적 평등을 위협하는 재산의 독과점은 바로 인간을 예종의 사슬로 묶는 것이며 이것은 공동체를 부패시킨다는 것이다. 따라서 전통적으로 공화주의자들은 가장 인간적인 공동체인 공화국은 농지법에 의해 재산의 균등한 분배가 실현된 곳이라고 규정했다.

포각은 이러한 의미에서 근대 영미 세계에서 가장 대표적인 공화주의자로 17세기 영국의 해링턴을 꼽았다. 해링턴은 로마 공화국의 역사를 통해 참여라는 덕과 농지법으로 구현되는 재산 균등의 원리가 공화국의 기초임을 역설했다. 그는 로마 공화국의 치명적인 위기를 ‘원로원과 인민 간의 끊임없는 적대감과 증오’에서 기인했다고 보았다.⁴⁾ 비참한 지경에 이른 인민들은 공화국의 두 기본 원리에 의지할 수밖에 없었다. 즉 공적 지배 과정에의 참여와 농지법을 통한 토지의 균등 분배가 그것이었다. 그러나 이 두 원리가 인민들에게 적용되는 방식이 명확하지 않고 부적절했기 때문에, 인민들은 그 원리들을 실현하기 위해서는 오직 투쟁 이외에 다른 선택을 할 수 없었다는 것이다.⁵⁾ 이러한 언명을 통해 해링턴이 의도한 것은 인민들의 평등한 참여와 분배에 대한 열망을 비난하려고 하는 것이 아니었다. 그것은 ‘불평등한 공화국’인 로마가 불가피하게 노정할 수밖에 없었던 체제적 흠결을 강조해서 보여주려는 것이었다.⁶⁾

II. 공화주의와 자유주의

지금 왜 공화주의인가? 이 물음에 대한 답은 그러한 흠결이 아직 극복되지 않았다는 판단에서부터 시작된다. 그리고 그러한 판단은 오늘날의 자유주의 헤게모니에 대한 도전이라고 할 수 있다. 주지하다시피 근대의 주인공이었던 부르주아 계급의 이데올로기는 바로 자유주의였다. 자유주의는 얼마나 위대한가? 봉건적 계서제(hierarchy)의 사슬을 끊고 모든 인간이

3) J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975): 광차섭 역, 『마키아벨리언 모멘트』(서울, 나남, 2011)

4) James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656) in J.G.A.Pocock, ed. *The Political Works of James Harrington* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 272.

5) *Ibid.*, p. 277.

6) *Ibid.*, p. 180.

자연권의 소유자로서 평등한 개인이라고 선언하지 않았는가? 자유주의는 인간은 본질적으로 사적 개인이라고 규정하면서 논의를 전개한다. 따라서 자유주의는 정치는 반드시 개인적 자유와 권리를 증진시키는 것이어야 한다고 단언한다. 즉 자유주의 체제의 시민은 외부의 권위가 요구하는 어떤 목적의 실현을 위한 봉사자가 아니라 스스로가 자신의 기쁨을 결정하고 실천할 수 있는 권위를 소유한 행위자이다. 또한 자유주의는 개인의 사적 이익 추구를 통한 재산 소유 행위를 정당화하는 소유적 개인주의였다. 벤담은 자신 있게 말한다. 공적 이익이 따로 존재하고 개인의 사적 이익에 앞서야 한다는 말은 빈 말이라고. 오로지 개인적 이익이야말로 진정한 이익이라고. 단지 그것들을 모아 놓은 것이 공적 이익일 뿐이라고 말이다.⁷⁾

이러한 자유주의의 이론적 기초는 바로 로크의 정치철학이었다. 그것은 사적인 것이 공적인 것에 대해 도덕적으로나 정치적으로나 우위에 있으며 공적 영역이라는 것도 단지 사적 개인들이 원할 때만 구성될 수 있다고 가르친다. 로크의 이러한 주장은 아리스토텔레스가 정형화시킨 고대적 공사구분의 원리를 전복시키는 것이었다. 주지하다시피 아리스토텔레스는 인간의 활동 영역을 공적 영역으로서 폴리스와 사적 영역으로서 가계로 구분하였다. 전자는 시민들이 공동선을 추구하면서 인간의 목적을 실현해 가는 본질적인 장인데 반해, 후자는 개인들이 단순히 먹고 사는 것을 해결하기 위한 수단의 장이라는 것이다. 그리하여 전자가 동등자들의 자유의 장이라면, 후자는 가장을 정점으로 하는 지배와 종속의 장이다. 아리스토텔레스는 당연히 공적 영역인 폴리스가 사적 영역인 가계에 우선한다고 보았다. 그러나 로크는 사적 영역이 자연권을 소유한 개인들이 자기소유권과 자기결정권을 행사하면서 자신의 행복과 안전을 추구하는 장이라면, 공적 영역은 그것을 더 안전하게 보장 받기 위해 개인들이 동의를 통해 만들어낸 장일뿐이라고 주장한다. 따라서 사적 영역은 공적 영역의 토대가 되며, 공적 영역의 기능은 개인들의 행복과 안전을 위한 것으로 제한될 수밖에 없다는 것이다.

이렇듯 자유주의는 폴리스가 개인에 선행한다는 아리스토텔레스의 명제에 대한 반명제라고 할 수 있다. 이를 자유주의 철학자 존 롤즈는 자아가 목적에 선행한다고 표현했다.⁸⁾ 이때 개인의 우선성은 개인의 권리를 존중하는 것으로 구체화된다. 그리하여 자유주의는 개인의 사적 자유에 특권적 지위를 부여한다. 즉 자유주의의 핵심은 개인주의로서 모든 사회적 제도, 규칙, 실천의 정당성은 그것이 개인의 사적 자유에 기여할 때 비로소 확보된다는 것이다. 따라서 자유주의자들은 공동체의 공동의 이익보다는 개인의 권리를 우선시했다. 그들은 서로 타인의 결정을 존중하면서 간섭하지 않는 개인들이 각자 알아서 자신의 이익을 추구하면 보이지 않는 손에 의해 상충하는 이해관계는 자동적으로 조절된다고 보았다. 그들은 공

7) Jeremy Bentham, *Theory of Legislation* (1871), p. 144.

8) Jon Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1971), p. 560.

동체의 이름으로, 이성적 명령이라는 미명 아래, 개인의 사적 이익의 추구를 간섭한다면 오히려 그것이 전제로 이르는 길을 닦는 것이라고 주장했다.

이러한 자유주의는 오늘날 소위 신자유주의로 이어졌다. 그 정신은 “애당초 사회(공동체) 같은 것은 없다. 오직 개인들과 그들의 가족이 있을 뿐이다”라는 전 영국 총리 대처 여사의 언명에서 극명하게 드러난다. 오로지 자기 책임 하에 남의 간섭을 받지 않고 자기 운명을 개척해 나가는 개인들만이 있을 뿐이라는 것이다. 이러한 신자유주의의 이론적 토대를 제공한 대표적인 지식인들이 바로 프리드리히 하이에크와 아이제이아 벌린이었다. 그들은 서구 지성사에 나타나는 자유의 관념을 적극적 자유와 소극적 자유로 나누고 오직 후자만이 진정한 자유라고 주장했다. 즉 공동체를 통한 자아실현이라는 적극적 자유는 개인의 사적 영역을 무시하는 전제적 수사일 뿐이고, 자유는 타인으로부터의 간섭과 방해의 부재 그 이상 그 이하도 아니라는 것이다.⁹⁾

그러나 인간의 복지를 위해 필요한 다른 여러 가지 조건을 생각해 볼 때 그러한 소극적 자유는 정당성을 상실할 수도 있다. 자신에게 의미 있는 목적을 추구할 능력을 충분히 갖추고 있다면 타인의 간섭으로부터 보호받는 개인적 자유는 중요하다. 그러나 개인적 자유가 만족스러운 삶을 영위하는데 필요한 모든 것은 아니다. 개인의 복지를 구성하는 중요한 요인들이 결핍되었을 때, 즉 주택, 건강, 교육, 여가, 소득 등이 결핍되었을 때, 타인의 간섭을 받지 않는다는 의미의 소극적 자유가 아무리 많은들 그것이 그러한 결핍들을 대체해 개인을 행복하게 하지는 않는다. 이렇게 본다면 자유주의가 집착하는 소극적 자유는 자유주의의 아킬레스건인 셈이다.

III. 오늘날의 공화주의 연구

공화주의가 서양의 사상사 학계와 정치 학계에서 논의된 지 이미 한 세대가 흘렀다. 지난 세기 70년대 후반부터 본격화된 이 논의는 자유주의의 문제점을 지적하고 그 대안을 찾는 데 초점을 맞추었다. 자유주의의 문제점이란 다름 아닌 개인주의의 폐해였다. 자유주의가 개인의 사적 권리에 대한 옹호에 집착한 나머지 사회 혹은 공동체가 담보해야 하는 공공성이 심각하게 훼손되자 이를 막기 위한 지적 작업의 일환으로 공화주의에 대한 연구가 등장하게 되었던 것이다. 지난 세기 이러한 공화주의 연구의 대미를 장식한 인물은 필립 페티트였다. 그는 1970-80년대를 풍미하던 존 포콕의 공화주의 연구의 맥을 이으면서도 한편으로는

9) Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, The University of Chicago Press, 1960), Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1969)

그것과는 다른 방식으로 공화주의를 규정함으로써 오늘날의 공화주의 연구와 담론의 중심에 자리 잡았다.¹⁰⁾

그는 포콕과 마찬가지로 서양 정치 사상에 19세기 이래 헤게모니를 장악하고 있는 자유주의와는 구별되는, 더 나가 민주주의의 구현에 자유주의보다 더 공헌할 수 있는, 공화주의라는 이념이 존재했다고 주장한다. 그리고 그 계보를 고대 그리스 로마의 고전적 지식인들에서부터 시작해 르네상스 시기의 마키아벨리를 거쳐 17세기 영국 혁명기의 밀턴, 해링턴, 시드니와 같은 의회파 지식인들과, 뒤를 이은 18세기 영국의 재야 반정부 지식인들과 미국 독립 혁명기의 제퍼슨과 같은 혁명가들에게 이어지는 것으로 설정한다.

이러한 공통점에도 불구하고 포콕이 공화주의의 핵심을 정치적 참여를 통한 인간의 자아 실현이라고 규정한 것과는 달리, 페티트는 그것을 자의적 지배와 간섭으로부터 벗어나는 자유의 구현이라고 단언한다. 포콕이 그 원형을 아리스토텔레스의 “정치적 동물”(zoon politikon)로서의 인간에 대한 논의에서 찾는다면, 페티트는 로마의 정치사상과 역사 서술 그리고 법에서 나타나는 자유인 대 노예의 구분에서 찾는다. 굳이 명칭을 붙인다면 포콕의 공화주의를 아테네적 공화주의라고 한다면, 페티트의 그것은 로마적 공화주의라고 할 수 있다.

이러한 페티트의 공화주의론은 그 동안 공화주의를 공동체주의와 혼동해 오던 인식의 오류를 극복하여 공화주의를 다원주의 사회에 적합한 정치적 이념으로 바꾸려고 하는 것이었다. 이러한 그의 노력은 공화주의를 개인보다는 전체를 우선시하는 전체주의의 변종으로 보려는 서양 주류 사회와 학계의 의심을 견어내면서도, 한편으로는 자유주의의 문제점을 비판하고 그 대안을 마련하기 위한 것이었다.

IV. 포콕과 페티트

페티트는 공화주의자들의 화두는 포콕이 말하는 덕이 아니라 자유의 본질은 무엇이며 그것은 어떻게 유지될 수 있을까하는 자유론의 문제였다고 주장한다. 그는 공화주의자들이 자유를 단순히 간섭의 부재가 아니라 자의적 권력 혹은 자의적 지배와 그 가능성의 부재로 규정하면서, 그러한 자유는 오직 공동의 동의를 얻어 제정된 법에 의해 지배되는 자유 국가 안에서만 가능하다고 단언했다고 주장한다. 페티트는 이러한 공화주의적 자유를 ‘지배의 부재’(non-domination)라고 규정하여 그것을 ‘간섭의 부재’(non-interference)로서 자유주의적 자유와 극명하게 대립시킴으로써 학계의 논의를 주도하고 있다.¹¹⁾

10) Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, 1997).

11) *Ibid.*, pp. 1-50.

또한 그는 공화주의적 자유가 일찍이 벌린이 규정했듯이 자아실현이라는 의미의 적극적 자유가 아니라고 강조하면서 그것을 적극적 자유라고 생각하는 포콕과는 분명한 선을 그었다.¹²⁾ 최근 이러한 포콕의 공화주의에 입각해 적극적 자유론으로서 공화주의 자유론을 설파한 지식인은 미국의 정치철학자 샌델이었다. 그는 자유주의의 자아론 대한 비판에 기초해 자유주의의 소극적 자유론을 비판한다. 그는 그린, 듀이, 아렌트처럼 인간을 본질적으로 공동체적 존재로 상정한다. 즉 자유주의가 말하는 것처럼 공동체로부터 독립된 개별적 자아란 존재하지 않는다는 것이다. 자아는 공동체적 관계의 산물이라는 것이다. 그리하여 개인이 자기의지대로 공동체를 선택하는 것이 아니라, 오히려 공동체가 자아를 형성시킨다는 것이다.¹³⁾

이러한 자아론에 입각해 자유주의의 자유론은 개인이 자신이 원하는 것을 선택할 수 있는가의 문제에 초점을 맞추고 있다고 샌델은 주장한다. 즉 그것은 개인의 사적인 선택에 관한 소극적 자유론이라는 것이다. 그러나 공화주의 자유론은 그 이상을 추구한다. 그것은 자치 행위에 자기 몫을 행사할 수 있느냐에 초점을 맞추는 적극적 개념이라는 것이다. 그것은 동료 시민들과 함께 공동선을 심의하고 정치 공동체의 운명을 결정하는데 일조할 때 비로소 자유롭다고 보는 것이다. 즉 자유는 곧 자치라는 것이다. 그는 토크빌을 인용하면서 미국의 읍민회의가 곧 자유의 산실이었다고 본다.¹⁴⁾

따라서 샌델은 자유롭기 위해서는 공공의 일에 대한 지식을 가져야 하고, 소속감이 뚜렷해야 하며, 부분보다는 전체에 관심을 두어야 하고, 사회적 약자들과 도덕적 유대감을 지녀야 한다고 주장한다. 즉 자치 행위에 대한 참여로서의 자유는 포콕이 말하는 시민적 덕을 요청한다는 것이다. 이렇게 볼 때 공화주의적 자유론은 우리가 어떻게 물어야 할지도 잊고 있었던 문제들을 제기할 것을 요청한다고 샌델은 주장한다. 과연 우리의 경제 체제는 우리의 자치로서의 자유에 호의적으로 구성되어 있는가? 어떻게 정치적 담론들은 도덕적 문제들을 회피하지 않고 공적 영역으로 끌어올 수 있을까?¹⁵⁾

그에 의하면 자유주의 자유론에 의하면 민주주의는 단순히 인민들이 선택하고 원하는 것을 줄 수 있는가의 문제라고 본다. 그러나 자치로서의 자유를 주장하는 공화주의 자유론이 실현되면 시민들은 자신들의 선택과 욕구에 대해 성찰할 기회를 갖고 때로는 공동선을 위해 그것을 희생하기도 할 것이라고 주장한다.¹⁶⁾ 샌델은 여러 저술을 통해 이러한 공화주의 정

12) Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" in *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969), pp. 118-172; J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment* (Princeton, 1993 orig. 1975), pp. 553-583.

13) Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96.

14) Sandel, *Democracy's Discontent, America in Search of Public Philosophy* (Cambridge, Mass. 1996), p. 27.

15) *Ibid.*, pp. 4-7.

신이 자유주의의 헤게모니 장악으로 미국에서 어떻게 시들어져 갔는지를 역사적으로 보여 주면서 다시 그 정신을 부활시켜야 한다고 역설하고 있다.

이렇듯 덕을 강조하는 포콕의 공화주의에 대한 비판은 일찍부터 있어 왔다. 참여라는 정치적 행위를 통해서만 인간은 자기를 실현할 수 있다는 생각, 개인적 선을 초월해 공동선이 존재한다는 믿음과 같은 공화주의의 핵심적 요소들은 오늘날 현대 사회와는 맞지 않는다는 것이다. 오늘날 누가 우리 모두가 공통적으로 추구해야 하는 공동선이 존재하며 정치적 참여를 통해서만 인간이 인간다워진다고 생각하느냐는 것이다. 만일 그렇게 생각하는 사람들이 있다면, 그것은 환상이거나 전제적 발상일 뿐이라는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 주장의 연장선 위에서 페티트도 포콕의 생각과는 달리 공화주의자들이 자유를 논할 때 그것을 곧 정치적 참여를 통한 자아실현과 동일시하지 않았다고 단언한다. 공화주의자들은 정치적 참여는 단지 자유를 누리기 위한 수단일 뿐이라고 생각했다는 것이다. 페티트의 공화주의론은 공화주의를 현대의 다원주의적 민주주의의 요구에 적용될 수 있도록 한 것이다.¹⁸⁾ 즉 그것은 아리스토텔레스적 인 목적론적 공화주의에서 도구론적 공화주의로 공화주의의 성격을 바꾸는 것이다.¹⁹⁾

그는 이러한 관점에서 샌텔을 비판한다. 샌텔이 자유주의를 몰가치적 중립주의라고 비판하는 것은 옳지만 그렇다고 해서 정치적 참여를 통한 자아실현만이 유일한 가치는 아니라는 것이다. 페티트는 대신 가치를 공유하는 중립주의를 내세운다. 즉 그가 공화주의의 기본 원리라고 주장하는 ‘지배의 부재’로서 자유를 공동체 구성원들이 공유하는 포괄적 원리로 삼고, 구성원들의 삶의 목적은 각자 알아서 추구하면 된다는 것이다. 그렇지 않으면 공화주의는 도덕주의자들의 열정적 훈시로 변할 수 있다는 것이다. 만일 모든 구성원들이 추구해야 할 공동선 하나를 설정한다면 그것은 모든 삶의 국면에 적용되어야 하지만, 구성원들이 어떤 가치를 추구하던지 간에 ‘지배의 부재’로서의 자유를 집단적, 정치적 행위의 기초로서 설정해 놓으면 누구든지 그것에 의해 보호받을 수 있다는 것이다. 예를 들어 동성애와 낙태를 둘러싼 논쟁의 경우, 샌텔은 자유주의 국가가 가치중립성의 원리에 의해 개인들의 판단에만 맡기는 것을 비판하고 있지만 그것이 참여를 통한 자치의 실현이라는 원리에 의해 해결될 수는 없다고 페티트는 비판한다. 즉 이 문제는 덕을 강조하는 대신 ‘지배의 부재’로서의 자유라는 원리를 수립할 때, 그리하여 소수자들과 약자들이 자의적인 지배를 당하지 않을 때 비로소 해결된다는 것이다. 따라서 그는 그 원리를 분파적 세력의 반대에 맞서 제도화하는 것이 중

16) Sandel, *Public Philosophy*, (Cambridge, Mass. 2006), p. 79.

17) Richard H. Fallon, Jr., “What is Republicanism and is it Worth Reviving?” *Harvard Law Review*, 52 (1989), pp. 1698-1699.

18) Melvin L. Rogers, “Republican Confusion and Liberal Clarification”, *Philosophy and Social Criticism*, v.34 n.7 (2008), p. 800.

19) Shelly Burt, “The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal”, *American Political Science Review* 87 (1993), p. 360.

요하다고 강조한다.²⁰⁾

V. 공화주의 자유론: ‘지배의 부재’로서 자유

페티트의 자유론의 핵심은 그와 같이 공화주의의 본질이 덕이 아니라 자유에 대한 논의였다고 주장하는 스키너의 자유론과 비교하면 좀 더 명확하게 드러난다.²¹⁾ 스키너는 자유를 지배의 부재와 함께 간섭의 부재도 포함하는 것이라고 보지만, 자신은 단지 지배의 부재로만 볼 뿐이라는 것이다. 즉 스키너는 간섭의 부재가 자유의 필요조건이지만 충분조건은 아니라고 보는 반면, 페티트는 그것이 필요조건도 충분조건도 모두 아니라고 단정한다. 그는 공화주의 자유론의 핵심은 간섭의 부재 여부가 아니라 오로지 지배의 부재 여부일 뿐이라고 단언한다. 간섭 받는다고 해서 언제나 자유가 침해당한다고 보아서도 안 되고, 또한 오직 간섭만이 자유를 침해한다고 보아서도 안 된다는 것이다. 예를 들어 민주주의적 원칙에 의해 정당하게 제정된 법에 의해 간섭받는 것이 자유를 침해하는 것도 아니고, 언제든지 마음만 먹으면 자의적으로 간섭할 수 있는 역량을 지니고 있는 지배자 혹은 지배 집단이 피지배자들에게 온정과 자비를 베풀어 간섭하거나 강압적으로 대하지 않는다고 해서 그들이 자유로운 것은 아니라는 것이다.²²⁾

그는 공화주의자들이 역사의 무대에서 주장하고 실현하려고 했던 자유는 바로 이러한 지배의 부재로서 자유였다고 주장한다. 이 때 지배는 자의적 간섭을 할 수 있는 역량을 지니고 있는 것을 말한다. 그는 다시 한 번 공화주의적 자유가 벌린이 말하는 적극적 자유가 아니라고 말한다. 왜냐하면 공화주의자들은 자유롭기 위해서는 자신이 자신의 지배자가 되어야 한다는 것이 아니라 남이 내 지배자가 되어서는 안 된다고 주장했기 때문이다. 그리고 그들은 남이 내 지배자가 되지 못하도록 어떤 체제와 제도를 갖추는 데 참여하는 것 그 자체가 자유라고 보지는 않았다는 것이다. 그것은 어디까지나 자유를 누릴 수 있는 수단일 뿐이다.

이러한 관점에서 그는 그러한 체제와 제도를 수립하는 데 적극적으로 참여하여 자신이 그 입법 과정에 참여한 공동체의 법에 의해서만 지배받을 때, 그리하여 스스로가 자신의 주인이 될 때 인간은 비로소 자유롭다는 루소 식의 자유론을 배격한다. 페티트는 그러한 성격의 자유론을 공화주의 자유론이 아니라 공동체주의 자유론이라고 구별한다. 그는 이러한 공동체주의가 공화주의가 아니라고 강변하면서 공동체주의 철학자인 알라스테어 맥킨타이어와 마이클 샌들의 예를 들어 그들의 주장은 도덕의 과잉을 초래할 뿐이라고 비판한다. 즉 덕과

20) Pettit, "Reworking Sandel's Republicanism", *Journal of Philosophy*, 95, 2 (1998), pp. 73-96.

21) 스키너의 자유론에 대해서는 Quentine Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998),

22) Philip Pettit, "Keeping Republican Freedom Simple, On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory*, 30, 3 (2002), pp. 339-356.

자유를 동일시해서는 안 된다는 것이다.²³⁾

그는 오히려 소위 공동체주의자들이 자유주의 사상가로 분류하는 로크의 자유에 대한 규정을 공화주의적 자유론의 대표적인 예라고 제시한다. 로크는 ‘자유는 누구나 자신이 원하는 것을 할 수 있는 것이 아니라 다른 사람의 변덕스럽고, 불분명하고, 알 수 없는 자의적 의지에 예속되지 않는 것’이라고 규정했다는 것이다. 그는 로크가 비록 공화주의와는 거리를 두고 있었지만 자유에 대한 생각에서 만큼은 그 전통에 충실했다고 평가한다.²⁴⁾ 이러한 그의 언급은 벌린과 하이에크와 같은 자유주의자들이 공화주의를 20세기의 전체주의와 연결시키려는 의심을 불식시키기 위한 작업의 일환이라고 할 수 있다. 그러나 한편으로는 이러한 페티트의 태도가 공화주의와 자유주의의 차이점을 불분명하게 만드는 것이라는 비판이 제기되고 있다.²⁵⁾

이에 대해 페티트는 자신의 공화주의 자유론은 사회 민주적 기획의 일환이라고 맞선다. 즉 자신은 자유를 간섭의 부재가 아니라 지배의 부재로 규정함으로써, 국가와 사회의 정당한 민주적 입법을 통한 간섭마저도 자유의 이름으로 배격하려는 자유주의자들의 헤게모니에 도전했다는 것이다. 그는 자유주의자들은 간섭만이, 그리고 간섭은 언제나 자유를 침해한다는 주장을 공화주의자들이 어떻게 배격하고 자유주의자들은 어떻게 옹호했는지를 역사적으로 추적한다. 17세기 공화주의자인 해링턴은 인민의 의지에 일치하고 그들을 타인의 자의적 지배로부터 보호하기 위한 것이라면 그 어떤 간섭도 자유를 침해하지 않는다고 주장함으로써 잉글랜드 혁명을 정당화하였다. 18세기 공화주의자인 프라이스는 간섭만이 자유를 침해하는 것이 아니라 종속적 지위에 처해 있으면 간섭을 받지 않아도 자유롭지 못하다고 주장하면서 아메리카 식민지인들의 영국에 대한 저항을 옹호하였다. 노예는 아무리 인자한 주인을 만나도 자유를 누릴 수 없다는 것이다. 18세기 공화주의 법학자인 블랙스톤은 로크가 이미 언급했듯이 이렇게 제정된 법은 자유를 억압하는 것이 아니라 오히려 그것을 견고하게 하고 확장하는 것이라고 못 박았다.

이러한 주장은 자의적 지배를 행사하거나 행사할 수 있는 가능성이 존재하는 나라에서는 그 누구도 자유로울 수 없다는 명제로 귀결된다. 즉 자유 국가에서만 인간은 자유로울 수

23) Philip Pettit, “Liberal/Communitarian : MacIntyre's Mesmeric Dichotomy”, in John Horton and Susan Mendus, ed. *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge, 1994), pp. 176-204; “Reworking Sandel's Republicanism”, *Journal of Philosophy*, 95, 2 (1998), pp.73-96.

24) Philip Pettit and Frank Lovett, “Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program”, *Annual Review of Political Science*, 12 (2009), p. 15.

25) 대표적으로 마이클 샌더스는 페티트의 공화주의를 ‘길들여진’(tame) 공화주의라고 비꼬면서 그것으로는 자유주의 사회의 모순을 극복할 수 없다고 비판한다. Michael Sandel, “Reply to Critics” in Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr., ed. *Debating Democracy's Discontent, Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford, 1998), pp. 325-327.

있다는 것이다. 잉글랜드 혁명과 아메리카 혁명은 단지 간섭에서 벗어나기 위해서가 아니라 자유 국가를 만들어 그 안에서 자유롭기 위해 인민들이 일으킨 것이다. 그러나 자유주의의 원조 격에 해당하는 홉스, 벤담, 린드, 펠리와 같은 사상가, 법학자들은 잉글랜드 혁명과 아메리카 혁명의 이와 같은 대의를 부정하면서 자유란 간섭의 부재일뿐이요, 법도 그 어떤 행위들을 못 하게 하는 것이기 때문에 인간을 자유롭게 하는 것은 아니라고 주장했다. 따라서 인간은 소위 민주 국가, 자유 국가에서 살던 전제 정부 아래에서 살던 법이 금지하지 않는 것만큼만 자유롭다는 데서 매한가지라고 주장한다. 페티트에 의하면, ‘자유주의는 타인들을 지배할 수 있는 권력을 지니고 있는 인간들이 그 권력을 행사하지 않는 한, 그리고 그렇게 할 성향을 지니고 있지 않는 한 그러한 권력을 지니고 있다는 것 자체가 억압적인 것이 아니라고 가정한다.’ ‘권력에 대한 이러한 상대적 무관심’으로 인해 자유주의자들은 지배에 근거한 ‘관계에 관대하다.’²⁶⁾ 또한 자유주의자들은 빈곤을 해소하는 일, 안전을 제공하는 일에 대한 관심은 자유에 대한 관심과는 특별히 관계가 없다고 본다. 그것은 ‘평등, 혹은 복지, 혹은 공리성’과 같은 가치와 관련이 있을 뿐이다. 그러나 ‘지배의 부재로서 자유’는 여러 가치들 가운데 하나가 아니라 다른 가치들이 거기서부터 나오는 ‘최고의 정치적 가치’라고 페티트는 주장한다.²⁷⁾

VI. 공동체 원리로서 ‘지배의 부재’

이러한 논의를 통해 페티트는 왜 지배의 부재로서 공화주의 자유론이 오늘날 더 중요한 것인지 역설한다. 그는 노동자와 여성과 같은 사회적 약자들을 예로 들면서 설명한다. 그들에게 중요한 것은 간섭의 부재가 아니라 지배의 부재라는 것이다. 고용주나 남성 배우자들의 자비에 의해 그들은 간섭받지 않을 수도 있지만, 그렇게 얻어진 별런 식의 소극적 자유는 언제라도 회수당할 수 있는 것에 불과하다. 그들의 자유는 그들이 자유인의 지위를 구가할 때 비로소 가능하다. 이를 위해서는 국가와 사회는 정당한 입법 행위 등을 통해서 제도를 만듦으로써 자의적 지배 행위에 간섭할 수 있어야 하는 것이다. 그는 자유주의가 간섭의 부재만을 자유로 규정하는 이유는 바로 이러한 사회적 약자들의 도전을 피해 가기 위한 것이었다고 폭로한다. 그리고 자본주의의 발달로 이러한 자유주의 자유론이 헤게모니를 장악할 수 있었다는 것이다. 따라서 오늘날 자유주의 사회의 모순을 극복하기 위해서는 간섭의 부재를 자유의 충분조건은 물론 필요조건으로도 간주해서는 안 된다는 것이 그의 지론이다.

26) Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, 1997), p. 9.

27) *Ibid.*, pp. 80-81.

그는 이러한 관점에서 ‘지배의 부재’가 그동안 제기되어 왔던 대항 담론들의 기저에 깔려 있는 원리라고 주장한다. 즉 사회주의, 페미니즘, 환경주의, 다문화주의 등은 ‘지배의 부재’라는 원리를 전제하지 않고서는 작동될 수 없다는 것이다. 그는 이러한 주장의 밑바탕에는 ‘지배의 부재’가 공동체주의적 이상이라는 사실이 깔려 있다고 주장한다. 즉 그것은 자유가 개인적인 문제가 아니라 공동체적 문제라는 것이다. 예를 들어 한 노동자 개인이 자애로운 고용주의 자의적 간섭을 받지 않는다고 해서 그 노동자가 자유롭다고 볼 수 없다는 것이다. 그 노동자가 속한 계급 전체가 사회적으로 지배당하지 않을 때 비로소 그 노동자도 진정 자유로울 수 있다는 것이다. 만일 그렇지 않다면 자애로운 고용주 대신 무자비한 고용주가 들어섰을 때 그 노동자는 자유를 잃어버리기 때문이다. 여성의 경우도 마찬가지이다. 부인에게 잘 대해 주는 남편을 만난 한 여성이 그렇다고 해서 자유로울 수는 없다. 그 사회에서 여성이라는 집단 전체가 남성의 자의적 지배를 받지 않는 법적 제도적 장치가 되어 있을 때 비로소 그 여성도 진정 자유로운 것이다.²⁸⁾

그리하여 페티트는 ‘지배의 부재’로서 자유를 도시의 자유이지 황야의 자유가 아니라고 말한다. 즉 그것은 사회 구성원 모두가 함께 누리고 지켜나가야 할 사회적 선이자 공동선이라는 것이다. 따라서 그것은 원자론적 개인주의적 기획이 아닌 공동체적인 평등주의적 기획으로 달성될 수 있다고 그는 강조한다. 그 사회, 그 공동체, 그 집단의 자유가 개인의 자유의 기반이기 때문이다. 17세기에 이미 해링턴이 피렌체인들의 자유는 곧 피렌체의 자유가 존재하기 때문에 가능하다고 언급했듯이, 원자적 개인이 단지 타인으로부터 간섭받지 않을 때 자유로운 것이 아니라 그 개인이 속해 있는 집단에 ‘지배의 부재’로서 자유라는 원리가 수립되어 있을 때 비로소 그 개인도 자유로운 것이다. 페티트는 이것이 프랑스 혁명의 지도자들이 신봉한 자유의 관념이라고 주장한다. 그것은 공동체적 이상이었기 때문에 공동체 내에서 정의와 연대가 가능하지 않으면 불가능한 자유였다는 것이다. 불의가 횡행하고 개인들이 서로 각자의 이익만 추구하는데 혈안이 된 사회에서 내가 남의 간섭을 받지 않는다고 해서 자유롭다고 말하는 것은 어불성설이라는 것이다.²⁹⁾

VII. 급진적 원리로서 ‘지배의 부재’

이러한 맥락에서 페티트는 먼저 환경주의에서 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리가 어떻게 작동되는지를 논한다.³⁰⁾ 그는 공화주의가 다른 정치 이념들과 마찬가지로 인간중심적 담론

28) *Ibid.*, pp. 120-123.

29) *Ibid.*, pp. 124-126.

임을 인정한다. 그러나 공화주의의 언어가 각별히 다른 종들과 생태계에 대한 환경적 관심에 어떻게 유효한지를 밝힌다. 인간은 다른 종들과 함께 생태계 안에서 살고 있고 바로 그것이 우리의 정체성을 담보한다. 그 안에서 우리는 사회적으로나 자연적으로 고립된 섬이 아니다. 우리 인간과 이러한 환경과의 연계를 고려할 때 어떤 한 개인이 그것을 해치면 곧 우리 전체를 해치는 것이 된다. 그것은 우리의 집단적 생존의 기회와 개인의 건강 그리고 다른 종들과의 공생을 해치는 것이다. 또한 그것은 우리 세대에 직접 영향을 미치지 않는다고 해도 우리 인류 공동체의 미래 세대 시민들을 해치는 것이다. 우리는 이렇듯 환경적 위협에 집단적으로 노출되어 있는 것이다. 그리고 그것은 바로 우리가 두려워 할 ‘지배의 부재’로서의 자유에 입각한 우리의 선택을 자의적으로 방해하는 것이다. 환경을 위협할 수 있는 개인이나 집단이 직접적으로 우리를 간섭하거나 위협하지 않는다고 해서 문제가 없는 것이 아니다. 그러한 능력을 보유한 개인이나 집단이 존재한다는 것 자체가 그들이 우리를 이렇듯 자의적으로 지배할 수 있고 우리는 그들의 자비에 의존할 수밖에 없는 처지로 내몰린다는 것을 의미한다. 따라서 그는 ‘지배의 부재’라는 공화주의적 원리에 기초한 국가라면 환경주의를 옹호하지 않으면 안 된다고 주장한다.

다음으로 그는 페미니즘이 어떻게 공화주의적 원리에 기초해 있는지를 밝힌다.³⁰⁾ 그는 17세기 잉글랜드의 여권론자인 메리 아스텔(Mary Astell)의 언명을 그 시초라고 보고 논의를 시작한다. 그녀는 “인간은 자유인으로 태어났다고 하는데, 어째서 여성들은 노예로 태어났다는 말인가?”라는 도발적인 질문을 던진 후 여성은 남성의 변덕스럽고 불확실한 자의적 의지에 종속되어 있으니 노예와 다를 바가 없다고 분노한다. 그러면서 자유의 본질이 그것에 따라 사는 항시적 규칙을 가지는 것이 아니냐고 반문한다. 페티트는 바로 이것이 18세기 메리 울스턴크래프트와 19세기 밀을 이어 오늘날의 페미니즘에서도 공통적으로 나타나는 핵심적 요소라고 단정한다. 그 어떤 종류의 페미니즘도 남성의 체계적인 여성에 대한 지배를 근본적인 문제로 제기한다는 것이다. 즉 그는 남성으로부터 간섭받기 때문이 아니라 지배받고 있기 때문에 여성들이 자유롭지 않다는 것이 페미니즘의 핵심적 명제라고 단언한다. 여성들이 페미니즘을 통해 추구하는 것은 간섭의 부재가 아니라 지배의 부재라는 것이다. 물론 공화주의와 페미니즘의 연관성을 의심하거나 부정하는 주장도 있다. 그런데 그것은 전통적으로 공화주의를 단지 민주적 참여 행위와 공적 행동주의라는 남성중심주의적 시각으로만 보아왔기 때문에 생긴 오해라고 그는 일축한다. 공화주의의 핵심은 ‘지배의 부재’로서 자유이기 때문에 그것은 결코 젠더적으로 오염될 수 없는 것이라고 그는 강변한다. 오늘날 가정과 직장 그리고 사회 전반에서 야기되는 여성 문제는 공화주의의 ‘지배의 부재’라는 원리로 접근해야

30) *Ibid.*, pp. 135-138.

31) *Ibid.*, pp. 138-140.

할 문제라는 것이다.

페티트는 사회주의도 역사적으로 볼 때 페미니즘과 마찬가지로 처음부터 자유인 대 노예라는 수사로 그 입장을 개진했다고 주장한다.³²⁾ 주지하다시피 마르크스는 임노동을 임금 노예제로 단정했다. 즉 임노동자들은 고용주의 자비와 선의에 의존해 살아가면서 개인적으로나 집단적으로나 고용주에게 존경과 복종을 강요당했다는 것이다. 그렇지 않으면 고용주들은 블랙리스트를 만들고, 그 리스트에 오른 노동자들은 해고당할 수밖에 없고, 그것은 곧 빈곤으로의 전락을 의미했기 때문에 노동자들은 개인적으로 고용주들로부터 간섭받지 않아도 자의적인 지배를 받는 노예에 불과했다는 것이다. 물론 고전적 자유주의자들이 주장하듯이 고용주들은 그들의 경제적 합리성에 입각해 노동자들에게 온화한 태도를 취하기도 했다. 고용주들은 경제적 이익을 고려해 노동자들이 비록 저항할 수 없다는 사실을 알면서도 그들을 학대하거나 고용과 해고를 변덕스럽게 행하지는 않았다. 그러나 분명히 알아야 할 것은 사회주의는 고용주들이 언제라도 그렇게 할 수 있는 능력을 갖고 있었기 때문에 그들을 노예주로 보고 임금 노예제를 반대한 것이지, 고용주들이 노동자들을 간섭하고 위해를 가했기 때문이 아니라는 사실이라고 그는 강조한다.

여기서 페티트는 자유주의와 공화주의의 차이점을 분명히 한다. 자유주의는 고용이 당사자 간의 자유계약에 의해 이루어졌기 때문에 그 계약에 의해 고용주들이 피고용인을 해고하는 것은 정당하다고 본다. 특히 자유지상주의는 그 해고가 정당한 이유에서든 더 나가 아무런 이유가 없던 또 더 나가 도덕적으로 악한 이유에서든 계약에 따른 것이면 문제 될 것이 없다고 본다. 그러나 사회주의의 기저에 깔려 있는 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리는 고용계약 자체가 지배할 수 있는 자와 지배당할 수밖에 없는 자 사이의 노예 계약이라고 본다. 따라서 ‘지배의 부재’의 원리는 노동자들의 파업과 같은 집단행동을 지배에서 벗어나려는 정당한 행위라고 간주하는 반면, 간섭의 부재를 원리로 삼는 자유주의는 그것을 정당한 계약에 대한 간섭 행위로서 고용주의 자유를 침해하는 것으로 본다. 그러면서 자유 계약을 철칙이라고 주장한다. 그 계약을 맺을 때 고용주들이 물리적으로 강요하지도 않았고 조작하지도 않았다면 노동자들의 집단행동은 분명히 자유 불법적이고 부당한 것이라고 매도한다. 그러나 노동자들이 애초부터 처해 있는 불리한 처지를 생각하면 자유계약은 결코 자유로운 계약이 아니며 그 상황에서 어쩔 수 없이 계약의 당사자가 된 노동자들이 유일하게 저항할 수 있는 길은 집단행동뿐이라는 것이 ‘지배의 부재’의 원리에 입각한 사회주의의 입장이었다고 페티트는 옹호한다. 그는 이러한 공화주의 정신이 19세기 영국의 차티스트 운동에서부터 미국의 자유노동 운동에 이르기까지 면면히 민중들의 저항의 전통으로 이어져 왔다고 주장한다.³³⁾

32) *Ibid.*, pp. 140-141.

33) *Ibid.*, pp. 142-143.

그는 이렇게 볼 때 사회주의는 산업사회에서 태어난 고전적 공화주의의 후손이라고 단정한다.³⁴⁾

페티트는 이어서 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리가 어떻게 오늘날의 다문화주의에 적용될 수 있는지를 조심스럽게 타진한다.³⁵⁾ 그러나 그 원리가 여성과 노동자를 위해 적용되었듯이 과연 주류 문화 바깥에 존재하는 인종적 소수자, 이민 집단을 위해서도 적용될 수 있는지는 간단한 문제가 아니다. 왜냐하면 페미니즘과 사회주의의 경우 ‘지배의 부재’의 원리가 그 이념들 안에서 어떻게 작동하였는지를 역사의 기록을 통해 알 수 있지만 다문화주의의 경우 그렇지 않기 때문이다. 다문화주의의 주된 불만은 근대 국가는 일반적으로 하나의 주류 문화를 전제로 구성되었다는 것이다. 따라서 다문화주의는 근대 국가가 과연 주류 문화에 속해 있는 다수의 이익과 소수 문화 집단의 이익을 평등하게 보장해 줄 수 있는 원리와 제도를 창출할 수 있는지를 의심한다. 여기서 페티트는 만약 근대 국가가 ‘지배의 부재’로서 자유의 증진을 지향한다면 소수 문화 집단의 요구를 돌보아야 할 이유와 능력을 지니게 된다고 주장한다.

그는 앞서 말했듯이 ‘지배의 부재’로서 자유가 공동체주의적 이상임을 상기시킨다. 즉 어떤 집단이나 계급의 구성원이 누려야 할 자유는 그 개인의 자유가 아니라 그가 속한 집단이나 계급이 공동으로 누려야 할 자유라는 것이다. 따라서 한 개인이 단지 소수 문화 집단의 구성원이라는 이유만으로 지배당할 수 있는 위험성에 노출되는 상황이라면 그것은 한 개인의 문제가 아니라 그 문화 집단 구성원들의 공동의 문제라는 것이다. 그리하여 그 구성원들은 그 문화 집단의 일반적인 요구를 분명히 할 필요가 있다. 또한 주류 문화에 속해 있는 구성원들은 소수 문화 집단이 공동의 공화주의적 선인 ‘지배의 부재’를-즉 시민권이라는 공동선을-함께 누리기 위해서는 그 소수 집단의 특별한 처지 때문에 좀 더 많은 관심과 지원이 필요하다는 것을 부인해서는 안 된다. 그것은 같은 주류 문화에 속한 구성원들 가운데 오지의 주민들의 삶의 질을 제고하기 위해 도시의 주민 보다 일인 당 더 큰 비용을 투입해 배려하는 것과 마찬가지이다. 페티트는 여기서 매우 급진적인 방안을 제시하면서 그것이 비록 급진적인 것이기는 해도 공화주의적 이상에 전적으로 일치한다고 주장한다. 그것은 바로 주류 문화 집단의 대표자들이 소수 집단의 지금까지의 상실감을 인정하고 과거의 지배에 대한 보상을 어떤 형식으로 할 것인지를 적극적으로 고려해야 한다는 것이다. 그는 그 방안의 하나로 소수 문화 집단에게 주류 집단에 부과되는 의무를 면제해 준다든지 더 나가서 소수 문화 집단이 그들의 영역 내에서 제한적인 관할권을 행사하여 그들의 일을 그들의 집단적인 방식으로 처리할 수 있도록 하자고 제안한다. 이것이 바로 근대 국가 내의 소수 문화 집단

34) José Luis Martí and Philip Pettit, *A Political Philosophy in Public Life, Civic Republicanism in Zapareto's Spain* (Princeton, 2010), p. 47.

35) Philip Pettit, *Republicanism*, pp. 143-146.

의 구성원들이 ‘지배의 부재’로서 자유라는 공화주의적 공동선을 확실하게 누릴 수 있는 방법이라는 것이다.

VIII. ‘포괄적 공화국’을 향하여: ‘지배의 부재’를 통한 재분배

페티트는 공화주의의 이러한 ‘지배의 부재’의 원리가 여전히 전통적 엘리트들이 지배하던 시기에는 주류 자유주의 사상가들이 받아들이기 힘든 것이었다고 판단한다. 그들은 결코 하인들과 여성들이 남성들과 주인들처럼 해방된 국가를 상상할 수도 없었다는 것이다. 그러나 오늘날에는 이 원리가 결코 실현 불가능한 것이 아니라고 그는 단언한다. 지난 한 두 세기 동안 역사의 극적인 변화가 시민사회가 국가에게 그것을 요구하는 것이 정당한 것으로 인식되는 시대로 우리를 이끌어 왔다는 것이다. 이제 최소주의 국가를 극복하고 ‘지배의 부재’로서 자유를 일반적으로 증진시키는 것이 국가의 역할이 된 시대에 공화주의는 다시 부활해야 하고 그렇게 할 수 있다고 그는 주장한다. 그는 이러한 국가를 ‘포괄적 공화국’(inclusive republic)이라고 부르면서 그러한 공화국은 자유를 단지 간섭의 부재가 아니라 평등과 공동체에 기초한 ‘지배의 부재’로 설정함으로써 민주주의를 더욱 더 공고히 할 수 있다고 옹호한다. 그러면서 그는 그 한 예로 오늘날 초미의 관심사가 된 양극화 해소를 위한 재분배의 문제에 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리가 그 이론적 기초가 될 수 있다고 역설한다.³⁶⁾

그는 먼저 왜 간섭의 부재만을 자유로 보는 자유주의가 재분배의 문제에 효과적으로 대처할 수 없는지를 검토한다. 간섭의 부재로서 자유가 구성원들에게 최대한 평등하게 보장된다고 해도 그것은 결코 삶의 다른 영역에서의 불평등을 해소할 수 없다는 것이 그의 지론이다. 재분배의 문제가 제기되면 자유주의는 우선 그것이 국가가 개인의 삶에 얼마나 많이 간섭하는 것인지, 그리고 그러한 간섭이 국가 이외의 다른 당사자가 간섭할 수 있는 개연성을 얼마나 줄일 수 있는지를 묻는다. 첫 번째 문제의 답은 재분배는 어쨌든 국가가 개인의 삶에 간섭하는 행위라는 것이다. 과세를 통한 기본적인 재분배도 따지고 보면 세금을 내는 개인들이 그 돈을 다른 데 쓸 수 있는 기회를 박탈하는 것이다. 뿐만 아니라 재분배는 국가의 감독을 필요로 하는데 그것은 개인의 삶에 대한 간섭의 새로운 개연성을 높일 뿐이다. 그것이 옳은 것이라고 하려면 두 번째 문제의 답이 긍정적이라는 것을 증명해야 한다. 그러나 그것은 쉬운 일이 아니다. 왜냐 하면 반대자들은 늘 좀 더 많이 가진, 좀 더 사회적으로 유리한 위치에 있는 개인들이 과연 그렇게 사악해서, 좀 덜 가지고 불리한 위치에 있는 사람

36) Philip Pettit, “The Republican Ideal of Freedom” in David Miller, ed. *The Liberty Reader* (Boulder, 2006), pp. 233-234.

들에게 위해를 가하고 있다고 생각해야 하느냐고 반문한다. 예를 들어 고용주들이 노동자들에게 자의적으로 간섭할 수 있다고 하는데, 그것을 좀 더 좋은 생산적인 관계를 맺기 위해 애쓰는 것으로 왜 볼 수 없느냐는 것이다. 따라서 간섭의 부재를 사회적 행위의 척도로 삼는 자유주의는 재분배 혹은 분배 정의를 절실하게 느끼지 못 한다고 그는 주장한다. 따라서 간섭의 부재로서 자유를 최대한 보장하려는 자유주의 체제는 필연적으로 삶의 다른 국면에서 엄청난 불평등을 허용하는 체제가 될 수밖에 없다고 그는 비판한다.³⁷⁾

이에 반해 ‘지배의 부재’를 원리로 삼는 공화주의는 재분배의 문제를 자유의 침해라는 측면에서 보지 않는다. 페티트는 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리는 국가와 개인 간에도 적용된다고 본다. 즉 자의적 간섭을 할 수 있는 잠재적 능력을 국가도 가지고 있기 때문에 공화주의는 국가의 간섭이 시민의 이익에 부합하지 않을 경우를 대비해 그 간섭이 엄격히 시민들의 참여로 제정된 법의 지배 안에서 시행되도록 제도적 장치를 마련한다는 것이다. 따라서 이러한 기제 안에서 작동되는 재분배라는 간섭은 결코 자의적 간섭으로서 지배 행위가 아니라고 그는 강조한다. 물론 재분배가 구성원들의 선택을 제한하는 측면이 있는 것은 분명하지만, 그것이 사회적 약자와 소외 계층이 ‘지배의 부재’로서 자유를 타협의 대상으로 받아들여야 하는 상황을 개선할 수 있는 것이라면 구성원들의 선택의 기회를 제한할 만한 충분한 값어치가 있는 것이라고 그는 주장한다.³⁸⁾

그는 재분배의 본질은 사회적 강자들의 잠재적 지배능력을 감소시키는 것이라고 본다. 예를 들어 고용주들은 취업이 어렵고 해고 가능성이 높아지는 상황에서 언제라도 그들이 마음만 먹으면 서로 동의한 계약을 파기 혹은 자신들이 유리한 방향으로 바꿀 수 있다. 그리고 그것은 노동자들의 삶을 더욱 피폐하게 만든다는 것은 불 보듯 뻔한 일이다. 이럴 때 재분배를 통해 해고 수당과 노동자들의 건강과 안전을 위한 제재 장치를 마련하고 작업장 내에서의 쟁의를 조정한다면 그것은 그 만큼 노동자들의 ‘지배의 부재’로서 자유를 증진시키는 것이다. 그는 이러한 노동자들의 삶의 질 개선이 과연 고용주들의 자유의 제한과 맞바꿀만한 값어치가 있는지를 계산해야 한다는 자유주의의 주장을 일축한다. 그는 재분배가 노동자들의 운명을 더 이상 고용주의 자비와 선의에 의존하지 않게 해 주는 것이기 때문에 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리에 부합한다고 선언한다. 그리고 그것은 근대 국가가 ‘포괄적 공화국’이 되기 위해서 반드시 필요한 것이라고 그는 강조한다.³⁹⁾

페티트는 이러한 맥락에서 최근 논의 되고 있는 기본소득(basic income)론이 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리에 부합한다고 주장한다.⁴⁰⁾ 기본소득론은 사회 구성원 전체에게 일정한

37) *Ibid.*, pp. 235-236.

38) *Ibid.*, pp. 237-238.

39) *Ibid.*, pp. 239-241.

40) Philip Pettit, “A Republican Right to Basic Income?”, *Basic Income Studies*, v.2 n.2 (2007), Article

액수의 수당을 보편적으로 지급하자는 것이다. 이러한 주장의 가장 강력한 주창자인 빠레이스는 기본소득을 자유와 연관시켜 논한다. 그는 단지 타인의 부당한 침해로만 자유가 훼손되는 것은 아니라고 주장한다. 그 외에도 자연적, 사회적 방해물에 의해서도 자유가 침해당한다는 것이다. 따라서 타인의 고의적 방해를 방지하는 법적 권리가 수립되듯이, 우리가 대처하고 치유할 수 있는 자연적, 사회적 제약을 극복할 수 있는 법적 권리도 당연히 수립되어야 우리는 진정 자유로울 수 있다는 것이다. 그는 현대 사회에서 더욱 열악해지는 사회경제적 환경에 대처하기 위해서, 그리하여 진정 자유롭기 위해서, 보편적 기본소득이 필요하다고 주장한다.⁴¹⁾

이에 대해 페티트는 빠레이스가 말하는 자유가 바로 간섭의 부재를 의미하는 자유주의적 자유이기 때문에 문제의 소지가 있다고 주장한다. 자유주의는 분명히 의도적으로 고의로 간섭하는 행위만을 자유의 침해로 간주한다는 것이다. 타인의 의도적인 행위에 의해 일어난 방해가 아닌 우연의 결과 혹은 불행한 운명이나 처지 등으로 야기되는 현상으로부터 보호받을 권리는 그러한 자유에 기초한 권리가 아니라는 것이다. 여기서 페티트는 자유를 ‘지배의 부재’로 규정하는 공화주의가 오히려 기본소득론에 더 잘 부합한다고 주장한다. 앞서 보았듯이 공화주의는 자유가 강자의 선의와 자비에 의존해 살지 않을 때, 즉 타인의 잠재적 지배력이 작동하지 않을 때, 비로소 가능하다고 본다. 따라서 기본소득도 앞서 검토한 자본배의 일환으로서 그러한 지배를 원천적으로 약화시킬 수 있는 좋은 방안이며 공화주의의 ‘지배의 부재’의 원리에 부합한다는 것이 그의 지론이다.

IX. 맺음말

최근 전 세계적으로 사회적 양극화는 그 누구도 피해 갈 수 없는 문제가 되었다. ‘월가를 점령하라’는 시위를 통해 알 수 있듯이 그것은 소위 선진 경제 지역에서도 심각한 지경에 이르렀다. 이러한 사회적 불행은 소수의 지배력은 강화시키고 다수의 예종을 심화시킴으로써 극한으로 치닫고 있다. 지금까지 자유주의 헤게모니는 그 책임을 모면하기 위해 교묘히 작동되어 왔다. 그것도 자유의 이름으로 그럴싸하게 현실 정치를 지배해 왔다. 레이건과 대처를 성공한 정치가의 대명사처럼 선전하는 전 세계 보수 언론은 그 나팔수 역할을 자임했다. 자유롭게 내버려둬라, 그러면 경쟁력 있는 자가 성공할 것이며, 누구나 다 노력하면 그렇게

10.

41) Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford, 1995)

될 수 있다. 오로지 자유롭고 책임을 다하는 개인이 있을 뿐 애초에 사회나 공동체 같은 것은 없었다. 이것이 그들의 그럴듯한 수사였다. 그러나 오늘날의 현실이 그렇지 않음을 여실히 증명하고 있다.

페티트는 바로 이러한 상황에서 자유주의 헤게모니를 극복할 수 있는 진단과 처방을 제시했다는 점에서 주목받고 있다. 그는 공화주의 전통 안에 면면히 내려온 ‘지배의 부재’의 원리가 사회 민주적 기획의 이론적 기초가 될 수 있음을 밝혔다. 또한 그는 자유주의 헤게모니에 의해 손상된 공동체적 이상이 ‘지배의 부재’의 원리를 제도화함으로써 회복될 수 있음을 보여주고 있다. 동시에 그는 전체주의의 악몽을 경험한 현대인들에게 공동체적 가치의 추구가 ‘지배의 부재’의 원리를 통해 어떻게 전체주의적 누명에서 벗어날 수 있는가를 보여주고 있다. 물론 그의 공화주의가 공동선의 실현과 참여로서의 적극적 자유를 부인하거나 도구적 지위로 전락시켜 공화주의의 본래의 모습을 훼손했다는 비판이 있지만, 그것은 체질적으로 공동체주의를 선호하지 않는 현대인들의 기본 정서를 고려한 우회 전략이라고 볼 수도 있다. 그는 자유주의와 공화주의의 차이점을 명확히 적시하고 있으며 그 차이점의 정치적 사회적 함의를 분명히 하고 있다.

공화주의의 형성과정과 핵심 사상

조 승 래

청주대학교 인문학부 교수

I. ‘公共의 것’으로서 공화국

동양에서 ‘共和’라는 말은 기원전 841년 서주의 여왕(厲王)이 폭정을 일삼다가 민란으로 쫓겨난 다음 14년간 지속된 공위기에 공의 제후(共伯) 화(和)가 왕 을 대신한 것에서 유래했다. 한편 서양에서도 로마인들이 기원전 509년 폭정을 이유로 마지막 왕을 축출한 후 자신들의 국가를 ‘공공의 것’이라는 뜻의 *res publica* 로 불렀다. 이것이 후대 유럽의 각국어로 그대로 사용되었고, 동양에서 그것을 번역하면서 앞서 말한 ‘共和’를 사용하여 공화국이라고 옮겼다. 그리고 그것은 왕이 지배하지 않는 국가를 의미했다.

그런데 서양인들은 원래 *res publica*를 정부의 형태나 정체에 관계없이 국가를 가리키는 용어로 사용했다. 특히 로마 공화국이 사라지고 왕국이 보편적 정체로 정착되면서 그런 경향은 더욱 현저해 졌다. 예를 들어 장 보댕과 홉스는 절대 왕정을 논할 때 그것을 *res publica*라고 불렀다. 루소도 공익을 추구하는 법에 의해 지배된다면 정부의 형태와 관계없이 *res publica*라고 언명했다. 토마스 페인도 공화국이 특정한 정부 형태를 가리키는 것은 아니라고 주장했다. 왕국에 대비되는 용어는 귀족국가와 민주국가였지 *res publica*는 아니었던 것이다. 그렇다고 해서 그것이 각별히 왕이 없는 국가를 의미하는 것으로 쓰이지 않았던 것은 아니다. 왕이 없던 로마가 국가명칭에 그것을 사용했기 때문에 왕이 없는 국가는 각별히 *res publica*였다. 독립혁명으로 수립된 미국이 그 대표적인 예이다. 프랑스 혁명 와중에 왕을 처형하고 프랑스는 *res publica*가 되었다. 이후 19세기와 20세기를 거치면서 동서양의 많은 나라들이 왕정을 종식시키면서 *res publica*는 오늘날 우리가 일상적으로 사용하는 의미의 공화국이 되었다.

그러한 공화국을 처음으로 규범적으로 정의한 인물은 카이사르의 전제에 반대하던 로마의 철학자이며 현실 정치가였던 키케로였다.¹⁾ 그는 공화국을 ‘인민의 것’(*res populi*)이라고

1) 마르쿠스 툴리우스 키케로 지음 / 감창성 옮김, 『국가론』 (한길사, 2007), pp. 130-131.

규정했다. 이때 인민은 단순히 인간들의 군집을 말하는 것이 아니었다. 그것은 어떤 법체계에 동의하고 공익을 추구하는 다수를 의미했다. 따라서 공화국은 인민의 공동의 동의가 필요했다. 그런데 그의 이러한 생각은 많은 부분이 고대 그리스의 폴리스 정신으로부터 물려받은 것이었다. 그것은 소포클레스의 비극 『안티고네』에 나오는 ‘한 사람이 지배하는 곳은 폴리스가 아니다’라는 대사에 응축되어 있다. 이러한 맥락에서 아리스토텔레스는 폴리스를 ‘지배하는 자가 지배받고 지배받는 자가 지배하는’ 곳이라고 규정했다. 인간은 폴리스 안에서 자기의 목적을 실현하는 존재(*zoon politikon*)라는 그의 인간관은 바로 그러한 지배에 참여하여 남들과 동등한 인간이 될 때 비로써 인간다운 인간이 될 수 있다는 뜻이었다. 이때 공공의 일에 참여하는 것은 사적 이익보다는 공적 이익을 먼저 추구하는 것을 의미했으며 그것이 바로 인간이 자신의 목적을 실현할 수 있는 덕이었다.²⁾ 여기서 시민의 참여/덕이 없이는 공화국은 존재하지 않는다는 명제가 수립된다.

그렇다면 그러한 공화국을 유지할 수 있는 정치제도는 어떤 것인가? 그것은 바로 혼합정체였다. 앞서 본 아리스토텔레스나 키케로의 언명은 자칫 그들이 공화국의 정체는 민주제가 되어야 한다고 보았으리라는 오해를 불러일으킬 수 있다. 그러나 그들은 그것을 민주제라고 보지 않았다. 일반 민중은 선동적 지도자에 의해 쉽게 조작될 수 있기 때문이다. 따라서 키케로가 말하는 인민은 다수 민중을 의미하는 것이 아니었다. 그것은 공익을 실현하겠다는 목적을 가진 지도자, 귀족, 민중으로 구성된 특정한 인간 조직을 말하는 것이었다. 그의 이러한 생각도 아리스토텔레스로부터 유래했다. 아리스토텔레스는 지배자와 피지배자가 동일해야 한다는 폴리스의 정신을 가장 잘 구현할 수 있는 정치체제는 일인정, 소수정, 다수정 이 혼합된 혹은 과두정과 민주정이 혼합된 혼합정체(*mixt*)라고 보았다. 폴리비우스는 로마 공화국의 위대성을 바로 이 혼합정체론에서 찾았다. 통령(*Consul*)과 원로원(*Senatus*) 그리고 민회(*Comitia*)가 각기 다른 기능을 수행하면서 서로 견제를 통해 균형을 이루어 가는 로마 공화국은 바로 아리스토텔레스가 말하는 혼합정체가 실현된 것이었다.³⁾ 그의 이러한 생각은 근대에 들어와서도 계속 영향력을 행사했다. ‘공공의 것’으로서 공화국을 유지하는 가장 좋은 제도가 혼합정체라는 것이다. 심의 기구와 결정 기구, 그리고 심의되고 결정된 것을 집행하는 기구를 분리하여 서로 견제하고 균형을 유지할 때 공익이 가장 잘 보장된다는 것이다. 17세기 영국의 공화주의자였던 제임스 해링턴은 이를 다음과 같은 비유로 설명했다. 케이크를 어떻게 분배하는 것이 가장 정의로운가? 한 사람에게는 가르게 하고 다른 한 사람에게는

2) Ernest Barker, ed. and tr. *The Politics of Aristotle* (Oxford, Oxford University Press, 1958), pp. 2, 32, 41-42, 112, 258, 315.

3) *The Politics of Aristotle*, pp. 60, 174-178, 181-183, 185, 187; 키케로, 『국가론』, pp. 132-141; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, Princeton University Press, 1975), pp. 77.

고르게 하면 된다는 것이다.⁴⁾

로마 공화국이 사라진 다음 근대 서양 지식인들에게 혼합정체의 표본으로 등장한 것은 베네치아 공화국이었다. 그러나 그것은 어디까지나 지배 세력이었던 귀족들 내부에서의 권력 분점을 혼합정체의 형식으로 치장한 것에 불과했다. 귀족들은 자신들로만 수반(*Doge*), 원로회(*Pregadi*), 대회의 (*Maggior Consiglio*)를 구성하여 귀족 가운데 그 누구도 우위를 점할 수 없도록 했던 것이다. 그런데 천년을 넘게 안정과 번영을 구가하던 베네치아를 동경했던 근대 서양의 지식인들은 외관상으로만 로마공화국과 비슷한 베네치아를 혼합정체라고 오해하고 있었다. 그것은 하나의 신화에 불과했다.⁵⁾ 17세기 잉글랜드의 지식인들이 특히 이러한 신화에 매료되어 있었다. 그리하여 의회파 지식인들 가운데는 잉글랜드의 문제점을 혼합정체의 균형이 깨진데서 찾는 인물들이 많았다. 왕이 지니고 있는 자유재량적 대권이 바로 그 균형을 깨트리는 원흉이라는 것이다.⁶⁾ 우여곡절 끝에 명예혁명을 통해 혼합정체를 회복했다고 믿었던 18세기 영국의 재야 반대파 지식인들은 또 다시 그것이 위협받고 있다는 위기의식에 사로 잡혔다. 영국 사회의 급격한 상업화로 등장한 금융세력과 정치적 지배세력이 유착하여 다수의 이익을 대변해야 할 하원 의원들에게 영향력을 발휘하고 그 결과 공익과 반대되는 결정을 내리게 한다는 것이다. 그들이 볼 때 이러한 하원의 약화는 곧 혼합정체의 균형을 파괴해 공익이 아닌 파당적 이익이 영국을 지배하게 하는 것을 의미했다. 그리고 이러한 위기의식은 18세기 후반에 격렬한 의회개혁운동을 불러일으켰다. 약화된 다수의 권력을 회복시키기 위해 소수의 영향력 아래 부패해 가는 하원을 인민의 진정한 요새로 만들어야 한다는 것이었다. 독립혁명을 통해 수립된 미국은 자연적 귀족제를 인정하지 않았음에도 불구하고 로마공화국의 통치 체계를 많이 모방했다. 두 명의 통령, 로마 원로원과 같은 이름의 상원(*Senate*), 그리고 하원을 두었던 것이다. 그러나 이러한 혼합정체는 일인 혹은 소수의 전제를 막기 위해 고안된 제도라는 점에서는 의의가 있지만, 동시에 다수의 지배에 대한 회의에 근거해 있었기 때문에 역사적으로 극복의 대상이 될 수밖에 없었다. 시민 혁명이래 본격적으로 진행된 민주화로 왕정과 자연적 귀족제를 폐지하고 수립된 오늘날의 대부분의 민주공화국들이 상원을 아직도 유지하고 있는 것은 바로 이러한 혼합정체의 잔재라고 볼 수 있다.

공화국을 유지시키는 또 다른 제도는 바로 시민군제였다. 그것을 관통하고 있던 정신은

4) James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, J. G. A. Pocock, ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), pp. 64-66.

5) William J. Bouwsma, *Venice and the Defence of Republican Liberty* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968); J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 272-330; Eco O. G. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, Gerard T. Moran, tr. (Van Gorcum, Assen, 1980)

6) J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 361-400.

‘공공의 것’인 공화국은 시민들의 무장을 통해서만 유지되고 시민들은 무장을 통해서만 자유를 확보할 수 있다는 것이다. 고대 그리스 폴리스의 시민권의 기준이 원래 무기자병자였다는 사실이 이를 말해 준다. 폴리스는 원래 전사공동체였던 것이다. 이 점을 강조한 대표적인 인물은 바로 마키아벨리였다.⁷⁾ 그는 로마공화국의 생명력을 혼합정체보다는 자유인의 지위를 얻기 위한 평민들의 귀족과의 투쟁에서 찾았다. 그는 이러한 자유를 담보했던 것이 바로 로마의 시민군제라고 보았다. 스스로를 무장해 자신과 국가를 위해 싸우는 시민들만이 그 누구에게도 쫓리지 않는 평등한 자유인의 지위를 지킬 수 있었다는 것이다. 따라서 마키아벨리가 말하는 자유는 오늘날 자유주의자들이 말하는 간섭의 부재로서의 소극적 자유와는 다르다. 그것은 간섭은 받지 않아도 예측적인 지위에 처한 인간은 자유인이 아니라는 것이다. 자유는 타인의 자의적 지배에서 독립해 있는 자유인들만이 누릴 수 있다는 것이다. 마키아벨리는 이러한 자유를 가장 확실히 담보할 수 있는 제도가 바로 시민군제라고 강조한다. 그는 시민군이 되어 자신과 국가를 지키는 것이야말로 참여 중의 참여요, 덕의 최상의 실천이요, 자유를 지키기 위한 유일한 수단이라고 주장한다. 그는 일인 혹은 소수의 지휘를 받고 그들을 위해 싸우는 용병은 공화국을 겨누는 칼이 될 것은 명약관화하다고 단언한다. 폼페이우스와 카이사르의 용병으로 전락한 로마군대가 이를 잘 보여준다는 것이다. 시민군의 존재여부가 곧 자유의 존재여부라는 것이 그의 지론이었다. 이 때 마키아벨리는 독특한 재산관을 표명한다. 재산은 무장의 선행 조건일 뿐이라는 것이다. 즉 시민이 재산을 소유하는 것은 무장을 통해 덕을 발휘하기 위한 것이지 그 자체가 목적이 될 수 없다는 것이다. 그는 부의 무한정한 추구는 사치를 낳고 전사 정신을 쇠퇴시킬 뿐이라고 경고하면서, 스파르타인들의 엄격하고 질박한 삶이 용맹한 시민군을 유지시켰다고 찬양한다. 이러한 그의 생각은 당시 피렌체와 같은 이탈리아 도시 공화국들이 일인지배자의 수중에 들어가는 암울한 역사를 로마 공화국의 몰락과 같은 맥락으로 파악한 것이었다. 그는 그러한 상황에서 시민들의 전사적 애국심을 강조한다. 그것은 시민들의 자유인으로서의 지위를 보장하는 조국(*patria*)에 대한 충성을 의미했다. 즉 그것은 단순히 혈연공동체 (*natio*)에 대한 맹목적 충성이 아니었다. 오로지 자유인의 지위를 보장하는 공화국만이 조국이라는 것이다. 따라서 조국의 반대말은 바로 폭정이었다. 시민군제는 조국인 공화국의 수호천사이며 용병제는 폭정의 또 다른 이름이었다. 마키아벨리의 이러한 자유론과 애국주의가 혼용된 시민군론은 향후 서양 근대

7) N. Machiavelli, *The Art of War*, E. Farnsworth, tr. (New York, Da Capo, 1965), pp. 14-43; *The Discourses*, Bernard Crick, ed. (Harmondsworth, Penguin, 1970), pp. 118-124, 339-341; J. G. A. Pocock, “Early Modern Capitalism: the Augustan Perception”, in Eugene Kamenka and R. S. Neale, ed. *Feudalism, Capitalism and Beyond* (London, Edward Arnold, 1975), p. 65; Michael Mallet, “The Theory and Practice of Warfare in Machiavelli’s Republic” in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, eds. *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), pp. 173-180; Maurizio Viroli, *Machiavelli* (Oxford, Oxford University Press, 1998), pp. 138-139, 156-174.

공화주의자들의 굳건한 신조가 되었다.

앞서 말한 17세기 의회파 지식인들도 시민군제를 강력히 옹호하였다. 특히 왕이 시민군의 지휘권을 갖는 것에 대해 격렬하게 반대하였다. 그렇게 된다면 시민군은 왕의 명령에 따라 언제라도 동원될 수 있는 상비군이 되고, 그것은 인민을 겨누는 왕의 흉기로 전락할 것이었다. 17세기 말에 들어와 루이 14세의 프랑스와 대립하게 된 영국에서는 국방을 위해 시민군제를 유지할 것인가, 상비군제를 실시할 것인가를 놓고 격렬한 논쟁이 벌어졌다. 이때 근대 상업사회에서는 상비군제가 국방의 효율적인 제도라고 강변하던 지배 세력의 대변인들은 반대자들을 ‘공화주의자’라고 몰아 붙였다. 즉 내란기에 왕을 죽인 바로 그 자들이라는 것이다. 18세기에 들어와 영국 사회가 급격하게 상업화되면서 사치가 만연하고 정경유착이 일어나자 영국의 재야반대파 지식인들은 고전적 이상에 더욱 더 집착했다. 상업사회에서 나타나는 사치의 만연과 인간 정신의 유약화 그리고 직업의 전문화로 인해 시민군의 이상은 퇴색되고 상비군의 효율성이 부각되자, 재야반대파들은 한 목소리로 이를 덕의 쇠퇴요, 부패의 징조라고 개탄했다. 이것은 곧 인간을 ‘소유적 개인’ (possessive individual)으로 보는 근대적 인간관에 대한 비판이었다. 즉 앞서 말한 마키아벨리의 자유론과 재산관이 투영된 비판이었다.⁸⁾

공화국의 유지를 위해 필요한 또 다른 제도는 토지균분제였다. 그것은 공화국이 ‘공공의 것’이 되려면 공화국의 구성원 그 누구도 남보다 과도하게 많은 재산을 가져서는 안 된다는 원칙에 입각한 것이었다. 이러한 제도는 고대 그리스 폴리스에서는 아테네의 솔론의 개혁과 스파르타의 리쿠르고스의 개혁에서 나타난다. 그리고 로마공화국에서는 리키니우스법과 그라쿠스 형제들의 농지법에서 구체화 된다. 로마공화국의 이러한 법들은 실현되지는 못 했지만 토지균분제가 공화국을 유지할 수 있는 필수적인 제도라는 정신은 면면히 이어져 내려갔다. 앞서 본 마키아벨리의 재산관은 이를 반영한 것이었다. 18세기에 들어와 영국의 재야반대파 지식인들은 본격적으로 다시 이 문제를 제기했다. 소수에 의한 재산의 과점은 공동체 구성원들의 자유와 평등을 갉아먹고 결국 공화국을 부패시킨다는 것이다. 대표적인 예로 미국 독립혁명기 지식인들 사이에서 베스트셀러였던 『카토의 편지』의 저자들이었던 존 트렌차드와 리처드 고든은 농지법이 제대로 시행되지 않았기 때문에 그 영광스럽던 로마공화국이 시민적 평등과 자유를 보존하지 못하고 카이사르의 수중에 떨어지게 되었다고 개탄했다. 농지법이 바로 인민들의 국가인 공화국의 안전판이라는 것이다.⁹⁾ 이러한 토지균분론은 공화주의

8) Lois G. Schworer, “No Standing Armies!” the Antiarmy Ideology in Seventeenth-Century England (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974); J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 401-422.

9) John Trenchard and Thomas Gordon, *Cato's Letters or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Important Subjects*, 6th ed. 1755, Ronald Hamowy ed. (Indianapolis, Liberty Fund, 1995), vol. 1, pp. 253-254, vol. 2, p. 614.

적 평등론의 한 기초가 되었다. 특히 부패한 의회의 입법에 의해 진행되던 인클로저의 폐해에 맞서 싸우던 급진적 지식인들의 지적 무기가 되었다. 그들은 토지 균분을 통해 소수에 의한 재산의 과점을 막아야지만, 영국은 평등한 시민들로 구성된 자유 국가가 될 수 있고 진정한 조국이 될 수 있다고 절규했다.¹⁰⁾

그 대표적인 인물이 바로 비국교도 유니테리언 목사였던 리처드 프라이스였다.¹¹⁾ 그는 마르크스가 그 시대 몇 안 되는 노동계급의 벗이었다고 평가할 만큼 급진적인 인물이었다. 그는 토지균분론의 설교자이기 전에 당시 영국 지식인 사회에 가장 큰 영향력을 발휘하던 대표적인 공화주의자였다. 그는 미국 혁명을 지지했을 뿐만 아니라 프랑스 혁명을 천년왕국의 도래의 서막이요 전초전이라고 보았다. 따라서 그는 진정한 애국은 혁명 프랑스와 싸우는 것이 아니라 영국을 프랑스 혁명의 보편 정신으로 개조하는 것이라고 주장했다.¹²⁾ 그의 이러한 공화주의적 애국주의는 보수주의자들의 격렬한 반발을 초래했고, 에드먼드 버크의 그 유명한 『프랑스혁명에 대한 고찰』은 이에 대한 직접적 반박문이었다. 또한 자유 국가 안에서 자유인으로서 자치를 실현할 때만 진정 자유롭다는 그의 공화주의적 자유론은 소극적 자유론을 주장하는 벤담과 같은 자유주의자들의 맹렬한 비판의 표적이 되었다. 프라이스는 자유주의의 소극적 자유론을 인자한 주인을 만나 간섭받지 않는다면 노예도 자유롭다고 주장하는 것이라고 신랄하게 비꼬았다. 시민들이 균등하게 토지를 나누어 갖고 시민군으로서 덕을 실천하면서 그 누구에게도 쫓리지 않는 평등한 자유인의 지위를 누리는 자치공동체가 그가 설계한 공화국이었고 곧 도래할 천년왕국의 모습이었다. 그리고 그것이 바로 근대 공화주의들이 그리던 공화국의 이상형이었다.¹³⁾

II. 시(공)민 윤리로서의 공화주의: 공화국 바깥은 없다

이러한 공화국에 대한 규범적 논의들을 오늘날 역사가들과 정치이론가들은 공화주의 혹은 시민적 휴머니즘 (civic humanism)이라고 부른다. 그러나 그러한 공화주의는 미국 혁명과 프랑스 혁명의 소용돌이가 진정되고 자본주의가 급속도로 서양 사회에 퍼져나가면서 빛을 잃어갔다. 참여의 덕에 대한 논의는 소규모 도시 국가에서나 가능한 것으로 폄하되고 대신 대의제의 효율성에 대한 논의가 더 주목을 받게 되었다. 또한 공화주의적 자유는 일부

10) 가장 급진적인 담론은 다음을 보라. Thomas Spence, *The Real Rights of Man* (1793): 조승래, “토마스 스펜스: 공화주의에서 사회주의로”, 『역사학보』 142집 (1994), pp. 331-357.

11) Richard Price, *Observation on Reversionary Payments* (1771), pp. 137-160.

12) Richard Price, *A Discourse on the Love of Our Country* (1789)

13) Richard Price, *Observations on the Importance of the American Revolution* (1784), pp. 7-8, 57-58,

고대인들만 누리던 시대착오적인 개념으로 치부되고 대신 간접의 부재로서 소극적 자유만을 강조하는 자유주의적 자유가 자유론의 주류가 되어갔다. 시민군의 이상은 사라지고 직업 군인들이 근간이 되는 상비군이 국방의 효율적인 제도로 뿌리를 내렸다. 또한 토지균분제와 같은 공화주의적 재산관과 평등관은 자본주의와는 양립할 수 없는 비현실적인 전근대적 고담준론으로 배제되었다. 근대 자본주의 국가 간의 경쟁은 조국을 폭정의 반대어로 규정하던 애국주의 대신 혈연공동체의 문화적 고유성에 천착하는 천박한 민족주의를 등장시켰다.

공화주의가 다시 주목을 받게 된 것은 인류가 20세기 중후반에 걸쳐 전체주의와 개인주의적 자유주의의 병리적 현상을 모두 경험하고 난 후였다. 철학자인 한나 아렌트와 역사가인 존 포콕은 고대 폴리스적 인간관을 부활시켜 참여의 덕을 회복시키려고 시도했고, 역사가인 켄팅 스키너와 철학자인 필립 페티트는 자유주의의 소극적 자유론의 헤게모니에 맞서 그것보다는 더 민주주의적인 공화주의적 자유에 대한 논의를 부활시켰다.¹⁴⁾ 전자가 시(공)민 윤리로서 공화주의를 부각시킨 것이라면, 후자는 자유론으로서 그것을 재검토한 것이다. 현대 학자들이 공화주의에 주목하게 된 것은 역사상의 공화국들이 지니고 있던 정치제도나 그에 대한 과거 지식인들의 논의가 현대 사회의 문제점들을 풀어나가는데 어떤 시사점을 던져주기 때문이 아니었다. 왜냐 하면 앞서 본 혼합정체가 지니고 있는 제도적 특성은 오늘날 민주주의와는 맞지 않는 것이기 때문이다. 따라서 현대 학자들은 서양 지식인들의 공화국에 대한 규범적 논의들 가운데 시민적 삶의 형식에 초점을 맞추었다. 이러한 맥락에서 공화주의에 대한 논의는 공화국이 ‘공공의 것’이기 위해서는 그 구성원들은 어떤 삶을 살아야 하는가 하는 일종의 시(공)민 윤리에 대한 논의로 시작되었다.

현대 이탈리아 역사가 프랑코 벤투리는 공화주의는 곧 특정한 형태의 삶을 추구하는 것을 의미하는 것이라고 말한다.¹⁵⁾ 즉 인간이 공화국 안에서 산다는 것은 어떤 특정한 형태의 정부 하에서 산다는 것이 아니라, 어떤 특정한 형태의 삶을 살아야 한다는 것을 의미한다는 것이다. 그 삶이 바로 시(공)민적 삶이다. 이때 시민이란 바로 아리스토텔레스가 말하는 폴리스적 동물로서 인간의 목적을 실현하는 인간이다. 그것은 공적인 일에 참여하여 공익을 실현함으로써 자기를 실현하는 삶이 인간다운 삶이라는 뜻이다. 즉 그것은 공화국이 특정한 것 혹은 특정 집단의 것이 아니라 공공의 것이라는 사실을 부단히 확인하는 삶이다. 앞서 말한 한나 아렌트와 존 포콕은 바로 이 점을 강조한다. 그들은 인간은 사적 영역에서 자

14) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, Chicago University Press, 1968); *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1963); J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment*; Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998) 『자유주의 이전의 자유』 조승래 옮김 (푸른역사, 2007); Philip Pettit, *Republicanism, A Theory of Freedom and Government* (Oxford, Oxford University Press, 1997)

15) Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971), p. 71.

신의 이익과 취향만을 추구하는 존재가 되어서는 안 된다고 주장한다. 자본주의의 이데올로기인 개인주의적 자유주의는 인간을 본질적으로 그러한 것을 추구할 수 있는 권리의 소유자로서 규정함으로써 공적 영역의 황폐화를 초래했다는 것이다. 그 결과 인간은 전체주의 체제의 야수적 지배도 경험했고, ‘경제인’ (homo economicus)으로서 시장의 지배를 받는 처지가 되고 말았다고 그들은 개탄한다.

서양 근대 사회에서 이러한 시(공)민 윤리는 일찍이 17세기 네덜란드 공화국의 철학자 스피노자가 체계적으로 제시하였다.¹⁶⁾ 그는 당시 오라SP(Oranje)가家の 정치적 야망에 의해 심화된 네덜란드 공화국의 위기 상황 안에서 공화국을 수호하려고 한 참여적 지식인 가운데 하나였다. 그는 인간을 정치적 동물로 규정하면서 공화국에 대한 헌신이야말로 인간이 성취할 수 있는 최고의 가치라고 선언하였다. 그는 비록 형이상학적 철학자였지만, 명상적 삶을 통해 인간 존재의 필연성을 인식한 이성적 인간이라면 인간은 공화국 안에서 공동의 결정에 따라 사는 것이 실로 자유로운 삶을 깨달을 것이라고 말한다. 즉 명상적 삶은 인간을 공동체적 현실로부터 유리시키지 않고 오히려 거기에 적극적으로 참여하여 평등한 구성원으로서 살게 만든다는 것이다. 공동의 결정에 따라 제정된 법에 의해 자연 상태의 야수성은 제거되고 평화와 안정 속에서 인간은 이성에 부합하는 삶을 살게 되며, 그것이 곧 인간을 자유롭게 한다는 것이다. 그는 이러한 삶이 가능하기 위해서는 인간은 우선 독립적이고 자유로운 사고를 할 수 있어야 한다고 주장한다. 그런데 그것을 보장하는 것은 오로지 그러한 자유를 보장하는 공화국일 뿐이라는 것이다. 따라서 홉스가 말하는 ‘리바이던’은 진정한 국가가 아니다. 그것은 인간을 절대 권력의 노예로 만들어 평화를 유지하려는 것을 목적으로 하기 때문에 결코 진정한 인간의 공동체라고 할 수 없다는 것이다. 그것은 단지 황량한 사막일 뿐이다. 국가의 목적은 인간을 자유롭게 만드는 것이라고 그는 절규한다. 따라서 바로 그 목적을 실현할 수 있는 공화국에 대한 헌신은 인간이 인간다움을 발휘할 수 있는 유일한 길이다. 그는 “나는 이 도시(피렌체 공화국)를 내 영혼보다 더 사랑한다”는 마키아벨리의 언명을 자신의 시(공)민 윤리를 관통하는 신조로 삼았다.

18세기에 들어와 영미 세계에서는 이러한 공화주의 시(공)민 윤리를 스파르타식의 교육을 통해 젊은이들에게 주입시켜야 한다는 주장이 제기되어 여론의 큰 반향을 일으켰다. 영국의 국교도 성직자 존 브라운과 미국의 의사 벤자민 러쉬가 그 대표적인 인물이었다.¹⁷⁾ 브라운은 18세기 중반 영국 사회의 급격한 상업화가 공동체로서의 영국을 부패시키고 있다는

16) 조승래, “스피노자의 정치사상-시민적 공화주의와 관련하여”, 『서양사론』 29-30합병호, (1988), pp. 178-204; Raia Prokhovnik, *Spinoza and Republicanism* (London, Palgrave, 2004)

17) John Brown, *Thoughts on Civil Liberty, on Licentiousness, and Faction* (1765); Benjamin Rush, “On the Mode of Education Proper in a Republic” (1798), “Education Agreeable to a Republican Form of Government” (1786) in Dagobert D. Runes, ed. *The Selected Writings of Benjamin Rush* (New York, Philosophical Library, 1947), pp. 87-100.

위기감에 전율하고 있었고, 러쉬는 이제 막 창건된 공화국에서 왕정의 구습을 제거하지 않는다면 공화국은 지속될 수 없으리라는 두려움에 사로잡혀 있었다. 브라운은 초기 자본주의 단계에 진입한 영국 사회에서 나타나는 현상을 두려운 눈으로 바라보았다. 인간들은 공익을 외면한 채 사익만을 추구하고 사치가 만연하고 전사 정신은 사라져 남자들은 ‘멋쟁이’(man of fashion)가 되어갔다. 부의 불평등은 인간들 사이에 종속적 관계를 심화시켜 파당적 이익이 공동체의 이익으로 둔갑하는 어처구니없는 상황이 전개되었다. 이러한 현상은 필연적으로 공동체를 부패시키고 영국이 17세기 혁명을 통해 지켜낸 시민적 자유정신을 말살할 것이었다. 그는 시민적 자유정신이란 개인의 사적 이익을 희생하고 공동체와 국가의 이익을 위해 헌신하는 것이라고 단언한다. 즉 인간을 사적 개인이 아니라 공적 시민으로 규정하는 것이 곧 인간의 자유를 보장하는 첫걸음이라는 것이다. 그는 상업 사회에서 만연한 돈에 대한 사랑 대신, 국가의 영광과 이를 위한 시민의 의무를 사랑하는 정신이 곧 시민적 자유정신이라고 말한다. 그는 영국이 부패의 위기에서 벗어나 자유정신을 회복하는 방법은 개인의 과도한 재산 소유를 금지시키고 젊은이들에게 공화주의 시(공)민 윤리를 교육을 통해 주입시키는 것이라고 주장했다. 그는 특히 후자를 강조하면서 스파르타의 공교육 체계를 찬양한다. 스파르타는 리쿠르구스의 개혁을 통해 공교육 제도를 완비해 어려서부터 공익을 위해 사적 욕망을 제어하는 것을 내면화시켜 시민적 자유를 오래 보존할 수 있었다는 것이다. 또한 이를 통해 스파르타는 공동체와 하나가 되는 시민을 길러냄으로써 국가적 통합과 시민적 자유를 동시에 유지할 수 있었다는 것이다. 그는 부패한 영국의 상층 부류는 이미 시민적 자유를 누릴 자격을 상실했으며 오직 인민들만이 스파르타적 공교육을 통해 자유의 철용성이 될 수 있으리라고 내다보았다. 그러나 국가는 이미 그 상층 부류가 장악하고 있지 않은가? 그는 끓어오르는 분노와 깊은 좌절 속에서 끝내 자살하고 말았다.

독립선언서의 서명자의 한 사람이었고 독립전쟁 시기에는 군의관으로 참전했던 러쉬는 신생 공화국의 건강한 발전을 위해서는 과거와의 완전한 단절이 필요하다고 보았다. 그것은 바로 왕권신수설에 기초한 왕정의 잔재와 미신적 비과학적 사고를 쓸어내고 그 자리에 공화주의 정신과 진정한 기독교 정신 그리고 과학 정신을 이식하는 것이었다. 그런데 그는 이 세 정신이 서로 별개의 것이 아니고 하나의 삼위일체를 이루고 있다고 보았다. 진정한 기독교인이라면 사익보다는 공익을 추구하는 공화주의자가 아닐 수 없으며 진정한 공화주의자라면 평등과 공정한 법에 대한 존경 그리고 질박한 생활과 공덕심을 가르치는 성경에 충실한 기독교인이 아닐 수 없다고 그는 주장한다. 또한 신의 지혜와 배타적이지 않는 과학은 기독교와 공화주의의 도덕심을 불러일으키는 자연적 원인을 찾아내, 구체제의 낡은 사회에서 앓아오던 도덕적 질병을 치유하여 인간의 완성을 가능케 하리라는 것이다. 그리하여 그는 진정한 과학자는 기독교인이 아닐 수 없으며 공화주의자가 아닐 수 없다고 단언한다. 그가 찾

아넌 자연적 원인은 신선한 농촌의 내음과 야채와 물을 많이 섭취하는 것이었다. 여기에 적당한 노동과 수면 그리고 청결의 유지가 보태진다면 진정한 기독교인이며 동시에 공화주의자인 인간이 만들어지지 않을 수 없다는 것이다. 그는 이러한 방식으로 인간을 ‘공화주의적 기계’로 변형시키는 것이 가능하다고 확신했다. 그리고 신생 공화국에 남아있는 왕정의 찌꺼기를 제거하기 위해서는 우선적으로 젊은이들을 그러한 기계로 만들어야 한다는 것이 그의 지론이었다. 이를 위해 그는 스파르타식 교육을 강조한다. 젊은이들에게 그들이 자신의 것이 아니라 공공의 것임을 인식시켜 주어야 한다는 것이다. 그리하여 그는 젊은이들이 늘 공공의 일에 적극적으로 참여하여 자기 견해를 표명할 수 있는 훈련을 받아야 한다고 주장한다. 또한 공화국의 공동의 복지가 원한다면, 그들이 사랑하는 가족도 포기하고 잊어버리도록 가르쳐야 한다고 강변한다. 공화국의 시민이 되기 위해서는 그 자신을 잊어버리고 오로지 공화국을 위해 헌신할 수 있는 능력을 갖추는 것이 시민의 의무임을 명심케 해야 한다는 것이다. 그리하여 젊은이들에게 공화국의 목적이며 생명인 자유는 자신이 공화국의 불침번이 될 때 비로써 가능하다는 것을 일깨워줘야 한다는 것이다. 그는 이러한 정신을 불러일으키는 자연적 요인이 바로 스파르타의 획일적 소찬이었다고 찬양한다.

이들의 주장을 한 마디로 요약하면 공화국 바깥은 없다. 인간이 인간답게 사는 길은 공화국의 구성원으로서 언제나 공화국의 호출에 시(公)민으로 응해야 한다. 그것은 자신과 하나인 공동체의 호출이기 때문에 자기가 자기를 호출하는 것이다. 그것은 공화국이 공공의 것이요 인민의 것임을 부단히 확인함으로써 공화국에서는 그 누구도 상위자로서 자기를 호출할 수 없음을 그리하여 자신이 자주인임을 선언하는 것이다. 이러한 맥락에서 전체주의를 분석한 아렌트는 전체주의의 악몽에서 벗어나는 길을 인간의 공적 영역에 대한 적극적 참여에서 찾으려고 했다. 즉 고대 폴리스 정신의 회복이 절실히 필요하다는 것이었다. 그것은 개인주의적 자유주의가 전체주의의 대책점에 있는 것이 아니라 그 원인 제공자라고 보고 있기 때문이다.

그녀는 아리스토텔레스의 *zoon politikon*을 사회적 동물이 아니라 정치적 동물로 해석하면서 자신의 논의를 시작한다.¹⁸⁾ 인간을 정치적 동물이라고 규정하는 것은 바로 인간이 가사 혹은 가계라는 사적 영역에서 벗어나, 즉 자기만의 세계에서 벗어나, 공동의 삶의 세계로 진입하는 것을 의미한다. 즉 인간이 공적 영역에 자신을 출현시키는 것을 말한다. 아렌트는 이러한 공적 영역의 본질적 특징을 자유라고 주장한다. 역사적으로 볼 때 고대 그리스 폴리스는 힘과 폭력이 아니라 시민들 간의 언행과 설득을 통해 모든 것이 결정되었다. 즉 폴리스는 인간이 자신을 출현시키고 행위와 언행을 통해 만들어 나가는 자유의 영역이었다는 것이다. 모든 시민들이 오직 언행을 통해 그들의 관심사를 토의하고 결정하고 그 결정에 따랐

18) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 23.

기 때문이다.¹⁹⁾ 자유롭다는 것은 지배 관계에 현존하는 불평등으로부터 벗어나는 것이요, 지배도 피지배도 존재하지 않는 영역으로 들어서는 것을 말한다고 그녀는 강변한다.²⁰⁾

그녀는 근대 부르주아 자유주의 사회에 들어와 이러한 공적 영역의 우월성이 사라졌다고 보았다.²¹⁾ 그리고 아예 공적인 것과 사적인 것의 의미도 바뀌었다는 것이다. 고대적 의미의 사적인 것은 무엇인가를 상실한 것을 의미했다. 즉 공적 영역에서의 행위와 언행이라는 인간적 수월성을 상실한 것을 의미했다. 그리하여 그것은 자유를 상실한 상태였다. 그러나 근대에 들어와 개인주의의 발달로 그러한 상실의 의미는 사라졌다.²²⁾ 공적 영역의 상실은 곧 인간성의 파괴로 이어졌다고 그녀는 개탄한다. 행위와 언행이 없는 삶은 인간이기를 포기하는 것과 같기 때문이다. 그리고 인간들 사이에서 함께 살지 않는 삶은 의미 없는 삶이기 때문이다.²³⁾

이렇듯 공동체적 존재로서 인간을 강조하는 담론은 아렌트 이전에 이미 19세기 후반에서 20세기 초반에 이르기까지 일단의 영미 지식인들 사이에서도 나타났다. 그들은 산업화 과정에서 노정된 혹독한 양극화를 경험하면서 공화주의적 전통 안에서 인간들을 묶어 동료 시민으로 만들고 그것을 통해 개인적 삶의 취약성과 불확실성을 넘어서게 해주는 윤리적 연대의식을 시대적 요청으로 받아들인 지식인들이었다. 그들은 자유주의의 야경국가론을 비판하면서 간섭의 부재를 자율적 행위의 여러 분리된 영역에 적용시키는 것으로 문제가 해결되지 않는다고 주장한다. 또한 간섭의 부재가 개인들이 추구할 수 있는 선 가운데 유일하게 중립적인 개념도 아니라는 것이다. 그것은 연대와 협동이 아니라 경쟁과 축적을 미덕으로 보는 자본주의의 에토스의 반영일 뿐이라는 것이다. 그 대표적인 예가 바로 영국의 토머스 힐 그린과 미국의 존 듀이었다.

그린은 국가 개입에 반대하면서 신성한 권리로서 사적 계약의 자유를 주장하는 기득권층에 대해 자유란 개인이 자신의 사적 영역을 확보함으로써 누릴 수 있는 것이 아니라고 반박했다. 그는 자유란 가치가 있는 일을 타인들과 함께 공동으로 구가할 수 있는 적극적 힘 혹은 능력이라고 규정해야 비로소 사회적으로 바람직한 것이 된다고 강조했다.²⁴⁾ 즉 자유는 공적 영역에서 함께 누릴 때 자유라고 할 수 있다는 것이다. 국가의 개입을 자유의 침해라고 하는 측에 그린의 하고 싶었던 말은, 자유는 정의와 평등이라는 사회적 원리들과 별개로 논의될 수 없다는 것이었다. 즉 남보다 더 큰 자유를 원하는 것은 도덕적 존재로서 인간이

19) *Ibid.*, pp. 26-27.

20) *Ibid.*, pp. 32-33.

21) *Ibid.*, p. 33.

22) *Ibid.*, p. 38.

23) *Ibid.*, p. 176.

24) T. H. Green, "Liberal Legislation and Freedom of Contract", (1881) in *Lectures on the Principle of Political Obligation and Other Writings*, eds. by P. Harris and J. Morrow (Cambridge, 1999), p. 199.

취해야 할 태도가 아니라는 것이다. 인간들이 자기실현의 역량을 발휘해 인격적 개인으로 사는 것은 단지 다른 인간들과 상호교류를 통해서만 가능한 것이기 때문이다.²⁵⁾ 그린은 하나의 연대로서 그 안에서 다른 구성원들의 요구가 자신의 요구처럼 받아들여지는 사회가 좋은 사회이며 그런 사회에서만 인간은 자기를 실현할 수 있다고 주장한다.²⁶⁾ 이런 사회를 만들기 위해 그린은 시민정신을 발휘할 것을 요구한다. 그것은 바로 국가에 대한 봉사로서 사회적 개인으로만 살아가는 것이 아니라 공민으로서 행동하는 것을 말한다.²⁷⁾ 그것은 단지 국가로부터 개인의 인신과 재산의 권리를 수동적으로 보호 받는 것으로만 국가와 개인과의 관계를 설정해서는 안 된다는 것을 뜻한다. 그것은 직접적으로든 간접적으로든 공적인 일에 적극적으로 참여해 자신들이 지켜야 하는 법을 만들고 유지하는 일에 자신의 몫을 다 하는 것이다.²⁸⁾ 벌린은 그린의 이러한 사상이 개인적 자아는 사회적 공동 자아에 통합되어야 한다는 전체주의적 수사에 이용당할 수 있는 위험천만한 발상이라고 비판한다.²⁹⁾

이러한 그린을 정신적 스승으로 삼은 미국 철학자가 바로 존 듀이었다. ‘공공 철학자’ 존 듀이는³⁰⁾ 공적인 것을 개인들 간의 행위의 결과가 당사자들의 범위를 넘어 제삼자들에게까지 간접적으로 영향을 미치는 것이라고 규정하면서 그것을 인식하고 규제하는 것이 바로 ‘인민의 일’ (*res populi*)이라고 말한다.³¹⁾ 이러한 듀이의 언명은 고전적 자유주의가 자유를 단지 간섭의 부재로만 규정하면서, 사적인 계약의 자유는 철칙으로서 사회나 국가가 그것에 공적으로 간섭할 권한이 없다는 주장을 반박하기 위한 것이었다.³²⁾ 즉 그것은 자유주의의 공사구분을 넘어 사회의 공공성을 회복시키기 위한 것이었다. 또한 이것은 민주주의가 요구하는 공적인 삶이 개인적 가치를 집단의 이름으로 침해할 수 있다는 당시 휘트먼과 같은 지식인들의 비판론을 반박하는 것이기도 했다.³³⁾ 듀이도 사회가 개인으로 구성되어 있다는 것은 부정하지 않는다. 그러나 인간들이 타인들과 공동체를 이루어 사는 삶과는 별개로 독립적인 삶을 살아가는 존재라고 생각하는 것은 잘못이라고 단언한다. 인간들은 공동체를 구성하지만 동시에 그것에 의해 자신이 형성되어 왔다는 것이다. 그리고 그는 인간들이 단순히 자신들이 원하는 것만을 얻기 위해 공동체에 들어왔다고 생각하는 것도 마찬가지로 잘못된 것이라

25) T. H. Green, *Prolegomena* (1883), sec. 183.

26) *Ibid.*, sec. 283.

27) *Ibid.*, sec. 263.

28) T. H. Green, *Political Obligation*, sec. 122.

29) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. xlix.

30) 김진희 옮김, 『듀이, 자유주의와 사회적 실천』(서울, 책세상, 2011), 해제, p. 107.

31) John Dewey, *The Public and Its Problems* (1927), pp. 12-16.

32) 듀이-김진희, p. 133.

33) Walt Whitman, “Democratic Vistas”, in Mark van Doren, ed. *The Portable Whitman* (New York, Penguin Books, 1973), pp. 317-384.

고 비판한다.³⁴⁾ 그리하여 듀이는 앞서 본 그린처럼 자유가 단순히 자기주장을 펴는 것, 자기 마음대로 하는 것이 아니라, 인간들 사이에서 좀 더 수준 높고 완벽한 통일성을 형성하여 그것을 통해 인격을 실현하는 것이라고 규정했다.³⁵⁾ 그는 자유를 단지 타인의 직접적인 방해와 간섭에 노출되지 않은 채 무엇인가를 할 수 있는 것이라는 자유주의의 소극적 자유론을 배격했던 것이다.³⁶⁾ 그는 이러한 자유에 대한 소극적 견해가 소위 개인주의의 근본적인 약점이라고 비판했다.³⁷⁾ 자유는 개인들이 가지고 있는 잠재 능력의 실현으로서, 그것은 타인들과 다층적으로 결사를 맺을 때 비로소 가능하다는 것이다. 즉, 자유란 공동체가 결실을 맺는 것에 공헌하고 그것을 즐기면서 자신을 개별적 자아로 만들어 나가는 힘이라는 것이다.³⁸⁾

이렇듯 개인과 공동체와의 관계를 자유주의와는 다르게 규정하는 방식을 더 멀리 끌고 간 곳에 바로 지난 세기 후반에 나타난 공동체주의가 존재한다. 공동체주의는 정치 사회는 하나의 전체로서 근본적으로 공통된 목적에 의해 통일되어 있어야 한다고 주장한다. 즉 개인의 자유보다 공동체의 공동선이 더 우선시 되어야 한다는 것이다. 따라서 그것은 개인들이 공적 영역으로 가지고 들어온 다양한 기획들을 수용하고 그것들을 위해 봉사해야 하는 것이 정치적 제도와 기관들이 할 일이라는 자유주의적 발상을 거부한다. 이러한 공동체주의는 지난 세기 70년대 후반부터 시작된 포콕과 그 제자 역사가들의 공화주의 연구에 의해 촉발되었다. 1980년대에 들어와 포콕의 공화주의 연구는 정치철학에 즉각적인 영향을 미치기 시작했다. 바로 공동체주의 철학자들이 그들의 이론 전개를 뒷받침해 줄 수 있는 역사적 근거로 포콕의 공화주의 연구를 받아들였던 것이다. “우리의(미국의) 이데올로기적 기원에 관한 한 공화주의 학파의 주장이 맞다면, 이제 우리의 공공 생활을 다시 활성화하고 공동체에 대한 감정을 복원할 수 있는 희망이 보이며”, 따라서 “우리 시대에는 시들어 있지만 우리 전통 안에 명백히 존재하는 시민적 공화주의의 가능성을 부활시켜야 한다.”는 마이클 샌델의 언명이 이를 단적으로 보여준다.³⁹⁾ 마이클 왈저도 고전적 공화주의의 부활이 현대의 공동체주의 정치의 본질적 부분을 제공하고 있다고 고백했다.⁴⁰⁾ 그는 공화주의 교리가 자유 민주주의의 참여지향적인 체제로의 수정을 가능케 해 ‘공화국들 가운데 공화국’을 수립할 수 있

34) John Dewey, *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*, ed. Joseph Ratner (New York, Random House, 1939), p. 382.

35) John Dewey, *The Ethics of Democracy* in J. A. Boydston, ed, *The Early Works, 1882-1898*, (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969-1972), v.1, 244-248.

36) John Dewey, *Ethics* 1st edition, in *The Middle Works, 1899-1924*, (1976-1983) v. 5, p. 392.

37) John Dewey, “Religion and Morality in a Free Society”, in *The Later Works, 1925-1953* (1981-1992), v.15, p. 181.

38) John Dewey, *Liberalism and Social Action*, in *LW*, xi, p. 329.

39) Michael Sandel, “Morality and the Liberal Idea,” *The New Republic* (May 7 1984), p. 17.

40) Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism,” *Political Theory*, 18, 1 (1990). p. 19.

게 해 주리라고 기대했다.⁴¹⁾

이렇듯 공동체주의자들이 공화주의에 열광한 이유는 바로 포콕의 공화주의의 핵심 단어가 덕이었기 때문이었다. 아리스토텔레스적 도덕 철학의 부활을 꿈꾸는 앨리스테어 맥킨타이어는 인간이 좋은 삶을 산다는 것은 자신을 최고로 실현하는 것인데, 이 때 덕이 그러한 삶의 필수적이며 중심적인 요소라고 주장했다. 덕을 언급하지 않고는 좋은 삶이 무엇인지를 규정할 수 없다는 것이다.⁴²⁾ 주지하다시피 공동체주의자들의 주장의 핵심은 인간이 공동체 안에서 함께 추구해야 할 좋은 삶이 존재한다는 것이다. 반대로 자유주의자들은 그런 것은 존재하지 않는다고 반박한다. 좋은 삶은 개인들이 알아서 각자가 규정하면 될 뿐이라는 것이다. 바로 그 좋은 삶을 추구하는 것이 다름 아닌 덕을 실천하는 것이라고 믿던 공동체주의자들에게 포콕의 공화주의는 그 덕이 유럽 지성사의 변방이 아닌 중심부를 관통해 미국으로 건너 온 핵심적 관념이라는 자부심을 안겨준 것이었다.⁴³⁾

이렇듯 역사적 근거를 확보한 공동체주의자들은 자유주의가 좋은 삶에 대한 그 어떤 개념 규정도 없이 권리만을 규정하고 옹호하려고 한다고 비판한다. 마이클 샌델은 자유주의는 한마디로 말해 “개인주의적이고 권리에 바탕을 둔 윤리”라고 규정한다.⁴⁴⁾ 즉 자유주의는 개인으로서 인간을 고립된 원자와 같은 것으로 규정하고, 전체 사회 조직을 단지 그러한 수많은 개인들의 집합체라고 본다는 것이다. 따라서 그러한 곳에서는 함께 추구해야 할 공동선도 존재하지 않으며 더불어 살아가야 한다는 연대 의식도 나타나지 않는다. 그러한 사회에서 사는 개인들의 삶은 오직 유용성의 언어와 권리의 언어라는 두 가지 철학적 언어로 표현될 뿐이다.⁴⁵⁾ 그리하여 자유주의자로 살아가는 우리는 자유롭게 선택할 수 있고, 그렇게 할 권리도 있다. 우리는 제멋대로 우리의 욕망과 이익을 규정할 뿐, 우리의 선택을 지배할 수 있는 그 어떤 기준도 가지고 있지 않다. 그리하여 우리의 선택은 그 어떤 일관성과 논리성도 결여하고 있다. 우리 자신에 대해 우리는 적절한 설명을 할 수 없는 것이다.⁴⁶⁾ 그러나 찰스 테일러는 헤겔의 언명대로 인간은 사회의 공적 생활의 규범과 목적이 그들의 정체성을 규정하는데 가장 중요한 것이 될 때 비로소 그 존재 이유를 드러낸다고 주장한다.⁴⁷⁾

공동체주의가 포콕적 공화주의의 파생물이라는 것은 마이클 샌델에게서 가장 잘 나타난

41) *Ibid.*, p. 20

42) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* 2nd. ed. (Notre Dam, Notre Dam University Press, 1984), p. 149.

43) Luigi Marco Bassani, “The Bankruptcy of the Republican School” *Telos*, 124 (summer, 2002), p. 147.

44) Michael Sandel, *Liberalism and Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), pp. 66-67.

45) Michael Walzer, 앞의 논문, p. 8.

46) *Ibid.*, p. 9.

47) Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), p. 185.

다. 그는 자신을 공동체주의자로 분류하는 학계의 일반적 관행을 거부하고 스스로 공화주의자라고 자부한다. 그는 몇 가지 철학적 용어를 빼놓고는 포퓰리즘의 역사 해석을 거의 답습하고 있다. 그는 공화주의와 자유주의의 근본적인 차이점을 자아와 공동체와의 관계에 초점을 맞추어 논의하고 있다. 그는 자유주의의 자아를 공동체로부터 방해받지 않는 ‘무연고적 자아’(unencumbered self)라고 규정하고 그것을 비판한다. 자아는 공동체적 유대의 산물이라는 것이다. 자유주의는 인간들이 자기 의지대로 공동체를 선택할 수 있다고 보지만, 공화주의는 오히려 공동체가 인간에게 자아 형성의 구성적 요소로서 존재한다고 본다는 것이다.⁴⁸⁾ 자유주의의 이러한 자아 규정은 앞서 보았듯이 공동선을 따르는 삶을 부정한다. 어떤 것이 좋은 삶인지는 개인이 알아서 결정할 문제라는 것이다. 따라서 자유주의는, 국가는 사회적으로 제기되는 도덕적 문제에 중립을 지켜야 하고 모든 것은 절차에 따라서만 처리하면 될 뿐이라고 주장한다. 그러나 공화주의는 공동체의 구성원 간의 상호존중에 기초해 공동선을 추구하는 정치가 시민적 삶의 재건을 통해 가능하다고 본다.⁴⁹⁾

샌델은 이러한 자유주의와 공화주의의 차이의 극명한 예를 노예제 폐지 문제를 놓고 펼쳐졌던 링컨 대 더글러스의 논쟁에서 찾는다. 주지하다시피 그 논쟁의 본질은 과연 국가 정책이 도덕적 문제에 중립을 지켜야 하는가 하는 것이었다. 링컨은 국가 정책이 노예제에 대한 도덕적 판단을 회피해선 안 되고 오히려 그것을 반영해야 한다는 것이었고, 다글라스는 노예제가 좋은 것인가 나쁜 것인가는 개인이 알아서 결정할 문제이지 국가가 여기에 개입해서는 안 된다는 것이었다.⁵⁰⁾ 그는 또 하나의 예를 든다. 자유주의자들은 그들의 논리대로라면 마틴 루터 킹 목사의 민권 행진과 신 나치들의 홀로코스트 생존자들에 대한 ‘증오의 연설’을 위한 일리노이 주 스코키로의 행진을 똑같이 허용하리라는 것이다. 그는 여기서 공화주의와 공동체주의의 차이점에 대해서 중요한 발언을 한다. 공동체주의자들은, 공동체의 구성원은 특정 공동체의 관습적이고 지배적인 가치에 의해서만 권리를 보장받는다고 보기 때문에 민권 행진이나 신 나치 행진 모두 금지시킬 것이라고 그는 주장한다. 이 말은 공화주의는 공동체를 문화와 혈연의 공동체가 아니라 보편적 시민적 삶의 공동체로 본다는 것이다. 따라서 오직 공화주의만이 민권 행진은 허용하고 신 나치 행진은 금지시키는 정책을 입안하고 집행할 수 있다는 것이다.⁵¹⁾

48) Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96.

49) Michael Sandel, *Justice, What's the Right thing to Do?* (London, Penguin Books, 2010), ch.10.

50) Michael Sandel, *Democracy's Discontent, America in Search of Public Philosophy* (Cambridge, Mass. The Belknap, 1996), pp. 21-23.

51) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edn (Cambridge, Cambridge University Press), pp. xiv-xvi.

III. 자유론으로서 공화주의: 노예의 자유를 넘어서

공화주의의 이러한 시(공)민 윤리적 성격은 오해를 불러일으킬 소지를 지니고 있다. 그것이 목적론적 인간관에 기초해 인간의 규범적 삶을 일원론적으로 규정하고 있기 때문이다. 오늘날 서양의 평균적인 지식인들은, 공공의 일에 참여하여 자신과 공동체를 하나로 만드는 것이 곧 인간이 실천해야할 덕이라는 주장은 다름 아닌 자코뱅의 신념이라고 판단한다. 따라서 그것은 오로지 공포에 의해서만 실현될 수 있을 뿐이라고 경악한다. 자유주의 혹은 신 자유주의의 헤게모니에 반대하는 지식인들조차 그러한 공화주의의 일원주의적 성격을 거부한다. 이미 현대 민주주의 사회는 다원주의 사회이며 그것은 오늘날 모든 정치적 논의의 출발점이며 종착점일 수밖에 없다는 것이다. 공화주의가 시(공)민 윤리로서 일원주의적 목적론을 고수하려고 하면 할수록 그것은 오늘날 인간들의 실제 생활에서 그만큼 스스로를 소외시키는 결과만을 초래할 것이라고 그들은 경고한다.⁵²⁾

그러나 여기서 공화주의의 그러한 성격은 역사적으로 볼 때 하나의 동질적인 위기의 순간이 형성시킨 산물이라는 점을 분명히 해야 한다. 즉 공화주의는 어떤 정치 공동체가 전체 혹은 폭정의 마수 앞에 힘없이 노출되는 그 위기의 순간에 평등과 자유의 가치를 들었던 지식인들과 실천가들이 받아들였던 존재론적 정언명령의 수사였다. 그들에게 예속민으로 살 것인가 아니면 자유인으로 살 것인가는 개인이 결정할 문제가 아니었다. 그 순간에는 이미 정해진 하나의 길에 동참할 것을 도덕적으로 명령하는 어떤 보편적 원리가 있었다. 그리하여 공화국은 그 위기의 순간을 살았던 인간들에게 늘 ‘그 때 너는 어디에 있었는가?’ ‘그때 너는 무엇을 했는가?’를 묻는다. 그 물음에 대답할 수 없을 때 느끼는 수치심이 바로 시(공)민적 ‘예지단’(禮之端)이다. 극단적으로 말해 로베스피에르의 동지 생 쥐스트의 언명처럼 그 순간 ‘누구도 악을 저지를 수 있는 자유는 없다’. 따지고 보면 오늘날 다원주의적 가치를 구가하는 현대 민주주의 사회는 바로 그 때 그러한 명령에 따른 실천이 맺은 열매가 아닌가? 다원적이라는 말은 평등과 자유를 보장하는 공화국을 전제로 하지 않고서는 성립되지 않는다. 몇 해 전 프랑스 대통령 선거에서 르펜이 결선에 올랐을 때 좌우를 가리지 않고 프랑스 시민이 광장에서 외친 구호는 바로 그 공화국이었다.

그렇다고 해서 오늘날 공화주의 진영의 학자들이 모두 공화주의의 그러한 일원주의적 성격을 고수하려고 하는 것은 아니다. 역사가 켄틴 스키너와 철학자 필립 페티트가 그 대표적인 학자들이다. 그들은 공화주의가 지니고 있는 좀 더 유연한 부분을 부각시킨다. 그들은 서양의 공화주의자들이 모두 아리스토텔레스처럼 덕을 추구하는 참여적 삶 그 자체를 목적으

52) Michael Walzer, "The Civil Society Argument" in Chantal Mouffe, ed. *Dimensions of Radical Democracy* (London, Verso, 1992), pp. 89-107, 특히 pp. 91-92; Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London, Verso, 1993), pp. 23-40 특히 p. 38.

로 설정하지는 않았다고 주장한다. 예를 들어 마키아벨리는 인간은 각자 추구해야 할 목적이 따로 있지만 그것을 위해서는 우선 자유인이 되어야 하기 때문에 참여의 덕이 필요한 것으로 보았다는 것이다. 즉 덕은 자유를 위한 수단일 뿐이라는 것이다. 그리고 후대 공화주의자들도 대부분 마키아벨리의 이러한 도구론적 공화주의를 받아들였지, 아리스토텔레스의 목적론적 공화주의를 신봉하고 실천하려고 했던 것은 아니라는 것이다. 따라서 스키너와 페티트는 공화주의 핵심은 일원주의적 시(공)민 윤리가 아니라 그 독특한 자유론이라고 주장한다.⁵³⁾ 그것은 자유는 단지 간섭의 부재를 의미하지 않고 ‘자의적 지배 권력의 부재’(non-domination; the absence of arbitrary power)라고 보는 것이다. 공화주의자들은 어떤 인간이 다른 인간의 간섭을 받지 않는다고 해서 다른 인간에게 예속된 상태에 놓여 있는 인간을 자유롭다고 할 수는 없다고 주장한다. 극단적인 예를 들어 앞서 본 프라이스의 언명처럼 인자한 주인을 만난 노예가 주인의 간섭을 받지 않는다고 해서 자유롭다고 할 수 있겠느냐는 것이다. 그 노예의 그러한 자유는 주인의 마음이 바뀌면 언제라도 박탈당하는 것이고 그 이전에 이미 노예는 주인의 뜻을 거스르지 않기 위해 자신을 늘 스스로 검열하고 있기 때문에 자유로울 수 없다. 즉 노예는 노예 상태에 있다는 바로 그 이유 때문에 주인의 간섭을 받지 않아도 이미 자신의 의지에 따라 그 어떤 것도 마음대로 할 수 없는 것이다. 따라서 자유는 그 누구도 자신을 자의적으로 지배할 수 있는 우월한 위치에 있지 않을 때 비로써 가능하다. 자신의 자유가 다른 인간의 선의와 자비에 의존해 있는 한 그 누구도 진정한 자유로울 수 없는 것이다. 공화주의자들은 이러한 자유를 누리기 위해서 공동의 결정에 따라 만들어진 법이 지배하는 공화국이 먼저 존재해야 한다고 믿었다. 그것을 위해 참여의 덕이 요청된다고 보았다. 따라서 공화국은 인간이 지배하는 곳이 아니라 법이 지배하는 곳이다. 그리고 그러한 법이 시민들을 간섭한다고 해서 시민의 자유가 침해되는 것도 아니다. 그것은 자신의 의지에 따라 만들어진 법의 간섭이기 때문에 법을 지키는 것은 자신의 의지에 따르는 것이기 때문이다. 이렇듯 법이 지배하는 공화국이 곧 자유 국가이고 인간은 자유 국가 안에서만 자유롭다는 것이 이들의 지론이다.

스키너와 페티트는 이러한 공화주의 자유론을 로마공화국의 역사가들과 마키아벨리, 그리고 17세기 잉글랜드의 의회파 지식인들과 18세기 영국의 재야반대와 지식인들의 공화주의 담론 안에서 공통적으로 발견할 수 있다고 주장한다. 즉 공화주의를 관통하는 하나의 신조는 바로 공화주의 자유론이라는 것이다. 우선 리비우스와 살루스트와 같은 로마의 역사가들이 로마 공화정의 몰락을 개탄하면서 자유의 문제를 제기했다. 덕을 추구하던 로마 시민은

53) 그들의 가장 최근의 논의는 다음을 보라. Quentin Skinner, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, in Cécile Laborde and John Maynor, ed. *Republicanism and Political Theory* (Oxford, Blackwell, 2008), pp. 83-101; Philip Pettit, “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, 바로 위 책, pp. 102-130.

서로가 그 누구한테도 쫓리지 않았기 때문에 자유인의 지위를 구가할 수 있었다는 것이다. 이때 자유의 뜻은 간섭의 부재로서의 소극적 자유가 아니다. 즉 이들 로마 지식인들에게 자유란 단순히 타인으로부터 간섭 받지 않는 것 그 이상을 의미했다. 타인으로부터 간섭은 받지 않더라도 예측적인 지위로 전락한 인간은 이미 자유인이 아니라는 것이다. 그들은 로마 시민들은 덕을 상실함으로써, 즉 공익 추구를 위한 참여를 포기함으로써, 자유인의 지위를 상실하고 유력자들의 예측민으로 전락했고 그것이 공화국을 부패시켜 사라지게 했다고 주장한다. 17세기 영국 혁명 시기의 의회파는 왕의 자유재량적 대권이 존재하는 한 그 누구도 자유인의 지위를 누릴 수 없다고 주장했다. 자유는 단지 타인으로부터 간섭받지 않는 것이 아니라 그 누구도 다른 구성원들보다 우월한 지위에 있을 수 없는 자유 국가 안에서 평등한 구성원으로서 지위를 누릴 때만 가능하다는 것이다.

당시 이러한 공화주의적 자유론에 가장 격렬하게 반대한 인물은 바로 홉스였다.⁵⁴⁾ 그는 자유는 단지 간섭의 부재일 뿐이며 그것은 국가 안에서 법이 침묵하는 곳에서만 가능하고 그러한 자유는 터키와 같은 전제국가 안에서나, 이탈리아 도시국가 안에서나 마찬가지로 주장했다. 그는 영국 혁명은 자유는 오직 ‘민중국가, 자유국가’ 안에서만 가능하다는 고대 로마 공화국의 지식인들의 책을 읽고 그것을 맹목적으로 신봉한 사람들이 일으킨 유혈반란일 뿐이라고 폄하했다. 여기에 대한 공화주의자들의 반박을 가장 잘 대변한 인물은 해링턴이었다.⁵⁵⁾ 그는 터키에서는 법이 일인 지배자의 사적 의지에 의해 만들어지기 때문에 그곳에서 자유는 법으로부터의 자유라고 수긍한다. 그러나 그러한 자유는 일인지배자의 선의와 자비가 지속되어 법을 만들어 어떤 행위를 규제하지 않을 때만 지속되는 것이기에 진정한 자유라고 할 수 없다. 일인지배자가 마음을 바꾸면 언제나 박탈될 자유일 뿐이라는 것이다. 반면에 이탈리아 도시 공화국에서는 시민들의 공동의 의지가 법을 만들기 때문에 그곳에서 자유는 법에 의한 자유라고 할 수 있다. 이것은 이탈리아 도시 공화국에서는 시민들은 평등한 구성원으로서 자유인의 지위를 누리기 때문에 언제나 자유롭다는 것을 의미한다. 따라서 자유는 시민들이 덕을 발휘해 입법 행위에 참여하는 자유 국가 안에서만 진정으로 담보된다는 것이다. 해링턴은 결론적으로 터키는 인간이 지배하는 국가일 뿐이고 이탈리아 도시 공화국은 법이 지배하는 국가라고 말한다. 이러한 의회파 공화주의자들은 왕이 자신이 가져야 한다고 주장하는 자유재량적 대권과 시민군의 지휘권은 바로 자유를 겨냥한 흉기라고 비난한다. 따라서 자유재량적 대권을 주장하고 시민군의 지휘권을 행사하려고 한 찰스 1세는 평등한 구성원들이 자유인의 지위를 누려야 하는 조국의 반역자일 수밖에 없었다.

54) Thomas Hobbes, *Leviathan* (1656) C. B. Macpherson, ed. (Harmondsworth, Penguin, 1968), pp. 189, 261-273.

55) James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, J.G.A. Pocock, ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), pp. 8, 20.

이러한 공화주의 자유론을 가장 명확하게 표현한 인물이 바로 앞서 본 프라이스였다. 그는 인간이 공동체의 구성원으로서 참여하고 있는 국가의 집단적 권력이 곧 자신의 권력일 때 비로소 인간은 시민적 자유를 누릴 수 있다고 주장한다. 자유 국가란 시민들이 스스로 입법자가 되는 국가를 말하며 그러한 국가 안에서만 인간은 자유롭다는 것이다. 단지 타인의 간섭을 받지 않는다고 해서 인간이 자유로운 것은 아니다. 그것은 자유의 필요조건은 될 수 있어도 충분조건은 아니라는 것이다. 예를 들어 자애로운 군주 밑에서 누리는 그러한 자유는 지배자의 선의와 자비에 의존해 있어서 언제나 박탈당할 수 있기 때문에 진정한 자유라고 할 수 없다. 그것은 마치 인자한 주인을 만나 간섭받지 않는다면 노예도 자유롭다고 하는 일종의 어불성설일 뿐이다.⁵⁶⁾ 프라이스의 이러한 자유론에 즉각적으로 반론을 제기한 인물이 바로 제러미 벤담이었다. 그는 앞서 본 흄스와 같이 자유란 오직 간섭의 부재를 말하는 ‘소극적’ 개념일 뿐이라고 규정했다. 따라서 법도 자유를 제한하는 것일 뿐인데 입법자가 되는 것이 자유인이 된다는 말이야말로 어불성설이 아니냐고 반박한다.⁵⁷⁾ 이러한 흄스와 벤담의 자유론은 20세기에 들어와 자유주의 자유론의 초석이 되었다.

스키너와 페티트의 공화주의 자유론은 오늘날 헤게모니를 장악하고 있는 바로 이러한 자유주의 자유론에 대한 비판에서 출발한다. 자유주의 자유론의 핵심은 소극적 자유이다. 자유는 단지 타인의 간섭 혹은 방해의 부재 그 이상 그 이하도 아니라는 것이다. 20세기에 들어와 이러한 소극적 자유를 가장 열렬하게 설파한 인물은 아이제이아 벌린과 프리드리히 하이에크였다.⁵⁸⁾ 그들은 냉전적 상황에서 좌파적 이상주의가 서구 사회에 침투하는 것을 막기 위해 혼신을 다해 자본주의적 자유주의의 가치를 수호하려했던 인물들이었다. 특히 벌린은 소극적 자유와 적극적 자유를 대비시키면서 자유에 대한 서양인들의 관념 가운데 왜 소극적 자유 하나만을 선택해야 하는지를 역설했다. 그는 적극적 자유를 자신의 지배자가 되겠다는 의지로 규정한다. 그러기 위해서는 인간은 우선 이성적 인간이 되어야 한다. 비합리적인 욕망이 자신을 지배한다면 그것은 아무런 의미도 없기 때문이다. 따라서 그러한 이성적 인간들로 구성된 공동체는 그 구성원들에게 늘 이성적 삶을 요구한다. 그리고 이에 따르는 것이 자유라고 강요한다. 벌린은 이것이 바로 전체주의의 존재론적 전제라고 주장한다. 적극적 자

56) Richard Price, *Observation on the Nature of Civil Liberty, the Principle of Government and the Justice and Policy of the War with America* (1776), p. 3, 6; *Additional Observation on the Nature of Civil Liberty, the Principle of Government and the Justice and Policy of the War with America* (1777), p. 3, 12-13.

57) Timothy L.S. Sprigge, ed. *The Correspondence of Jeremy Bentham 1. 1752-1776* (London, Athlone Press, 1968), p. 310; Frederick Rosen, “The Origins of Liberal Utilitarianism: Jeremy Bentham and Liberty”, in Richard Bellamy, ed. *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (London, Routledge, 1990), pp. 58-70; Douglas G. Long, *Bentham on Liberty; Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to His Utilitarianism* (Toronto, Toronto University Press, 1977)

58) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1969), pp. 118-172; Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, Chicago University Press, 1960), pp. 11-21, 54-70,

유에는 비이성적 인간들은 이성적인 인간들과 공동체의 지도에 따라야 한다는 논리가 깔려 있다는 것이다. 그러나 그러한 지도가 아무리 자애로운 것이요, 선한 목적을 가지고 있다고 하더라도 그것은 전제에 불과하다. 그는 모든 간섭은 일단 악이라고 강변한다. 자유는 어디까지나 말 그대로 누구로부터 간섭을 받지 않는 것이다. 적극적 자유는 그러한 의미에서 자유가 아니라 인간의 어떤 능력을 가리키는 것이다. 이러한 수사는 흄에게서도 발견된다. 그는 환자는 능력이 없어서 방을 못 나가는 것이요, 죄수는 자유가 없어서 방을 못 나가는 것이라는 비유를 든다. 하이예크도 비슷한 예를 든다. 가난한 노동자들은 능력이 없어서 풍족한 생활을 못 하지 자유가 없어서 가난하게 사는 것은 아니다. 벌린과 하이예크는 좌파적 이상주의가 자유와 아무 상관도 없는 상황을 자유와 연계시키는 전략을 구사함으로써 자본주의적 자유주의의 가치를 호도하고 있다고 비판한다. 그들은 또 한 번 흄의 언명을 반복한다. 전제국가에서나 민주국가에서나 자유는 마찬가지라는 것이다. 벌린은 계몽군주제 하에서 인간들은 민주주의를 자처하는 현대 국가에서 보다 더 자유로우면 자유로웠지 그 반대는 아니라고 강변한다.

이러한 벌린과 하이예크의 소극적 자유론은 오늘날 자유주의자들의 자유의 교리가 되었다. 그리고 자유주의자들은 공화주의를 비판하면서 공화주의가 추구하는 자유가 바로 적극적 자유라고 비판했다. 문제는 20세기 공화주의 연구의 최고 권위자라고 할 수 있는 포콕이 공화주의의 자유론이 바로 적극적 자유론이라고 수궁하였다는 것이다.⁵⁹⁾ 물론 포콕은 적극적 자유가 벌린이나 하이예크의 주장처럼 전제로 이르는 길이라고는 생각하지 않았다. 인간들이 참여의 덕을 발휘하여 자주인이 되어 자유를 누리자는 것이 전체주의적 전제로 이어진다는 발상은 생각할 수도 없는 것이었다. 그러나 자유주의자들은 집요하게 물고 늘어졌다. 앞서 말했듯이 그러한 자유는 유덕한 인간만이 인간의 목적을 실현한 진정한 인간이라는 일원주의적 인간관이 그들은 너무나도 의심스러웠던 것이다.

여기에 반론을 제기한 것이 바로 스키너와 페티티이었다. 그들은 공화주의의 자유론은 자유주의자들의 소극적 자유론도 아니고 또 그들이 비판하는 적극적 자유론도 아니라 제3의 자유론이라고 주장한다. 앞서 누누이 보았듯이 단순히 간섭받지 않는다고 해서 자유를 누릴 수는 없다. 벌린과 하이예크의 주장대로 자유는 간섭받지 않는다면 아무데서나 누릴 수 있는 것은 아니다. 어떤 인간이나 집단이 상위자로서 자신을 간섭할 수 있는 잠재적인 권력을 가지는 것을 근본적으로 배제한 자유국가 안에서만 인간은 자유롭다. 이렇게 볼 때 공화주의적 자유는 형태상으로는 소극적 자유다. 그것은 자의적 권력으로부터의 자유이기 때문이다. 그런데 그러한 자의적 권력이 간섭하는 것이 아니라 공동체의 구성원들이 동의한 보편

59) J. G. A. Pocock, "The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology", *Journal of Modern History*, v.52, n.1 (1981), pp. 49-72.

적 법이 간섭하는 것은 자유를 침해하는 것이 아니다. 페티트는 예를 들어 공동의 복지를 위해 누진세를 도입하는 것은 우리의 자유를 침해하는 것이 아니라고 주장한다. 즉 인간을 자유롭지 못 하게 하는 것은 단순히 간섭이 아니라 자의적 지배와 그 잠재적 가능성이라는 것이다. 또한 공화주의적 자유론은 그러한 자유로써 인간의 일원주의적 목적을 실현하자는 것도 아니다. 인간은 나름대로 자신의 목적을 추구할 수 있는데 그것을 위해서 자의적 권력 으로부터의 자유가 필요할 뿐이다. 앞서 대표적인 공화주의자라고 예를 든 프라이스는 브라운이나 러쉬가 주장한 스파르타식 교육을 거부하였다. 자유국가 안에서 자유인은 그러한 일원적 통제를 통해서가 아니라 자신의 독립적이고 자유로운 판단을 통해 자유의 가치를 충분히 지킬 수 있다는 것이다. 스키너와 페티트는 오히려 자유주의적 자유론이 인간의 시(공)민적 의무는 도외시하고 사적 영역의 확보를 위한 권리 추구만을 자유라고 정당화 한다면 인간들은 그러한 권리마저 상실할 수 있다고 경고한다.⁶⁰⁾ 왜냐하면 인간들이 사적 영역의 저 깊은 곳으로만 숨어든다면 잠재적 자의적 권력들은 공동체의 저 높은 곳을 차지해 우리를 내려다보며 지배할 수 있기 때문이다.

60) Quentin Skinner, "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", in Chantal Mouffe, ed. *Dimensions of Radical Democracy* (London, Verso, 1992), pp. 211-224.

공화제 - 근대국가 건설운동의 등불^{*}

박 찬 승

한양대학교 사학과 교수

〈목차〉

1. 한국에서의 공화제 수용에 관한 연구
2. 1880, 90년대 입헌군주제 · 공화제와의 만남
3. 1905~1919년 공화제의 수용

1. 한국에서의 공화제 수용에 관한 연구

현행 대한민국 헌법 제1조 제1항은 “대한민국은 민주공화제로 함”이라고 되어 있다. 이는 1948년 대한민국 정부 수립 당시 제헌의회에서 만든 헌법 제1조의 내용 그대로이다. 그리고 이는 1941년 대한민국 임시정부에서 만든 ‘대한민국 임시헌장’ 제1조를 그대로 계승한 것이며, 더 올라가서는 1919년 4월 상해 임시정부에서 만든 ‘대한민국 임시헌장’ 제1조를 계승한 것이기도 하다.

세계 각국의 헌법 가운데 제1조에서 “우리나라는 민주공화국이다.”라고 쓴 나라는 대한민국 외에 없다. ‘우리나라는 공화국이다’라고 쓴 나라들은 있지만, ‘민주공화국’이라고 쓴 나라는 대한민국이 유일한 나라이다.

“대한민국은 민주공화국”이라는 문장을 처음 만든 것은 상해 임시정부의 임시의정원이며, 이 안을 처음 제안한 것은 조소앙으로 알려져 있다. 그런데 이 안을 놓고 임시의정원에서는 별다른 토론이 없었다고 한다.¹⁾ 이 글에서는 한국에서 ‘공화제’라는 제도를 어떻게 수용하였는지에 대해 검토해보기로 한다.

뒤에 보듯이 3.1운동 때 국내에서 뿌려진 여러 전단에 등장하는 임시정부안은 모두 공화제를 전제로 하고 있었다. 즉 공화제 임시정부는 시대의 대세였던 것이다. 그런데 생각해

^{*} 이 글은 필자의 「한국의 근대국가건설과 공화제」(『역사학보』 200집, 2008)의 글을 요약 정리한 것이다.

1) 국회도서관편, 『한국민족운동사료』(중국편)(국회도서관, 1976), 33~35쪽.

면 1919년은 대한제국이 문을 닫은 1910년으로부터 불과 9년밖에 지나지 않은 시점이었다. 그리고 1910년까지 국내에서 공화제를 주장하는 사람은 거의 없었다. 어떻게 9년 만에 이러한 상황이 초래되었을까.

이 문제에 대해서는 이미 몇 편의 논고가 있다. 신용하는 이미 1880년대 이후에 개화파는 서양의 입헌국가 사상을 받아들여 입헌군주제를 지향하고 있었으며, 독립협회 운동기에 소장파들은 입헌공화국의 수립을 주장하는 데에까지 이르렀고, 애국계몽운동기에 이르러 신민회는 국권회복과 동시에 입헌공화국의 수립을 운동의 목표로 설정하였다고 보았다. 그리고 이러한 움직임들이 밀거름이 되어 1919년 대한민국임시정부가 공화제를 채택하게 되었다고 설명하였다.²⁾ 신민회가 공화제를 지향했다는 신용하의 주장은 이후 학계의 정설처럼 되었다. 한말 공화제의 수용을 다룬 유영렬,³⁾ 이승현⁴⁾ 등의 글도 그러한 입론을 따르고 있다. 윤대원은 대체로 그러한 입장을 계승하면서, 1907년 이후의 국가·군주·국민에 대한 의식의 변화, 특히 국민주의 의식의 발전이 공화제 수용의 중요한 계기가 되었다고 보았다. 또 윤대원은 이와 같은 한말의 공화주의는 1910년대 중국혁명의 영향으로 한층 강화되었다고 지적하였다.⁵⁾ 그리고 조동걸은 이와 같은 한말의 공화제 수용이 1910년대, 특히 1917년 신규식·조소앙·신채호·박은식 등의 「대동단결선언」에 의해 보다 확고하게 되었다고 보았다.⁶⁾

그동안 학계에서의 연구를 보면, 한국에서의 공화제 수용은 한말 신민회의 수용, 1910년대 중국 혁명의 영향, 그리고 대동단결선언을 거쳐 1919년 대한민국임시정부의 수립으로 이어진 것으로 대체로 정리되고 있다. 하지만 신민회 이전 단계에서 공화제의 수용에 대한 구체적인 검토는 아직 충분히 진행되지 못했다. 특히 1880~90년대에 개화파들이 입헌군주제와 공화제 가운데 어느 쪽을 더 선호하였는지는 더 검토할 필요가 있다. 또 1905~1910년 사이의 애국계몽운동 단계에서는 입헌군주제와 공화제 가운데 어느 쪽을 더 선호하였는지, 그리고 1907년의 신민회가 공화제를 지향한 구체적인 증거가 있는지 더 살펴볼 필요가 있다고 생각된다. 그리고 1910년대 중국 혁명이 공화제 수용에 영향을 미쳤다는 주장도 그 근거를 더 살펴볼 필요가 있다. 아울러 ‘대동단결선언’이 공화제를 지향한 구체적인 근거는 무엇인지 구체적인 검토가 필요하다. 이 글에서는 이러한 문제들을 중심으로 한국에서의 공화제 수용

2) 신용하, 「신민회의 창건과 그 국권회복운동(상)」 『한국학보』 3-3 (일지사, 1977) ; 「19세기 한국의 近代國家形成 문제와 立憲共和國 수립 운동」 『한국의 근대국가형성과 민족문제』 (한국사회사연구회논문집 1집), 문학과 지성사, 1986).

3) 유영렬, 「한국에 있어서 근대적 政體論의 변화과정」 『국사관논총』 103호 (국사편찬위원회, 2003).

4) 이승현, 「신민회(新民會)의 국가건설사상 - 공화제를 향하여 -」 『정신문화연구』 102호 (한국정신문화연구원, 2006).

5) 윤대원, 「한말 일제 초기 정체론의 논의 과정과 민주공화제의 수용」 『중국현대사연구』 21집 (중국현대사학회, 2001).

6) 조동걸, 「임시정부 수립을 위한 1917년의 ‘대동단결선언’」 『한국학논총』 9집 (국민대 한국학연구소, 1987).

이 1880년대부터 1919년 사이에 어떠한 단계를 거쳐 이루어졌는지 시계열적으로 검토를 해 보고자 한다.

2. 1880, 90년대 입헌군주제 · 공화제와의 만남

1) 1880년대 서구 입헌군주제 · 공화제와의 만남

동아시아에서 ‘공화’라는 말이 처음 나온 것은 『사기(史記)』 주(周)나라 본기(本紀)에서이다. 즉 주나라 여왕(厲王)이 기원전 841년 체(歲) 땅으로 달아나자 왕이 없는 가운데 14년간 주공(周公)과 소공(召公)이 협화를 하여 정치를 잘 했다는 의미로서 ‘공화’라는 단어가 사용되었던 것이다. 그런데 이때는 왕이 없는 때 신하들이 다스린 것이기 때문에, 왕정 하에서 ‘공화’를 말하는 것은 불경 내지 반역에 해당하는 의미로 받아들여 질 수 있었다. 조선조 광해군 때 이이첨이 남이공과 김신국 등과 자신이 서로 협동하고 화합하고 있다면서 이를 ‘공화’라 표현하였는데,⁷⁾ 이것이 바로 정적들의 표적이 된 것은 ‘공화’라는 말이 불온한 말이었음을 잘 보여준다.⁸⁾

한국에 서구의 ‘공화제’라는 용어가 처음 소개된 것은 아마도 개항 이후 『한성순보』를 통해서일 것이다.⁹⁾ 이 신문에 실린 「구미입헌정체」라는 기사에서는 구미의 여러 나라의 치국의 요체는 ‘군민동치’와 ‘합중공화’로 나뉘지만, 모두 입헌정체라고 설명했다. 즉 군주국도 입헌군주국이라는 것이다. 또 군주국은 모두 그 지위를 세습하지만, 합중공화의 경우에는 세습의 예가 없으며, 대통령이 이를 대신하며, 임기에 연한이 있다고 설명하였다. 동시에 이 기사는 행정부 · 입법부 · 사법부의 3권 분립, 상하 양원의 입법부 등을 소개하였다.¹⁰⁾

한편 비록 발표된 글은 아니지만 이보다 약간 앞선 시기인 1883년에 쓴 것으로 추정되는 유길준의 「세계대세론」이라는 글에도 비슷한 내용이 있다. 유길준은 이 글에서 정치제도를 크게 ‘소인(少人)정치’와 ‘다인(多人)정치’로 나누고, 소인정치를 군주전제, 군주전치(君主專治), 귀족정치로 나누어 정의했다. 그는 특히 군주전제 정치에서는 군주의 권위가 무한하며, 토지와 인민을 사유하고, 생사여탈권을 가졌다고 보았다. 그는 소수의 사람이 참여하는 이와

7) 『광해군일기』 14년 2월 17일.

8) 박현모, 「일제시대 공화주의와 복벽주의의 대립 -3·1운동 전후의 왕정복고운동을 중심으로」 『정신문화연구』 2007년 봄호, 제30권 1호 (통권 106호)(한국정신문화연구원, 2007), 60~61쪽.

9) 이에 대해서는 윤대원, 앞의 논문, 56~57쪽 참조.

10) 『한성순보』 1884년 1월 30일자 (제10호) 6면.

같은 정치를 가장 문제가 많은 정치라고 보았다. 한편 그는 조선의 군주제도 군주전제라고 보고 있었다. 그는 또 다인정치에는 군민동치(君民同治)와 공화정치(共和政治)의 두 가지 종류가 있다고 설명하였다. 군민동치란 군주가 위에 있으면서 만민을 통할하는 법은 여전하나, 감히 천하를 사유하지 못하고, 반드시 공명정대한 헌법을 확정하여 국민으로 하여금 국정에 참여하게 하는 것이니 ‘입헌정치’라고 설명하였다. 또 공화정치란 군주의 혈통으로 세습하지 아니하고, 나라 안에 士民의 분별이 없으며, 덕이 있는 군자를 선거하여 재위연한을 정하고, 만기를 통할하게 하니 그를 가리켜 대통령이라 부르고, 헌법을 정하여 정령을 준행하며 국민이 정치에 참여하는 것이라고 설명하였다. 유길준은 이와 같이 정체를 나누어 설명하면서, “대저 방국(邦國)이 각기 국체가 있으니 결단코 변경함이 가하지 아니하나, (중략) 단 이 나라에 적합한 정치를 묻는 것이 가한지라”라고 쓰고 있었다. 즉 각각의 나라의 실정에 맞는 정치제도를 택할 수밖에 없다는 것이었다.

유길준은 1889년에 쓴 「서유견문」에서는 각국의 정치제도를 1) 군주가 천단하는 정체, 2) 군주가 명령하는 정체(압제정체), 3) 귀족이 주장하는 정체, 4) 군민이 공치하는 정체(입헌정체), 5) 국민이 공화하는 정체(합중정체)의 다섯 가지로 나누었다. 이 가운데 군민이 공치하는 정체란 “법률 및 정사의 일체 대권을 군주 1인이 독단함이 없고, 의정(議政) 제 대신이 반드시 먼저 작정하여 군주의 명령으로 시행하는 것을 가리킨다. 대개 의정 제 대신은 인민이 천거하여 정부의 의원이 되는 고로 대신은 그 천주(薦主)되는 인민을 대신하여 그 사무를 행함이며, 또 인군(人君)의 권세도 한정된 경계가 있어 법 밖으로는 일보도 나갈 수 없고, 군주로부터 서민에 이르기까지 지공(至公)한 도(道)를 준수하여 비록 작은 일이라도 사정(私情)을 마음대로 행하지 아니하며, 또 사법(司法) 제 대신과 행정(行政) 제 대신은 각기 직무를 군주의 명령으로 받들고, 정사(政事)와 법률마다 의정 제 대신의 작정한 것을 시행하는 자라. 때문에 이 정체는 의정, 행정 및 사법의 3대강(大綱)으로 나누니 군주는 3대강의 원수(元首)이다”라고 설명하였다. 군민공치제란 행정, 사법, 입법이 삼권이 분립되어 있는 정치제도를 말하는 것이었다. 여기서 입법부는 ‘의정’이라 표현되고 있다. 의정에서 먼저 입법을 하고 군주가 이를 허락하여 반포하는 절차를 통해 법이 시행되는 것이 군민공치제의 핵심이었다. 공화제에 대해서는 “이 정체는 세전(世傳)하는 군주 대신에 대통령이 그 나라의 최상위에 있으며 대권을 잡고 그 정령과 법률, 기타 모든 일을 군민공치제와 같이 하니, 대통령은 천하를 통하여 임기에 일정한 기한이 있는 자이다”라고 서술하였다.¹¹⁾ 공화제도 삼권이 분립되어 있으며, 다만 군주 대신 대통령이 통치하는 점이 다르고, 대통령은 임기에 제한이 있다는 점이 다를 뿐이라는 것이다.

유길준은 여러 정체에 대해 설명한 뒤, “각국의 정체를 서로 비교하건대 군민(君民)이 공

11) 유길준전서편찬위원회편, 『유길준전서』1 「서유견문」 (일조각, 1971), 164~165쪽.

치하는 것이 가장 아름다운 규모라 하니, 그리한즉 어떤 나라든지 그 인민의 풍속과 국가의 정황을 불문하고, 즉 그 정체를 취하여 행함이 가능할 듯하나, 결코 그렇지 아니한 자가 있다.”고 하였다. 그리고 무릇 나라의 정체는 오랜 세월을 통하여 관습으로 만들어진 것이고, 따라서 갑자기 바꿀 수는 없다고 지적하였다.¹²⁾ 그는 개인적으로는 군민공치제, 특히 영국식의 정체를 가장 선호하였으나, 조선의 경우 바로 이러한 군민공치제로 나아가는 것은 시기상조라고 언급하였다.¹³⁾

비슷한 시기인 1888년 일본에 망명해 있던 박영효는 국왕 고종에게 「박영효건백서」라는 장문의 건백서를 올렸다. 이 글에서 박영효는 “만약 군권을 무한하게 하고자 하면 인민을 지극히 어리석게 만들어야 하며, 백성들이 어리석으면 잔약해져서 가히 임금이 전권(專權)을 휘두를 수 있지만, 백성들은 어리석고 약해져서 나라도 또한 따라서 약해진다. 때문에 천하 만국이 모두 어리석고 약하다면 그 나라의 안위를 가히 보존할 수 있겠지만, 이는 헛된 말이다. 때문에 진실로 일국의 부강을 기하여 만국과 대치하려면 군권을 줄이고, 백성으로 하여금 응분의 자유를 가지며 각기 나라에 보답하는 책임을 갖도록 하는 것이 가장 중요하다. 그런 연후에야 점차 문명으로 나아가게 될 것이다”라고 말하였다.¹⁴⁾ 박영효는 군권을 제한하고 민권을 신장시켜야 백성과 나라가 모두 안정되고 부강하게 될 수 있다고 생각하였던 것이다. 그는 군권의 제한과 관련하여 구체적으로 “군주의 녹을 정할 것”, “친제 만기는 불가하며 각기 그 관장에게 소임을 맡길 것”, “현명한 재상을 선택하여 정무를 맡길 것”, “현회(縣會)를 설치하여 백성들이 스스로 일을 의논하게 할 것” 등을 제안했다. 그리고 그는 이러한 정치를 ‘군민공치’라 표현하였다.¹⁵⁾

위에서 보면 유길준과 박영효는 영국식의 입헌군주제를 이상으로 생각하고 있었으며, 이를 ‘군민공치’라고 표현했던 것으로 보인다. 하지만 그들은 조선에서 이를 당장 실현할 수 있다고 생각하지는 않았다.

2) 갑오개혁기의 ‘군민공치’ 실험

1894년과 1895년의 갑오·을미개혁기는 이러한 ‘군민공치’의 기획이 시험대에 오른 시기였다. 갑오·을미개혁기에 개혁 프로그래머로서 가장 중요한 역할을 한 것은 유길준과 박영효였다. 먼저 유길준 등 소장 관료들은 1894년 갑오개혁 시에 각종 개혁법령을 만들어내기

12) 같은 책, 171쪽.

13) 같은 책, 172쪽.

14) 외무성편, 『일본외교문서』 21(동경, 1964) (태동문화사편, 서울, 1981) 306쪽.

15) 같은 책, 300쪽, 308~309쪽..

위해 비상정치기구로서 ‘군국기무처’를 만들었다. 군국기무처는 의정부 산하에 있으면서 각종 개혁 법령을 만들어 각 아문에 넘기면 각 아문이 이를 시행하게 되어 있었다. 하지만 각 아문과의 협조는 잘 이루어지지 않았다. 이러한 상황에서 유길준 등 개혁관료들은 군국기무처를 의정부에서 떼어 내어 독립된 입법기구로 만들고자 하였다. 행정부로부터 독립된 입법부를 만들고자 한 것이다. 하지만 고종은 이를 거부하였다. 또한 개혁관료들은 군국기무처에서 의결한 법령을 국왕이 반포하도록 하는 「명령반포식」을 만들었다. 하지만 이 또한 국왕 고종에 의해 거부되었다. 고종은 자신이 소외된 가운데 법령이 만들어지는 것을 용납할 수 없었던 것이다.¹⁶⁾

군국기무처를 중심으로 한 갑오개혁은 점점 벽에 부딪쳐 한계를 드러내는 가운데 새로이 일본공사 이노우에 가오루가 부임하였다. 이노우에는 고종에게 내정개혁 20개 조항을 제기했다. 그 가운데에는 “대군주는 정무친재의 권(權)을 가짐과 동시에 법령을 준수할 의무를 질 것”이란 대목이 들어 있었다. 당시 이노우에의 보고에 의하면, 고종은 군주권을 제한한다는 것은 곧 바로 국회를 개설하여 모든 국정사무를 인민의 승낙을 요하는 일로 이해하고 있었다 한다.¹⁷⁾ 즉 고종은 군주권의 제한에 매우 민감한 반응을 보였던 것이다.

이노우에가 온 뒤 시작된 권력구조의 개편 작업은 그해 12월 16일 반포된 칙령 16호에 의해 본격화되었다. 그것은 의정부를 궁내로 이설하고, 내각으로 개칭하는 것이었다. 내각판제는 이듬해 3월 25일 칙령 38호로 발포되었다.¹⁸⁾ 그 내용을 보면, 내각 회의에는 총리대신과 국무대신들만이 참석할 수 있었으며, 국왕이나 왕실 사무를 담당하는 궁내부 대신은 참석할 수 없었다. 따라서 국왕은 국무대신들이 내각회의를 통해 주요한 국정을 논의하거나 행정 각부의 칙령·법률안을 검토한 결과를 총리대신과 각부 대신들이 같이 상주해야만 구체적인 내용을 알 수 있었다. 국왕은 법률을 제안할 수 있는 권리가 없었다. 또 칙임관과 주임관의 임면도 내각회의를 거쳐 상주해야만 결재할 수 있었고, 판임관 이하의 임면은 총리대신이 결재할 수 있었다. 군주의 권한은 크게 제한되고, 반면에 내각의 권한은 그만큼 커졌던 것이다.¹⁹⁾

고종은 이와 같은 권력구조 개편 시도에 불만을 터뜨려 “이제는 군주가 없는 것과 마찬가지다. 아니 군주권을 무시하는 것이다. 그렇다면 대신들이 원하는대로 국체를 변혁해서 새로 공화정치를 일으키든가, 또는 대통령을 선출하든가 너희들 마음대로 하는 것이 좋을 것이다. 짐은 굳이 군주권이 없는 허위(虛位)를 옹위하고 있는 것을 감내할 수는 없다”고 대신들에게 불만을 터뜨렸다.²⁰⁾ 결국 고종과 내각 사이에는 커다란 균열이 생겼다.

16) 왕현중, 『한국근대국가의 형성과 갑오개혁』(역사비평사, 2003), 216~223쪽.

17) 외무성편, 『일본외교문서』27권(동경, 1964)(태동문화사, 서울, 1981), 109쪽 (왕현중, 위의 책, 226쪽).

18) 『일성록』 1895년 을미 3월 25일.

19) 왕현중, 앞의 책, 229~231쪽.

하지만 당시 개화파가 국회를 개설한다든가 하는 식으로 본격적인 입헌군주제를 도입하려 했다고 볼 수는 없다. 개화파는 군주권을 제한하고, 내각의 권한을 보다 확장하려 했을 뿐이었다. 앞서 본 것처럼 유길준·박영효 등이 생각한 ‘군민공치제’는 기본적으로는 의회의 개설과 군주권의 제한을 전제로 하는 것이었지만, 그들도 조선에서 아직은 의회 개설이 불가능하다고 생각하고 있었다. 따라서 이 시기 개화파는 우선 군주권을 제한하고 내각의 권한을 확대하는 선에서 ‘군민공치’를 실현하고자 했다고 할 수 있다. 고종의 강력한 반발은 결국 총리대신 김홍집의 사임을 가져왔고, 대신 박정양이 총리대신을 맡았다. 그러나 박정양 내각에서도 내각과 국왕 고종의 관계는 회복되지 않았고, 그런 가운데 을미사변이 일어나 양자의 관계는 회복될 수 없는 길을 가고 말았다. 고종은 결국 아관파천이라는 극단적인 선택을 하였고, 개화파정권은 무너지고 말았던 것이다.

3) 독립협회운동기 군권(君權)-민권(民權) 간의 갈등

아관파천 이후 고종과 그를 둘러싼 보수세력은 갑오개혁의 성과를 무로 돌리기 위해 내각을 의정부로 다시 개편하고, 각종 법률을 이전으로 되돌리고자 하였다. 하지만 모든 법률을 이전 상태로 되돌릴 수는 없었다. 건양광무정권은 갑오개혁 당시에 제정된 각종 제도들을 어떻게 처리할 것인가의 기준으로 이른바 ‘구본신참(舊本新參)’원칙을 내세웠다.²¹⁾ 이는 갑오 이전의 제도를 근본으로 삼고 갑오개혁 당시 제정된 각종 서양식 제도를 부분적으로 참고하는 방향으로 제도를 개정한다는 것이었다.

하지만 이와 같은 구본신참론에 대한 반발과 견제도 만만치 않았다. 가장 큰 반발과 견제는 독립신문과 독립협회에 의해 제기되었다. 특히 독립신문과 독립협회는 민권론에 기초하여 군주권을 제한해야 한다는 주장을 펴기 시작하였다. 이제는 군주권을 제한해야 한다는 근거가 군민동치론에서 민권론으로 옮겨져 가기 시작한 것이다. 독립협회는 국민이 나라의 주인이며, 권력은 백성으로부터 나온다는 국민주권론을 제기하였다. 독립신문은 우선 인민이 나라의 근본이며, 나라의 주인으로서 권리를 갖고 있다고 주장하였다.²²⁾ 독립신문의 논설은 민권은 아무도 빼앗을 수 없는 천부적인 것이라 하였다.²³⁾ 여기서 민권이란 인민의 생명과

20) 같은 책, 31~32쪽. 위와 같음.

21) 아관파천 이후의 정권은 1896년 9월 24일 내각을 폐지하고 의정부를 복설할 때 ‘率舊章而參新規’ (『고종실록』 건양 원년 9월 24일), 이듬해 고종의 제도 개정 지시의 때 ‘以舊規爲本 參以新式’ (『고종실록』 건양 2년 1월 20일), 校典所 설치시 ‘折衷新舊典式’ (『고종실록』 건양 2년 3월 16일), 法規校正所 설치시 ‘參酌新舊’ (광무 3년 5월) 등을 내세웠다.

22) 신용하, 『독립협회연구』 (일조각, 1976), 197쪽.

23) 『독립신문』 1898년 3월 9일 논설.

재산에 대한 권리, 언론과 집회의 자유 등 인민의 자유권과 생명권, 재산권을 가리키는 것이었다.²⁴⁾

독립신문은 민권론을 참정권론으로까지 확장시켰다. 독립신문의 한 사설은 인민의 직무를 세 가지로 들었다. 즉 첫째는 정부가 애군애민하는 정부인지 아닌지 살피고 감독하는 것이요, 둘째는 애군애민하는 정부의 옳은 법령은 자기만 시행할 뿐 아니라 다른 사람도 시행하도록 권장하는 것이요, 셋째는 정부가 애군애민하는 정부가 아니면 이를 교체하여 애군애민하는 정부가 서도록 하는 것이라고 주장하였다.²⁵⁾ 애군애민하는 정부가 아니면 정부를 ‘교체’해야 한다는 것은 곧 민의 정치 참여를 말하는 것이었다. 민의 정치 참여에 대한 주장은 1898년 ‘의회개설론’과 의회개설운동으로 본격화된다.

1898년 4월 30일자 독립신문의 장문의 논설은 정부와 의회가 분리되어야 국사가 제대로 될 수 있다면서 대한제국도 서서히 의회와 정부를 분리시키는 작업에 착수해야 한다고 주장하였다.²⁶⁾ 독립협회의 윤치호 등은 이러한 주장에 근거하여 1898년 7월 국왕에게 의회원 설립을 청원하는 상소문을 올렸다. 여기서 그들은 기왕의 중추원을 개편하여 의회원으로 만들자는 제안을 하였다. 이에 대해 고종은 부정적인 태도를 보였으나 개혁파 관료들은 이를 지지하여 고종은 중추원을 개편하여 신임 의관 40명을 임명하면서 이에 윤치호·정교·이건호 등 독립협회 회원을 포함시켰다. 하지만 독립협회는 보다 본격적인 중추원 개편을 요구하였다. 독립협회측은 중추원 의관 반수를 독립협회 회원 중에서 임명할 것을 요구하였다. 이러한 요구는 개혁파 관료들의 지원을 얻어 정부는 11월 4일 새로운 중추원관제를 반포하였다.

그러나 보수파의 대표적인 의정부 찬정 조병식은 이날 갑자기 독립협회 지도자 17명을 구속하고 독립협회를 혁파하라는 조칙을 국왕으로부터 받아 공포하였다. 이에 대해 독립협회측은 만민공동회를 열어 격렬히 성토했고, 결국 정부는 17명을 석방하고 독립협회 복설을 허용하였다. 11월 12일 보수파는 중추원 관제를 다시 개정하여 독립협회 회원들만이 아니라 황국협회 회원들도 중추원에 참여할 수 있게 하였다. 그 결과 11월 29일 구성된 중추원은 정부관료 4명, 독립협회 회원 17명, 황국협회 회원 29명으로 구성되었다. 정부의 보수파는 중추원을 보수파의 영향력 하에 있는 황국협회 주도의 자문기구로 만들려고 하였던 것이다. 중추원이 일단 개원한 뒤에는 비록 소수였지만 독립협회 회원들이 회의를 주도하였다.²⁷⁾ 이때의 중추원은 법률·칙령의 제정·폐지·개정 등을 심의하는 권한을 갖고 있었다는 점에서 한국 최초의 의회와 같은 존재였다.

그런데 중추원의 이와 같은 활동은 독립협회의 회원 출신 의관 가운데 일부가 미국 국적

24) 김민석, 「독립신문의 독립론과 민권론」(한양대 석사논문, 2007), 37쪽.

25) 『독립신문』 1898년 3월 3일 「대한인민의 직무」.

26) 『독립신문』 1898년 4월 30일 논설.

27) 신용하, 앞의 책, 206~213쪽.

을 가진 외국인인 서재필과 대역죄를 쓰고 망명했던 박영효를 포함한 11명을 정부의 각원으로 추천함으로써 종막을 맞게 되었다. 박영효 등의 추천을 주도한 것은 독립협회 내에서도 안경수·정교·최정덕과 같은 갑오개혁의 잔여세력과 박영효 추종자들이었다. 독립협회 회원들 가운데 일부는 민회를 열어 이를 지지하였다. 박영효에 대한 추천은 결국 고종과 수구파들에게 빌미를 만들어주었고, 고종은 12월 23일 군대를 동원하여 민회를 강제로 해산시켰다. 결국 독립협회는 고종의 조치에 의해 해산되고 중추원은 존재 의의를 잃게 되었다.²⁸⁾ 독립협회의 주요 회원들은 체포를 피해 모두 피신하였다.

그렇다면 독립협회의 활동은 무엇을 목표로 하고 있었을까. 독립협회는 민권의 신장, 민의 국정 논의 참여를 주장하고 있었고, 이를 위해 의회원을 설치하는 것을 목표로 하고 있었다고 할 수 있다. 그들이 공화제를 목표로 하지 않았다는 것은 당시 박영효사건과 관련하여 체포되어 옥에 갇힌 이승만이 1904년에 쓴 『독립정신』이라는 책에 잘 나타난다. 이승만은 각 나라의 정치에는 세 가지가 있으니, 전제정치·헌법정치·민주정치라 하였다. 이는 곧 전제군주제·입헌군주제·공화제를 의미하는 것이었다. 이 가운데 그는 헌법정치, 즉 입헌군주제를 가장 선호하였다. 그는 입헌군주제에 대해 “이는 영국·독일과 기타 황제국이나 군주국과, 동양의 일본이 다 이 정치로 다스려 정사와 황실이 태산반석같이 평안한 복을 누리며 일국신민이 무궁한 덕화를 입는 바라. 이런 나라일수록 내란이 없으며, 인군이 편안하사 민간에 유람하기를 거리끼지 않으니 지금 세대에 가장 합당히 여기는 법이라”고 썼다.²⁹⁾ 독립협회 운동기에 이승만이 가장 이상적으로 생각하고 있던 정체는 입헌군주제였다. 아마도 대다수 독립협회 회원들이 목표로 하고 있었던 것은 대체로 군주권의 제한과 의회의 설립을 주요 내용으로 하는 입헌군주제였을 것이다.

고종도 독립협회가 이런 정도 수준의 정치적 목표를 갖고 있다는 것을 잘 알고 있었을 것이다. 그러나 고종은 자신의 군주권이 제한받는 것을 극도로 꺼렸다. 그는 오백년 동안 내려온 전제군주제가 자신의 대에 제한군주제 내지 입헌군주제로 바뀌는 것을 용납할 수 없었다. 따라서 그는 독립협회를 해산시켰다. 그리고 1899년 전제군주제를 계속 지키겠다고 선언하는 「대한국국제」를 반포하였다. 이후 1905년경까지 이에 대해 이의를 제기하는 세력은 나타나지 않았다. 그리고 1905년 대한제국은 보호국의 신세로 전락하였다. 독립협회 운동기에 고종이 제한군주제 내지 입헌군주제를 받아들이는 타협적인 태도를 취하였다면 역사는 달라졌을지도 모른다. 독립협회 운동기는 대한제국으로서의 마지막 개혁의 기회였다. 하지만 고종은 이를 받아들이지 않았고, 결국 대한제국은 보호국이 되었다. 그리고 그는 1907년 황제의 자리에서 물러나지 않을 수 없었으며, 1910년 황실은 물론 대한제국까지도 멸망의 길을

28) 주진오, 「19세기 후반 개화개혁론의 구조와 전개 - 독립협회를 중심으로-」(연세대 박사논문, 1995), 125~129쪽.

29) 이승만, 『독립정신』(정동출판사, 1993), 76~77쪽.

건게 되었다. 이는 입헌군주제와 타협한 영국 왕실이 아직까지 살아남아 있는 반면에 이를 거부한 프랑스 왕실이 공화제혁명에 의해 무너져버린 역사를 떠올리게 한다.

3. 1905~1919년 공화제의 수용

1) 1905~1910년 입헌군주제론과 공화제론

대한제국이 보호국으로 전락한 1905년부터 1910년 사이 대한제국 정부는 개혁을 통해 독립을 피할 수 있는 동력을 사실상 잃어버렸다. 정부 자체가 친일적인 각료들로 채워졌기 때문이다. 개화자강운동은 이번에도 재야에서 일어났다. 개화자강운동의 흐름은 1904년 공진회 - 1905년 헌정연구회 - 1906년 대한자강회 - 1907년 대한협회로 이어진다. 이 가운데 이 글의 주제와 관련하여 주목할 것은 헌정연구회이다. 헌정연구회는 윤효정과 이준이 주도하여 창립한 것으로서, 입헌군주제의 실시를 목표로 한 단체였다.³⁰⁾

출범 당시 헌정연구회는 취지서를 통해 “천하의 대세는 무엇인가 물어본다면 이는 왕(曰) 입헌(立憲)이라. 왜 그러한가. 왕(曰) 군민입약(君民立約)한 헌법을 입헌이라 하니 이는 소위 문명의 결실이라. 나라는 백성으로 이루어지고, 임금은 백성이 있어 세워진 것이니 임금의 치국은 백성과 더불어 입약한 헌법이 없으면 안 될 것이요, 오로지 강제해서 얻을 수는 없는 것이다. 때문에 입헌의 정치를 하는 나라치고 흉하지 않는 나라가 없고, 전제 정치를 하는 나라치고 쇠하지 않는 나라가 없음은 일본·영국·청국·러시아를 보아도 알 수 있다”고 하여, 군민이 함께 헌법을 입약하는 것이 세계의 대세라고 말하고 있다.³¹⁾ 취지서에 붙어 있는 ‘헌정강령’에서는 “제실(帝室)의 권위는 흠정헌법에 달려 있으며, 이는 제실의 존영을 위한 것이다.”라고 쓰고 있다.³²⁾ 이를 통해 보면 헌정연구회는 국왕이 스스로 군주의 권한을 어느 정도 제한하고 국민의 권리를 인정하는 흠정헌법을 만들어 발표하기를 기대한 것으로 보인다.

헌정연구회는 1905년 7월 『헌정요의(憲政要義)』라는 작은 책을 출판했는데, 그 일부는 같은 시기 『황성신문』에도 연재, 소개되었다. 이 책은 국가의 본의, 국가와 황실의 분별, 국가와 정부의 관계, 군주와 정부의 권한, 군주의 주권 등의 장으로 구성되어 있다. 주목되는 것은 「군주와 주권의 권한」에서 군주가 일국의 최존위(最尊位)이면서 최대권을 가지나, 그것

30) 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』(역사비평사, 1992), 47~49쪽.

31) 김효전, 『근대한국의 법제와 법학』(세종출판사, 2006), 411쪽.

32) 같은 책, 412쪽.

은 국민이 존재하기 때문이라고 전제하고 있는 점이다. 또 「군주의 주권」에서는 국가는 중민(衆民)의 합성체이므로 주권은 중민의 합성력이라고 정의하고 있다. 이어서 주권의 소재에 대해 민주국에서는 의회가, 입헌군주국에서는 군주와 의회가, 그리고 전제군주국에서는 군주가 주권을 지닌다고 설명하였다.³³⁾ 그들이 이상으로 생각하는 국가는 군주와 의회가 주권을 나누어 갖는 입헌군주국이었다.

헌정연구회의 이러한 입장은 이후 이어지는 대한자강회, 대한협회의 경우에도 마찬가지였다. 하지만 이 시기에는 국체와 정체를 다룬 서양의 정치이론들이 다수 책으로 출판되거나, 신문·잡지에 연재되어 소개되면서 이 문제에 관한 논의가 크게 활성화되었다.³⁴⁾ 이 가운데 중요한 글을 몇 가지만 들어보자. 필자미상의 「국가의 개념」이라는 글에서는 아리스토텔레스의 국체 3종설, 즉 군주제·귀족제·민주제의 설과, 마키아벨리와 엘리네크의 국체 2종설, 즉 군주제와 공화제의 설을 소개하였다. 그밖에도 루소의 국체 1종(민주제), 정체 3종설(군주제·귀족제·민주제), 몽테스키외의 3정체설(공화제, 군주제, 전제)과 귀족공화제·민주공화제의 공화제 2종설 등을 소개하였다.³⁵⁾ 그런가 하면 원영의는 「정체개론」이라는 글에서 정체에는 두 가지가 있으니 군주정체와 공화정체이며, 군주정체는 다시 전제군주제와 입헌군주제가 있고, 공화정체에는 귀족공화제와 민주공화제가 있다고 설명하였다. 그는 정체 가운데에는 민주공화제가 가장 앞선 제도라고 보았다. 하지만 이는 문명이 상당히 발달된 상황에서 가능하다고 보았다.³⁶⁾

이 시기 대다수의 논자들은 입헌군주제를 선호하고 있었다. 그들은 왜 공화제보다 입헌군주제를 선호하였을까. 원영의는 세계 각국의 정체는 그 지역의 풍토와 민족의 종류와 관습의 예에 따라서 각기 다르며, 따라서 이를 획일적으로 비교할 수 없으며, 갑자기 변화시킬 수는 없는 것이라고 보았다. 특히 그는 아시아의 전제국가를 갑자기 공화국가로 바꿀 수는 없다면서, 진화의 질서를 알지 못하고 급격한 변화를 가져오려 해서는 안 된다고 주장하였다. 그는 우선은 군주정체를 입헌군주제로 일단 바꾸고, 학교에서 인민이 충분히 교육을 받은 연후에야 공화제는 생각해볼 수 있을 것이라고 주장하였다.³⁷⁾ 원영의는 또 공화제는 민주공화와 귀족공화가 있는데, 민주공화제를 하려면 평민의 지능과 재력이 나날이 증장(增長)하여 귀족의 경멸을 받지 아니하고 천부의 자유를 보수할 단계가 되어야 가능하다고 생각하였다.³⁸⁾

33) 최기영, 「헌정연구회에 관한 일 고찰」 『1900년대의 애국계몽운동연구』(아세아문화사, 1993), 21~22쪽.

34) 이에 대해서는 김학준, 『한말 서양정치학 수용 연구』(서울대출판부, 2000), 제4,5장에 자세하다.

35) 필자미상, 「국가론의 개요」 『서북학회월보』 9호, 11호, 13호.

36) 원영의, 「政體概論」 『대한협회회보』 3호, 1908.6, 27~28쪽.

37) 원영의, 「政體概論」 『대한협회회보』 3호, 1908.6., 27~28쪽.

38) 원영의, 「정치의 진화」 『대한협회회보』 7호, 1908.10. 25쪽.

그러면 대한제국기에 공화제를 목표로 삼은 이들은 없었을까. 일부 학자들은 1907년 안창호 등에 의해 결성된新民회에 주목했다. 학자들은 「대한신민회통용장정」에서 “본회의 목적은 아한(我韓)의 부패한 사상과 습관을 혁신하여 국민을 유신케 하며, 쇠퇴한 교육과 산업을 개량하여 사업을 유신케 하고, 유신한 국민이 통일 연합하여 유신한 자유문명국을 성립케 한다”고 한 부분을 인용하여, 이는 ‘공화정체’의 자유독립국을 지향한 것으로 해석하였다.³⁹⁾ 하지만 아쉽게도 위의 글에는 ‘공화정’에 관한 언급은 전혀 없다. ‘자유문명국’이라는 표현만 있을 뿐이다.

한편新民회의 사실상의 기관지로서 역할을 한 『대한매일신보』 1910년 2~3월에 실린 「20세기 신국민」이란 논설도 흔히 입헌공화국을 지향한 것으로 해석된다. 그것은 다음의 대목 때문이다. “서양은 암흑시대가 잠시 지나고 황금시대가 다시 돌아와 문명의 기운이 정신계와 물질계에 팽창하여 도덕·정치·경제·종교·무력·법률·학술·공예·등이 장족의 진보를 만드니, 어시호 국가의 이(利)가 날로 많아지며, 인민의 복이 날로 커져서 전제 봉건의 낡은 누습이 사라지고, 입헌공화의 복음이 퍼져 국가는 인민의 낙원이 되며, 인민은 국가의 주인이 되어, 공맹(孔孟)의 보세장민주의(輔世長民主義)가 이에 실행되며 루소의 평등자유정신이 이에 성공되었도다.” 이 글에 ‘입헌공화의 복음’이란 대목이 나온다. 하지만 이는 서양의 경우를 설명하는 것일 뿐이다. 한국의 경우는 서양에 대비하여 “오직 도덕이 부패하며, 경제가 곤핍하며, 교육이 부진하며, 만반의 권리가 다른 손에 돌아가며, 민기(民氣)의 타락이 극도에 달하여” 있다고 설명되고 있을 뿐이다. 그리고 한국인의 경우 정치사상이 크게 결핍되어 우선 정치사상을 길러야 한다고 이 글은 주장하고 있다. 정치사상을 먼저 길러야 입헌적 국민의 자격을 갖추게 된다는 것이었다. 이러한 점에서는 앞서 본 다른 입헌군주제론자들과 큰 차이를 찾기 힘들다. 그러나 이 글에서는 시종일관 ‘국민적 국가’를 강조한다. 예를 들어 이 글의 마무리 부분을 보면, “국민적 국가가 아닌 나라(입헌국이 아니오, 1,2인이 전제하는 나라)와 세계 대세를 거스르는 나라는 반드시 망한다”고 단언하고 있다. 그러면서 “국민동포가 단지 20세기 신국민의 이상 기력을 분흥(奮興)하여 국민적 국가의 기초를 공고히 하여 실력을 기르며 세계대세의 풍조에 잘 응하여 문명을 확대”하면 동아시아의 강국이 될 수 있을 것이라고 주장한다. ‘국민적 국가’란 결국 ‘국민국가’를 가리키는 것일 터인데, 이 대목을 유의해 보면 이 글의 필자는 ‘공화제’의 국민국가를 염두에 두고 이 글을 쓰지 않았을까 추측해볼 수 있다.⁴⁰⁾

‘국민국가론’과 함께 이 시기 또 하나 주목해야 할 것은 ‘국민주권론’이다. 예를 들어 안창호는 서북학생들 앞에서 “국가는 1인의 소유가 아니오, 우리 어깨 위에 ‘대한’ 두 자를 각

39) 신용하, 「新民회의 창건과 그 국권회복운동(상)」 『한국학보』 3-3 (일지사, 1977), 44쪽.

40) 『대한매일신보』 1910년 2월 22일 ~ 3월 3일, 「20세기 신국민」.

기 깊어졌다.”고 말하였다.⁴¹⁾ 즉 국가는 국왕 1인의 소유라는 구시대의 사상을 버리고 자신들이 각기 국가의 주인임을 자각할 것을 주장한 것이다.⁴²⁾

이처럼 비록 공화제를 명시적으로 주장하지는 않았지만, 당시 일부 지식인들은 국민국가론과 국민주권론을 통해 공화제에 대한 지향을 드러내고 있었다. 즉 1910년 망국이 목전에 닥쳤을 때, 일부 지식인들은 국권회복 이후 공화제 국가의 수립을 구상하고 있었던 것으로 보인다.

2) 1911년 중국 혁명과 공화주의의 깃발

1910년 대한제국의 멸망은 이제 국권회복 이후의 정체에 대해 ‘입헌이나, 전제냐’에서 ‘입헌군주제냐, 공화제냐’로 논쟁의 구도가 바뀌는 결정적인 계기가 되었다. 그리고 그러한 논쟁 구도의 변화를 본격화한 것은 1911년에 있었던 중국의 신해혁명이었다. 1911년 중국에서 청조가 무너지는 혁명이 일어나 이 혁명이 성공한 것은 한국인들에게 큰 충격을 주었다. 1912년 1월 3일 북경에 있던 조성환은 미국에 있던 안창호에 보낸 편지에서 중국에서 노대제국 청이 무너지고 공화주의 혁명이 매우 빠르고 순탄하게 성공한 것은 경이적인 일이라 말하고, 이 사건은 아시아인을 위하여 환호하고 찬미할 일이며 한국 민족에게는 더욱 긴밀한 관계가 있는 사건이라고 말했다. 그는 이 혁명이 이렇게 쉽게 성공할 수 있었던 것은 불굴의 의지 때문이었다고 보고, 중국에서의 이러한 혁명의 성공은 우리들의 꺼져가는 혁명사상을 다시 불러 일으켜 머지않아 한반도 강산에도 새로운 해와 달이 뜨게 할 것이라고 기대하였다.⁴³⁾ 조성환은 1907년 신민회에 참여한 경력이 있는 인물로서 이 시기 중국의 공화주의 혁명에 깊이 감동을 받으면서 한국인들도 혁명사상으로 무장해야 한다고 생각했다.

조성환은 또 1911년 10월 경 ‘깊이 믿는 동지 신규식’이 자신을 찾아와 ‘같은 관념’으로 자신을 방문하여 그날로 함께 상해에 갔다가 다시 남경에 가서 혁명운동을 하던 인사들을 만났다고 말하고 있다. 그들은 중국측 인사에게 자신들의 뜻을 말하여 환대를 받았고, 이에 군비에 보태라고 신규식이 수백 원을 내놓았다고 한다. 또 그들은 황흥에게도 편지를 보내 그로부터 ‘자유와 복락(福樂)을 함께 누리자’는 답을 받았다고 한다.⁴⁴⁾ 이후 그들은 가는 곳마다 환영을 받아 자유당의 당원이 되었으며, 또 공화헌정회에도 입회하려 한다고 안창호에게 편지에 썼다.⁴⁵⁾

41) 「연설」 『西友』 제7호, 23쪽.

42) 박만규, 「한말 안창호의 근대 국민 형성론과 그 성격」 『전남사학』 11집(전남사학회, 1997) 436~437쪽.

43) 조성환이 안창호에 보낸 편지(1912.1.2.) 『도산안창호자료집』(2) (독립기념관 한국독립운동사연구소, 1991), 73~74쪽.

44) 조성환이 안창호에 보낸 편지(1912. 날짜 미상) 『도산안창호자료집』(2), 84쪽.

한편 유학생들 가운데에도 혁명운동에 뛰어든 이들이 있었다. 당시 남경에 유학중이던 김규극, 권탁, 홍윤명 등은 1911년 가을 혁명군이 기의하였을 때 학생군(學生軍)에 들어가 북벌에 참여하였으며, 원세개와 손문측이 합의하여 청조를 무너뜨렸을 때 학생군에서 나와 육군학당에 들어가 각종 무예를 닦았다고 한다.⁴⁶⁾ 또 김진용(일명 김성도)는 원세개의 북군과 손문의 남군이 격돌하였을 때 남군에 투신하여 총사령관의 고등고문관장을 맡아 각국 정부에 반포하는 문서를 기초하는 작업을 했다고 한다.⁴⁷⁾

신해혁명에 가장 적극적으로 참여한 이는 신규식이었다. 그는 1911년 봄 망명하여 북경으로 가서 조성환을 만나 중국 혁명에 관한 설명을 듣고 바로 상해로 가서 혁명운동에 참여하게 된다. 그는 혁명파에서 내는 잡지인 『민립보(民立報)』의 사원 서혈아와 친교를 맺고 그를 통해 혁명의 지도적인 인물들인 송교인, 황흥, 진기미 등과 친교를 맺었다. 그는 이름을 신정(申淸)이라 고치고 중국동맹회에 가입한 후 진기미를 따라 1911년 10월 무창봉기에 참가하였다. 이후에도 그는 진기미를 통해 여러 혁명가들과 친교를 맺었고, 상해에서 손문과도 만날 수 있었다. 1912년 손문이 초대 임시대총통이 되었을 때, 이를 축하하며 공화정의 출범을 기리는 시를 지었으며, 조성환과 함께 남경으로 가서 손총통을 직접 면담하고 한국의 독립운동 지원을 호소하기도 하였다. 신규식은 또 1912년 5월 상해에 독립운동가들이 상당수 모이게 되자 ‘동제사’를 발기하여 결성하였다. 이에 박은식, 신채호, 김규식, 홍명희, 조소앙, 문일평, 조성환 등이 참여하였다.⁴⁸⁾ 동제사는 뚜렷한 강령이나 목표를 내세우지는 않았다. 하지만 동제사는 중국 혁명에 자극받은 독립운동가들이 모여서 만든 단체였다. 예를 들어 동제사에 참여한 민필호가 쓴 회고록을 보면 “신해년(1911년)에 국민들이 중화민국의 혁명 성공을 풍문에 듣고 심중에 흥분하였다. 나라 광복을 위해 이해 봄에 중형(仲兄)은 북경으로 도망하였고, 이해 겨울에 나는 남몰래 상해로 건너갔다”고 쓰고 있다.⁴⁹⁾ 이를 통해 보면 당시 상해에 모인 이들은 대체로 중국의 공화제 혁명에 공감을 갖고 있던 이들이었다고 볼 수 있다.

그러나 그들의 공화주의의 신념은 아직은 취약하였다. 중국혁명의 정세는 크게 변하고 있었다. 1913년부터 원세개의 독재가 강화되고 이에 대해 혁명파는 ‘제2혁명’을 일으켰으나 실패하고 주동자들은 망명의 길을 다시 떠났다. 원세개는 1915년에는 아예 제정(帝政)을 복구하여 자신이 황제가 되고자 하였다. 또 1914년에는 제1차 세계대전이 발발하여 세계정세

45) 조성환이 안창호에 보낸 편지(1912.1.3.) 『도산안창호자료집』(2), 76쪽.

46) 손정도가 안창호에 보낸 편지(1912.7.16) 『도산안창호자료집』(2), 128쪽.

47) 김성도가 김영일·민충식에 보낸 편지(1913.8.5), 김성도가 안창호에게 보낸 편지(1913.8.20) 『도산안창호자료집』(2), 1134~136쪽, 144~147쪽.

48) 강영삼, 「신규식의 생애와 독립운동」 『한국독립운동사연구』1(독립기념관 한국독립운동사연구소, 1987), 232~236쪽.

49) 민필호, 「한중외교사화」 『한국훈』(보신각, 1971), 109쪽.

에도 커다란 변화가 있었다. 일본은 그해 8월 독일에 선전포고를 하였으며, 1915년에는 중국에 이른바 21개조를 요구하여 중국인들의 반일운동이 거세게 일어났다. 이러한 상황을 보면서 북경과 상해에 있던 한인 독립운동가들은 독일이 일본에 승리하기를 바랐다. 그들은 또 중국의 원세개에 접근하여 그의 지원을 받고자 하였다. 세계정세가 다시 급변하고 있다고 생각한 이상설·신규식·박은식·유동열·유홍렬 등은 1915년 3월 상해에서 모여 신한혁명당을 결성하였다. 그들은 이상설을 본부장으로 추대하였다. 1915년 3월경 유럽 전쟁에서는 독일이 우세를 보이고 있었고, 산둥반도 문제로 중국과 일본의 대립은 격화되고 있었다. 따라서 중국과 독일의 지원을 얻어 독립운동을 전개하고자 한 신한혁명당은 당시 두 나라의 정치체제인 ‘군주제’를 선택하였다. 신한혁명당은 광무황제 고종을 당수로 추대했다. 물론 그들은 전제군주제보다는 입헌군주제를 지향했던 것으로 보인다. 하지만 중국의 1,2차 혁명에 참여한 신규식, 원세개의 전제정치를 비난하는 기사를 썼던 박은식, 공화주의자로 정평이 났던 유동열의 경우, 그들이 공화주의를 버리고 보황주의로 돌아갔다고 보기는 어렵다. 그들은 일시 전술적으로 보황주의를 선택했던 것으로 여겨진다.⁵⁰⁾ 신한혁명당은 본부를 북경에 두고, 고종황제의 위임장을 받기 위하여 성낙형 등을 국내에 파견하여 활동케 하였지만 결국 실패로 돌아가고 말았다.

3) 1917년 대동단결 선언과 공화주의 선언

신해혁명 이후 공화제에 대한 희망을 한때 가졌다가 세계대전 발발 이후 다시 입헌군주제로 한 걸음 물러섰던 상해를 중심으로 한 독립운동 세력은 1917년 4월 미국이 참전을 선언하여 세계대전의 정세가 크게 바뀌자 이에 대한 대책을 마련하고자 하였다. 여기에서 나온 것이 1917년 7월의 이른바 ‘대동단결선언’이었다.

이 선언은 기본적으로 해외 각지의 독립운동 세력의 대동단결을 호소하는 내용으로 이루어져 있는데, 이를 발기한 이들은 신규식, 조소앙, 신석우, 박용만, 한진(한진교?), 홍위(홍명회?), 박은식, 신채호, 윤세복, 조성환, 박기준, 신빈, 김규식, 이일(이용혁) 등이었다.⁵¹⁾ 이들은 대부분 당시 북경과 상해에서 활동하고 있던 이들이었으며, 특히 동제사에 참여한 이들이 많았다.

이 선언의 목적은 ‘주권상속의 대의’를 천명하는 것과 ‘대동단결의 원칙’을 제의하는 것이었다. ‘주권상속의 대의’란 융희황제가 삼보(三寶), 즉 토지와 국민과 주권을 포기한 1910년

50) 강영심, 「신한혁명당의 결성과 활동」 『한국독립운동사연구』 2 (독립기념관 한국독립운동사연구소, 1988), 105~137쪽.

51) 조동걸, 『한국민족주의의 성립과 독립운동사연구』(지식산업사, 1989), 321~323쪽.

8월 29일은 곧 ‘오인(吾人) 동지가 삼보를 계승한 날’이며, ‘오인 동지는 완전한 상속자’라는 것이었다. 또 이 선언은 저 ‘제권(帝權) 소멸의 때가 곧 민권 발생의 때’이며, ‘구한국 최후의 날이 곧 시한국 최초의 날’이라고 주장하고 있었다. 이들은 그 이유로서 우리 한국은 처음부터 한인(韓人)의 한국이기 때문에 한인이 아닌 자의 한국이 될 수 없으며, 따라서 한인만이 서로 주권을 수수할 수 있으며, 한인이 아닌 자에게 주권을 양여한 것은 무효이며 한국인들은 절대 용납할 수 없다는 것을 들고 있다. 따라서 “경술년 융희황제의 주권포기는 곧 우리 국민 동지에 대한 묵시적 선위(禪位)니 아 동지는 당연히 삼보를 계승하여 통치할 특권이 있고, 또 대통령을 상속할 의무가 있다”고 주장하였다. 그리고 이처럼 삼보를 상속한 자는 완전한 통일 조직을 기다려 비로소 그 권리 의무의 행사가 가능할 것이므로, 해외 동지들의 총단결이 필요하다고 호소하였던 것이다.⁵²⁾

그들은 총 단결을 위해서는 재정, 인물, 신용의 세 가지가 필요하다고 보았다. 이 선언문은 재정과 인물을 모으는 문제에 대한 나름의 해결책을 제시한 뒤, “이와 같이 돈을 모으고 사람을 모아 대의명분에 입각하여 총기관(總機關)이 성립하면 완전히 제1급의 국가적 권위가 드러나 규모는 방대하고, 직권은 분명하고, 실력은 충족하여 대내 대외의 신용이 확립하고 임기응변의 기능이 민활하여 족히 대법인(大法人)의 이상적 작용”을 하게 될 것이라고 전망하였다. 그리고 이러한 제1차의 통일기관은 제2차의 통일국가의 연원이 되고, 제2차 국가적 의제(擬制)는 결국 원만한 국가의 전신(前身)이 될 것이라 전망하였다.⁵³⁾ 즉 통일기관은 국가적 의제를 띠어야 한다는 것이었는데, 이는 결국 ‘임시정부’의 형태를 띠어야 한다는 것을 의미하는 것이었다. 이 선언은 맨 뒤에서 7가지 사항을 제의하고 있는데, 첫 번째는 “해외 각지에 현존한 단체의 대소 은현(隱現)을 막론하고 규합 통일하여 유일무이의 최고기관을 조직할 것”, 두 번째는 “중앙총본부를 상당한 지점에 두어 일체 한족을 통치하며 각지 지부로 관할구역을 명확히 정할 것”, 세 번째는 “대헌(大憲)을 제정하여 민정에 맞는 법치를 실행할 것”이었다.⁵⁴⁾ ‘유일무이의 최고기관’ ‘중앙총본부’는 앞서 본 것처럼 ‘임시정부’를 뜻하는 것이었고,⁵⁵⁾ ‘대헌’은 임시헌장을 의미하는 것이었다.

이 선언은 위와 같은 원칙 위에서 독립운동자들의 대동단결을 위한 회의를 열 것을 제의하면서 회답을 요청하였다. 이 선언은 국내외에 널리 송달되었다. 대부분의 독립운동가들은 아직은 관망하였던 것 같다. 그러나 이 선언은 당시에 복벽주의와 보황주의를 확실히 청산하면서 ‘국민주권론’을 확고히 하는 의미를 갖고 있었다. 이는 그들이 공화제를 지향하고 있었음을 말해준다. 3.1운동 이후 ‘대한제국망명정부’가 거의 거론되지 않고, 공화제의 ‘대한민

52) 「대동단결선언」 『도산안창호자료집』(3), 235~236쪽.

53) 같은 책, 236~239쪽.

54) 같은 책, 242쪽.

55) 조동걸, 앞의 책, 320쪽.

국임시정부' 수립으로 의견이 모아질 수 있었던 것은 1917년 「대동단결선언」에 국내외 독립 운동 진영이 어느 정도 공감할 수 있었기 때문에 가능했다고 보인다.⁵⁶⁾

4) 1919년 대한민국 임시정부의 공화제 채택

1919년 대한민국임시정부의 성립은 전적으로 3.1운동의 결과물이었다. 3.1운동 당시 국내에서 처음으로 정부수립 문제를 언급한 것은 1919년 3월 3일자로 발행된 『조선독립신문』 제2호였다. 이 신문은 '가정부(假政府) 조직설'이라는 제목 하에 “일간 국민대회를 개최하고 가정부를 조직하며 가대통령(假大統領)을 선거한다더라.”라고 보도하였다.⁵⁷⁾ 여기서 '가(假)'란 '임시'를 의미한다. 『조선독립신문』은 천도교 대도주 박인호의 의뢰 하에 보성전문학교 교장 윤익선이 발행인을 맡고 천도교 월보 편집원인 이종린이 실무를 맡아 발행한 것이었다. 3.1운동이 천도교계의 주도 하에 일어난 것임을 고려할 때, 천도교계에서 운동 준비단계에서부터 임시정부의 수립을 고려하고 있었음을 알 수 있다. 그리고 그 임시정부는 임시대통령이 통치하는 '공화제 정부'였다.⁵⁸⁾

3.1운동 당시 국내에서 전단을 통해 나온 정부는 모두 5개였다. 그 가운데 가장 체계적인 정부안을 제시한 것은 이른바 '한성임시정부안'이었다. 서울지역을 중심으로 한남수·홍면희·이규갑·김사국 등은 3월 중순부터 임시정부 수립 계획을 세웠으며, 각 방면의 인사들을 모아 4월 2일 인천 만국공원에서 약 20명이 모여 회의를 가졌다. 여기에는 천도교계의 안상덕, 기독교계의 박용희·장봉·이규갑, 유교계의 김규, 불교계의 이종욱 등도 참석하였다. 이들은 서울에서 국민대회를 갖고 임시정부 조직을 선포하기로 계획을 세웠다. 다만 상해의 사정을 알아본 뒤에 국민대회 개최여부를 결정하기로 하여 한남수가 상해로 파견되었다. 그런 가운데 서울에 남은 이들은 예정대로 국민대회를 준비하면서 「국민대회취지서」 「결의사항」 「약법」 등을 만들었는데, 결의사항에 '임시정부 조직의 건'이 들어 있었으며, 약법에는 제1조 “국체는 민주제를 채용함”, 제2조 “정체는 대의제를 채용함” 등이 들어 있었다.⁵⁹⁾ 그리고 이들은 4월 16일경 비밀리에 회의를 갖고 임시정부 각원과 평정관, 파리강화회의 출석 국민대표 등을 선정하였다. 임시정부의 각원으로는 집정관 총재 이승만, 국무총리 이동휘, 외무부총장 박용만, 내무부총장 이동녕, 군무부총장 노백린, 재무부총장 이시영, 법무부총장 신규식, 학무부총장 김규식, 교통부총장 문창범, 노동국총관 안창호, 참모부총장 유동열 등을

56) 조동걸, 앞의 책, 335쪽.

57) 『조선독립신문』 제2호, 1919년 3월 3일자. 국사편찬위원회편, 『한민족독립운동사자료집』 제5권, 2쪽.

58) 신용하, 『일제강점기 한국민족사』(상) (서울대출판부, 2001), 316쪽.

59) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 제4권, 임시정부사(원호처, 1969), 135~138쪽.

선정하였다. 16일 상해에 도착한 한남수는 4월 11일 상해에서 이미 임정이 수립된 것을 보고 이를 서울에 전보로 보냈으나 서울에서 이 소식을 기다리던 이규갑·홍면희도 이미 상해로 떠난 뒤였다. 결국 서울에 남은 이들은 상해의 소식을 듣지 못한 채, 4월 23일 서울 서린동 봉춘관에서 13도 대표자 회의를 열어 국민대회를 갖기로 하였으나 대표자들이 참석치 않아 대회는 무산되었다. 다만 학생들에게 자동차에 ‘국민대회, 공화만세’ 등의 깃발을 달고 임시정부 수립을 알리는 전단을 뿌리도록 한 계획은 예정대로 진행되었다.⁶⁰⁾

그런데 주목할 것은 한남수·김사국 등이 재판과정에서 4월 2일 인천에서의 회의 때에 각계 대표가 모인 자리에서 홍면희 등이 임시정부 조직안을 꺼냈는데, 유림 대표를 포함하여 아무도 이에 반대하는 자가 없었다고 진술하고 있는 대목이다.⁶¹⁾ 또 4월 23일 학생들이 자동차에 매단 깃발에 쓰인 글씨에 ‘공화만세’가 있었다. 이는 이 일의 주도자들이 공화제 임시정부를 만든다는 것을 크게 의식하고 있었음을 말해주는 것이다. 4월 23일 서울에서 발표된 정부안은 이후 ‘한성정부’라고 불리게 된다.

그 이전에도 이미 정부안은 여럿 발표된 적이 있었다. 우선 4월 9일에는 서울에서 뿌려진 전단에 ‘조선민국 임시정부’안이 발표되었다. 이 문서에서는 조선민국 기원을 썼고, 명의로도 조선국민대회와 조선자주당의 연합회로 되어 있다. 여기에서는 천도교의 최고 책임자인 손병희를 임시정부의 수석인 ‘정도령(正都領)’으로, 미국에 있던 이승만을 ‘부도령(副都領)’으로 지명하였다. 또 내각총무경에 이승만, 외무경에 민찬호, 법무경에 윤익선, 식산무경에 오세창, 내무경에 김윤식, 군무경에 노백린 등으로 하여, 천도교계 인사들이 다수 포함되어 있다(손병희·윤익선·오세창). 이러한 점으로 미루어보아 이는 천도교계에서 만든 전단이 아니었을까 추측된다.⁶²⁾

또 그 일주일 뒤인 4월 17일경에는 평북 철산·선천·의주 등지에 「신한민국정부선언서」라는 전단이 뿌려졌다. 여기에 나온 각료의 명단을 보면 집정관 이동휘, 국방총리 이승만, 내무차장 조성한, 외교부장 박용만, 외교차장 김규식, 재정부장 이시영, 재정차장 이춘숙, 교통부장 문창범, 교통차장 이회경, 노동부장 안창호, 노동차장 민찬호 등으로 되어 있다.⁶³⁾ ‘신한민국정부’안을 만든 이들은 이춘숙, 홍진희, 이봉수 등으로 추정되고 있다. 이들은 경성에서 국민대회를 추진 중이던 이들과 협상을 통해 하나의 정부안을 만들고자 했다. 그러나 협상은 결렬되었고, 이들은 한성정부 안과 거의 비슷한 안을 만들게 된 것이다. 신한민국 정부안은 한성정부안과 비교할 때 등장인물들은 거의 비슷하고, 외교부장 박용만, 재정부장 이시영, 교통부장 문창범과 노동부장 안창호는 직책까지 같다.⁶⁴⁾ 그밖에 임시대한공화정부

60) 윤대원, 『상해시기 대한민국임시정부 연구』(서울대학교 출판부, 2006), 30~32쪽.

61) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사자료집』 제5집 3.1운동재판기록 (원호처, 1972), 139쪽.

62) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 제4권, 임시정부사(원호처, 1969), 146~149쪽.

63) 같은 책, 154~155쪽.

안, 대한민간정부안, 고려임시정부안 등이 국내에서 발표되었으나 모두 하나의 안에 그친 것들이었다. 하지만 이러한 정부안들이 모두 공화제를 지향하고 있었다. 왜 이러한 상황이 나타났을까. 그것은 국내적으로는 대한제국 정부가 이미 사라졌다는 것, 국제적으로는 1911년의 신해혁명, 1917년의 러시아혁명, 그리고 1918년의 독일혁명이 큰 영향을 미친 것으로 보인다. 특히 대표적인 제정국가였던 러시아와 독일의 제정이 붕괴된 것은 세계 대세가 이미 공화정으로 기울었다는 것으로 받아들여졌다.

한편 상해에서는 대한민국 임시정부가 4월 11일 선포되었다. 임시의정원은 10·11일 이틀 동안 회의를 열어 「대한민국임시헌장」을 선포하였다. 그 내용을 보면, 제1조는 “대한민국은 민주공화국체로 함”이 들어 있다. 이는 당시 국내외에서 발표된 다른 정부안들이 명확히 천명하지 않은 대목이었다. 아마도 당시 상해의 독립운동 세력은 이 점을 분명히 해둘 필요가 있다고 생각한 것으로 보인다. 이러한 점은 국호에도 명백히 나타난다. 국호와 관련해서 여러 안이 나왔지만 결국 ‘대한민국’으로 결정되었는데, 이는 대한제국의 정통성을 계승하는 한편, ‘제국’이 아닌 ‘민국’으로 새 출발한다는 의미를 안고 있었다.⁶⁵⁾

그런데 특기할 것은 1919년 3~4월 상해에서 대한민국임시정부를 구성하는 논의를 하는 과정에서 공화제로 할 것인가의 여부에 대해서는 거의 논의가 없었다는 점이다. 그것은 이미 상해의 독립운동가들에게 하나의 상식처럼 되어 있었기 때문이다.

이후 대한민국임시정부는 그해 3월 17일 노령에서 수립된 대한국민의와의 통합 작업을 거쳐, 1919년 9월 11일 새로운 「임시헌법」을 공포하였다. 그런데 이 헌법에서는 공화제라는 표현 대신 제2조에서 “대한민국의 주권은 대한 인민 전체에 있음”으로 대신하였다. 그리고 제5조에서 입법권은 의정원이, 행정권은 국무원이, 사법권은 법원이 행사한다고 명시하였다.⁶⁶⁾ 이로써 1880년대부터 논란이 되어온 근대국가 체제를 둘러싼 논쟁, 즉 입헌군주제나 민주공화제냐의 논쟁은 일단락된 셈이었다.

대한민국임시정부의 수립은 대한제국기부터 공화제를 꿈꾸어온 이들에게는 감격적인 일이었던 듯하다. 안창호는 1920년 임정의 신년축하회 연설에서 이렇게 말하였다. “오늘날 우리나라에는 황제가 없나요? 있소. 대한나라의 과거에는 황제는 1인밖에 없었지만 금일은 2천만 국민이 모두 황제요. 제군 모두가 황제요. (중략) 황제란 무엇이요. 주권자를 이룸이니 과거의 주권자는 오직 한 사람이었지만, 지금은 제군이 다 주권자외다”라고 말하였다.⁶⁷⁾

또 1921년 이승만이 미국에서 중국 상해에 왔을 때 그를 환영하는 연회에서 장봉은 개회사를 하면서 이렇게 말하였다. “무릇 우리나라로서는 반만년의 제국을 유지해왔으나 이번

64) 같은 책, 155쪽.

65) 김희곤, 『대한민국임시정부 연구』(지식산업사, 2004), 89쪽.

66) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 제4권, 임시정부사(원호처, 1969), 227쪽.

67) 『독립신문』 1920년 1월 8일.

에 공화정체로 개혁한 것이다. 그러므로 우리들의 대표자인 이승만박사를 속히 환영함은 진실로 기쁜 바이다.” 또 박은식도 환영사를 통해 이렇게 말하였다. “오늘 밤 환영하는 이승만박사는 수십년래의 애국자이며, 오늘에 이르기까지 시종일관 국사에 진력한 사람으로서 우리들이 상시 희망해온 공화정치를 집행한 사람이다. 우리 역사상 정치가 개조되었음은 제군이 숙지하는 바이나, 우리들은 한층 노력하여 나아가서는 한성에서 속히 이승만박사를 환영할 것을 바란다.”⁶⁸⁾

이로써 오랜 세월에 걸친 ‘공화제로의 여정’은 끝이 났다. 1924년 나경석은 『개벽』에 실은 글은 한말 이래 1919년까지의 ‘공화제로의 여정’을 잘 요약한 것으로 보인다.

조선의 사상계는 3.1운동을 기회 삼아 일대 전환하였다. 그전의 조선 사상의 주조(主潮)는 정치적 자유주의, 즉 독립주의였다. 조선정치보호조약이 성립되었을 때에 우리의 선배는 은근히 월남망국사를 가리키며 폴란드 망국기를 밀담케 하였고, 또 조선의 전제정치가 멸망을 가져왔다 하여 군주입헌정체를 목표 삼은 근왕애국주의를 고조하였음은 지금 생각해 보면 웃을 일이나 그 당시에는 은연히 세력 있던 정치사상이었다. 그 후 정치의 변동이 다시 일보를 나아가 일본이 조선을 병합하였다고 발표하게 되매 조선의 군주가 자연히 ××되었음으로 근왕 선동은 줄지에 퇴색되어 극소수의 전 관료와 양반, 완고한 유상을 제한 외에는 일반 청년은 민주적 애국의 색채가 농후하게 되었다. 그리하여 말살되려던 조선 역사를 강구하여 민족적 자부심을 배양하려 하였고, 또 근대 정치의 최고이상이 공화대의제인 줄 사유한 까닭에 소위 지사들이 국내외에 분주할 때에 지방 열병에 전신이 마비되면서도, 장래 조선의 정체(政體)의 이상에 관하여는 거의 이론 없이 이에 귀일하였음으로 조선 당국에서는 그것이 조선에서 자연히 발견된 정견인 줄 모르고, 미국 선교사가 교회에서 학교에서 조선학생에게 미국정신을 양성한다 하여 걱정 끝에 일본 야소인 조합 교회를 가져오는 활극까지 있었다.⁶⁹⁾

즉 1905년 이후 입헌군주제론이 대세를 이루었지만, 1910년대 이후에는 공화대의제론이 강력히 대두하여 3.1운동 당시에는 공화제론으로 사실상 귀일되었다는 것이다.

68) 국회도서관편, 『한국민족운동사료』(중국편)(국회도서관, 1976), 269쪽.

69) 나공민, 「사상의 귀추와 운동의 방향」 『개벽』 45호(개벽사, 1924.3.), 41~42쪽.

공화주의와 재봉전화

- 공화주의 그리고 그것을 통해서 바라본 우리의 문제

김 경 희

성신여자대학교 교양학부 교수

공화주의는 자유를 향한 공공의 운동이라고 볼 수 있다. 그것은 첫째 시민들 간의 주종적 지배관계를 극복하고 자유의 유지와 보존을 위한 공공성의 담지가 이루어질 때 가능하다. 이는 권력의 문제이며, 공동체 구성의 문제이기도 하다. 이는 서양정치사상사에서 혼합정의 문제의식에 뿌리내리고 있다.

고대 서양의 경험, 특히 아테네 민주정의 경험을 통해 배운 것은 과도한 지배의 문제였으며, 이는 근대까지 민주주의에 부정적 의미를 지니게 하였다. 민주주의는 칭송보다는 비난의 대상이었던 것이다. 이를 통해 고대서양정치사상에서는 민주 대(對) 공화 나아가 순수 대 혼합의 문제의식을 공유했고, 전자보다 후자가 안정과 번영을 담지할 수 있다고 보았다(마키아벨리 『로마사 논고』 2권 초반부).

그런데 이러한 공화주의에서 핵심적인 문제는 공공성이었다. 공공성을 담보하고 유지하는 공공 제도와 그 공공성을 실현하는 시민의식 중요한 것이다. 가정 즉 오이코스과 공동체 즉 폴리스를 구분하는 고대의 문제의식을 유지하고 있는 공화주의에서 문제의 핵심은 정치였던 것이다. 모든 것은 경제뿐만 아니라 정치와도 관련된다는 것이다. 잘 먹고 잘 사는 것도, 자유롭게 살고 평등하게 사는 것도 정치와 관련이 있다는 것이다.

아울러 ‘공화국은 자유다.’라는 말은 공화국은 다원성이며 복수성이라는 말이다. 한 사람이나 일부의 목소리가 중심이 되는 단원성이 아니라 다수의 목소리가 다양하게 표출되고 반영되는 다원성이 핵심이다. 이것은 단순정체가 아닌 혼합정에서 지켜질 수 있는 것이다. 일부 계층의 이해를 대변하는 단순정체는 권력이 독점되어 부패할 수밖에 없다.

따라서 주종적 지배관계가 성립되지 말아야 한다. 주종적 지배관계는 문자 그대로 주인과 노예의 관계이다. 이를 위해 왜 자유가 왜 필요하고 중요한가라는 물음이 중요하다. 그것은 개개인의 능력과 자질, 즉 비르투(virtu)의 보호와 향상 나아가 공동체 전체의 에너지를 활성화시키는데 기여할 수 있기 때문이다. 또한 예측은 한쪽에는 오만함을 다른 한쪽에는 비굴함을 키운다. 자유 속에서의 활력과 번영은 주종적 지배관계의 부재 속에서만 가능한

것이다. ‘공화’(국)이라는 물속에서만 살아야 그 생명을 유지할 수 있는 민주시민에 대한 이해가 중요하다. 이것이 민주공화국의 의미이다.

이러한 문제의식에서 최근 한국사회의 문제를 ‘비르투’ 대 ‘포르투나’의 관계 속에서 고찰 가능하다. 현재 세계적으로 세습자본주의 문제가 대두되고 있다. 이는 능력보다는 운에 의존한 성공이 지배적이 되어가는 사회분위기를 반영한다. 능력보다는 운에 기반한 근대 사회의 경향을 서구에서는 ‘재봉건화’(refeudalization)라는 말로 표현하였다. 재봉건화는 권력의 불평등과 그로 인한 사사화 및 귀족화 경향을 특징으로 한다. 근대에 봉건시대의 경향이 재등장하는 것이다. 이렇게 될 때 민주주의는 위태롭게 된다. 민주주의는 동등한 사람들 간의 수평적인 관계를 상정하며 그 위에서 순조롭게 기능할 수 있다. 하지만 재봉건화는 수직적 관계를 산출하며, 시민들 간에 불평등한 관계를 재생산해 내게 된다. 독일의 사회학자 Rainer Forst는 재봉건화를 다음과 같이 말하고 있다: “한 사회의 재봉건화는 사회에서 부와 가난이 제한된 사회집단들 내에서 ‘세습’되는 것이다. 다시 말해 물질적 재산이나 재화의 공여나 부족에 의해서 뿐만 아니라 특히 교육과 그로 인한 신분 상승의 기회들이 사회적으로 결정됨으로써 이루어지는 것이다.” 이렇게 사회가 재봉건화되어 권력이 소수에게 독점되고, 그들이 세습을 통해 특별한 계층으로 성립될 때 즉 귀족화될 때 민주주의 사회는 고사화 될 수 있다. 공적 질서와 시민들 간의 평등과 자유의 문화는 사라지고 사사화와 복종의 문화가 나타나게 되는 것이다. 이런 사회에서는 개인이 각자의 능력의 계발하고자 열심히 노력하는 것이 아니라, 요행과 운을 바라는 분위기가 팽배해지게 된다. 일확천금과 복권, 권력자에게 줄서기 문화 등등 정도보다는 편법이 판치게 되는 것이다.

재봉건화된 사회에서는 개인의 능력에 따른 성공이 점차 어려워지게 된다. 시민들이 기댈 곳은 요행밖에 없는 것이다. 빚을 내 행하는 단기적인 주식투자 행태, 집이나 토지 투기 행위 등은 이를 잘 보여주고 있다. 이러한 사회 속에서는 다양한 능력과 역량의 계발보다는 보이는 것 혹은 꾸미는 것 등 귀족화의 전시적 공공성에 맞는 기준에 따라가려는 문화가 자리 잡게 된다. 이것은 비판적이고 합리적인 이성보다는 과시와 추종의 문화를 만들고, 분노와 순종의 모순적인 복합을 만들어 낸다. 고가의 명품에 대한 정보가 쏟아지는 환경에서 그것을 소비하지 못하는 층을 위한 짝퉁소비 문화는 과시와 추종의 문화를 잘 보여주는 대표적인 예라고 할 수 있다. 결국 합리적인 중산층에 기반한 건전한 시민층보다는 감각적이고 추종적인 문화를 추종하는 대중이 나타나게 되는 것이다.

권력의 독점은 재봉건화를 낳으며 그것은 귀족화를 특징으로 한다. 권력을 독점한 이들의 귀족화는 공론장의 재봉건화와 함께 자신들의 권력기반을 재생산하게 된다. 신자유주의

물결과 경제위기 속에서 가진 자들은 더 가지게 되고, 중산층은 붕괴되어 사회계층의 분포모형은 다이아몬드 형이 아니라 피라미드형으로 바뀌고 있다. 권력의 독점은 권력자들에게는 자의적 지배의 유혹을 낳게 하고, 권력을 가지지 못한 이들에게는 굴종의 기회를 제공한다. 능력과 재능이 아니라 좋은 집안에 운 좋게 태어나는 것이 그 사람의 인생을 좌우하게 될 때 그 사회는 활력을 잃게 된다.

근래 대한민국에서 일어나고 있는 여러 현상들은 재봉건화의 핵심키워드로 설명 가능하다. 양극화, 귀족화, 사사화, 법질서의 무력화, 오만과 굴종의 문화, 일방적인 추종의 문화, 역량과 노력보다는 요행을 바라는, 과정보다는 결과만을 평가하는 성공제일주의, 주식과 땅 투기 등으로 인한 일확천금주의, 다양한 능력과 역량의 계발보다는 보이는 것 혹은 꾸미는 것 등 귀족화의 전시적 공공성에 맞는 기준에 따라가려는 문화 등등. 이것은 비판적이고 합리적인 절제의 문화보다는 과시와 추종의 문화를 만들고, 분노와 순종의 모순적인 복합을 만들어 낸다. 결국 중산층과 건전한 시민층의 자율적이고 절제된 문화보다는 감각적이고 추종적인 문화를 양산해 내는 것이다. 이는 건전한 시민문화에 기반 한 민주주의의 확립에 걸림돌로 작용할 수 있는 것이다.

이러한 시기에는 소통과 민주주의의 정치를 회복시켜야 할 리더십이 필요하다. 시민들 간의 관계에 대한 전망을 가진 리더가 필요한 것이다. 소통과 민주주의에 가장 위험한 요소는 형식적인 자유와 평등 속에 실질적인 부자유와 불평등이 존재하는 것이다. 여기서는 불만과 외면만이 나타난다. 투표 참여율이 저조한 것은 국민의 문제를 해결하지 못하는 정치에 대한 불만과 외면의 결과이다. 이는 곧 시민들 간의 연대성을 파괴시키고 그것은 파편화된 공동체를 낳는다. 파편화된 사회에서는 합리적인 의사소통과 합의가 불가능해진다. 서로를 믿지 못하고, 동료가 아니라 적이 되어버리기 때문이다. 최근 우리나라 사회에 수많은 갈등이 첨예화되고, 그것들이 합리적인 의사소통을 통해 해결되지 못하고 있는 것은 바로 이유들 때문이다. 갈등의 합리적인 해결이 불가능해 질 때 그 사회는 활력을 잃게 된다. 재봉건화는 활력을 고갈시키는 것이다. 활력의 재생은 시민들 간의 수평적 관계의 복원을 통해 즉, 재봉건화의 경향을 제어하는 것을 통해 시작되어야 한다. 이는 소통과 민주주의의 문화를 재생시키는 것이다. 공정한 경쟁이 보장되어 개인의 능력과 노력이 인정받는 사회, 하나의 가치로 획일화되지 않고 다양한 가치가 인정받는 사회, 그로 인해 어느 분야에서든지 조그만 재주만 있어도 기본적인 생활이 보장될 수 있는 사회, 그리고 동료 시민들이 자유롭고 평등한 관계 속에서 서로 연대성을 가진 사회 속에서 개개인들의 활력과 공동체의 활력이 활성화되는 것이다. 공화주의는 이러한 문제를 해결하기 위해 우리에게 여러 가지 함의를 줄 수 있을 것이다.

