

# 법의 세속화 과정과 ‘하나님의 의’의 필요성 연구

이봉석 (감리교신학대학교, 겸임교수)

## I. 들어가는 말

## II. 유럽 사회 속에서 법의 근원으로서 이성의 등장과 한계

1. 고대 그리스 신법으로부터 시민법으로 이행 과정
2. 토마스 홉스와 장-자크 루소의 계약이론을 통한 신법과 법의 분리 과정
3. 칼 슈미트의 결정주의와 데리다의 법의 힘 속에 존재하는 신법의 흔적

## III. 시민사회 법에 요청하는 기독교 정의론

## IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2025.63.14>

---

• ABSTRACT •

---

## A Study on the Process of Legal Secularization and the Necessity of God's Righteousness

Lecturer, Lee. Bong Seok (Methodist Theological University)

This study begins by recognizing that the “righteousness of God” cannot be fully embodied in legal systems, as no legal framework is sufficient to establish true justice. A significant gap exists between divine righteousness and secular understandings of justice. Historically, this divergence arose when Western European societies separated divine law from public law, relegating it to the private sphere. As law became grounded not in divine authority but in indeterminate concepts such as the “will of all” or the “general will,” legislation came to reflect practical civic needs rather than the will of God. In pursuit of universal fairness, divine righteousness gradually lost its meaning in the legislative process.

Yet, the internal aporia of law keeps alive the question of justice and righteousness for humanity as a whole. To address this, the study applies the dual Protestant understanding of law: the law of reason, universally rooted in human nature as a principle of regulation, and the law of love, given from the beginning but now obscured. By acknowledging their coexistence in distinction, this framework envisions a fuller integration of justice and love.

**Key words:** Righteousness of God, Law outside the law, aporia of Law, determinism, general will, sovereignty

---

## I. 들어가는 말

기독교의 복음은 하나님의 나라에 관한 것이다. 하나님의 나라가 다가오고 있다는 것을 믿고 이 땅 위에서 하나님이 통치하심을 따라 살겠다는 뜻이다. 삶의 세계에서 하나님의 다스림이 문제가 되는 것은 하나님의 의로서 정의, 옳음이 세속 법체계 속에서 구현되지 못하고, 모든 법의 구조가 정의를 세우지 못하는 데 있다. 실제 ‘하나님의 의’와 세속의 법 사이에 ‘정의’에 대한 인식 차이가 크다.

역사 속에서 종교개혁 이후 서구 유럽사회는 종교법을 국가의 법에서 사적인 영역으로 분리하는 과정을 겪었다. 법이 신적인 권위로부터 독립하여 ‘만인의 의지’ 혹은 ‘일반의지’라는 특정불명의 권위 위에 제정(constitution)된 것이다. 따라서 법이 제정될 때 신의 뜻보다 시민들의 현실적 필요에 의해 제정되었다. 가능한 한 만인에게 부합하는 공의와 정의를 따르다 보니 ‘하나님의 의’는 법 제정에서 의미를 잃었다. 반면 유대교와 이슬람교는 종교개혁 이후 서구 유럽 사회가 취했던 법 설립의 근거와 다른 이해와 입장을 취하고 있다.<sup>1)</sup> 특별히 이슬람 국가들은 알라(하느님)가 국가 구성과 헌법의 토대가 되었다. 유대교와 이슬람교는 신법과 인간의 법을 구분하지 않음으로서 신법이 그대로 통치의 근거로 토대가 되었다. 한마디로 신의 법이 인간의 법이다.

현대사회에서 세속적 정의와 하나님의 정의는 서로에게 타자로서 작용한다. 때로 세속적 정의는 신적인 정의를 대리하듯이 현현하며 사람들의 지지를 받는다, 문제가 되는 것은 세속적 정의 개념에 근거해 제정된

1) 이봉석, “기독교 윤리적 관점에서 본 이슬람의 정교분리(laïcité) 연구,” 『기독교사회윤리』 57(2023), 397. 임영필은 꾸란이 이슬람 국가들 안에서 최고 상위법이고, 종교와 윤리에 관한 규범이며, 삶 전반에 걸친 형법과 민법을 아우르는 기본법이라 알려준다. 이슬람법이 종교적 행함과 의무를 넘어 세속적 질서로까지 이어지면서 꾸란이 ‘전체주의적 이데올로기’가 되었다.

법이 '절대적 정의'로 확산되고 굳어지는데 있다. 세속적 정의의 실현 과정에서 발생한 '부당한 것'의 피해자들이 지속적으로 '정의로움'을 제기하는데 이들의 문제제기는 법이 실제로 정의를 담아내지도 못하고 있으며, 오히려 갈등과 모순을 인정하는 역할을 수행했기 때문이다. 그럼에도 법은 시민들의 복종을 이끌기 위해 스스로의 정당성을 신화적이거나 신적인 것에 의지한다. 근대 계몽주의자들이 이론화 했던 '일반의지' 혹은 '국민의 뜻'도 실제적으로 '하나님의 의'의 자리를 대체하며 신격화 되었다.

신법이 법의 영역에서 완전히 제거 된 듯이 보이나 여전히 이 두 법 사이에는 정의를 두고 긴장과 대립, 복종과 불복종의 문제가 발생한다. 이 문제로부터 시민들의 뜻을 따르는 '일반의지'가 정의 자체를 타당하게 할 만큼 분명한 것인가? 시민들이 '좋다', '선하다' 그리고 '옳다'는 법속에 '하나님의 의'는 어떻게 작동하는가? 이러한 문제를 풀어내기 위해 본 연구는 법이 신법으로부터 분리되는 과정과 법의 한계를 추적하여 법 제정에 있어 신법의 보완적 역할이 있음을 밝히려 한다.

## II. 유럽 사회 속에서 법의 근원으로서 이성의 등장과 한계

### 1. 고대 그리스 신법으로부터 시민법으로 이행 과정

도덕의 최소한으로서 법이 '하나님의 의'를 포함하여 집행하고 있는가를 연구함에 있어, 신법과 세속의 법 사이의 분리 과정을 살펴보는 것은 중요하다. 특히 가톨릭과 다르게 개신교는 신앙을 공적영역에서 개인의 내면적 차원으로 이해하는 역사적 과정을 거쳤다. 개신교가 정치와 종교의 분리를 통해 종교적 자유를 확보하는 한편 법과 정치에 의한 세상의 통치로부터 거리를 두는 정치적 입장을 취했다. 이처럼 '하나님의 의'를 각 개인의 양심의 자유 안에 둬으로써 세상의 법의 위법 가능성과 한계 그리고 국가적 차원의 구조 악에 가담하지 않을 자유를 얻은 것이다. 개

신교 신학이 세상의 법에 한계가 있다고 판단하는 것에 대해 살펴볼 필요가 있다.

고대 그리스 도시국가들은 통치로서 법과 신의 명령을 구분하지 않았다. 고대 그리스 도시민들에게 법은 인간이 있기 전부터 존재했던 생득 관념이라 생각했다. 법이 신의 명령으로서 정의롭고 옳기 때문에 모든 시민이 지켜야 할 거룩한 의무였다. 소포클레스는 기원전 441년 『안티고네』에서 왕의 칙령에 의한 법보다 신의 명령에 토대를 둔 자연법이 상위 법의 지위를 차지한다고 주장했다. 질서 유지를 위한 법에 반대하는 저항권으로서 신법, 곧 자연법을 근거로 내세운 것이다. 저항권에 대한 이야기는 오이디푸스 신화로부터 시작된다. 오이디푸스는 자신의 출생에 대한 번민을 안고 길을 가던 중 우연히 마주친 마차의 안의 노인을 아버지인 줄 모르고 죽인다. 오이디푸스는 자신에게 내린 운명과 같이 시민들을 괴롭히던 스피르크스를 물리치고, 그 대가로 테베시의 왕이 되어 자신의 어머니인 이오카스테라와 혼인한다. 훗날 테베시에 퍼진 전염병의 원인을 밝히는 과정에서 오이디푸스는 자신이 일전에 죽인 노인이 아버지였고, 어머니를 아내로 맞은 것을 알게 된다. 오이디푸스는 자신의 무지와 반인륜적 범죄가 공개되면서, 아내이자 어머니인 이오카스테라는 자살을 하고, 오이디푸스는 스스로 눈을 찔러 맹인이 되어 테베시를 떠난다. 이때 오이디푸스에게 두 아들 에테오클레스와 폴리네이케스 그리고 딸 안티고네가 있었다. 안티고네만이 그를 곁에서 돌보며 아테네로 향하는 여정에 동행했다. 두 아들 에테오클레스와 폴리네이케스는 오이디푸스가 떠나 빈 왕의 자리를 두고 치열한 싸움을 벌였고, 둘 모두 죽게 된다.

테베시의 실제적 왕이었던 외삼촌 크레온은 전쟁에 패하고 죽은 폴리네이케스를 외세를 끌어들이는 반역자라 하여 그의 시신을 매장하지 못하도록 칙령을 내렸다. 안티고네가 왕명을 어기고 방치된 시신을 수습하면

서 안티고네와 크레온 사이에 실정법과 신법 사이의 불복종과 저항권에 대한 논쟁이 일어났다.

크레온: 너는 감히 법을 어겼단 말이나?

안티고네: 그 포고를 나에게 알려주신 이는 제우스가 아니었으며, 하계의 신들과 함께 사시는 정의의 여신께서도 사람들 사이에 그런 법을 세우시지는 않았기 때문이지요. 나는 또 그의 명령이 신들의 확고부동한 불문율들을 죽게 마련인 한낱 인간이 무시할 수 있을 만큼 강력하다고는 생각지 않았어요. 왜냐하면 그 불문율들은 어제오늘에 생긴 것이 아니라 영원히 살아 있고 어디서 왔는지 아무도 모르기 때문이지요. 나는 한 인간의 의지가 두려워서 그 불문율들을 어김으로써 신들 앞에서 벌을 받고 싶지가 않았어요.<sup>2)</sup>

소포클레스는 크레온으로 대변되는 법과 안티고네로 대변되는 신법을 서로 대치하도록 배치하여 마땅히 인간이 따라야 할 법과 정의는 신의 계율에 부합하는 것이라 주장한다. 그것은 크레온의 법적인 발화 수행문이 내포하고 있는 엄격한 법적 강제력이 실패하였음을 보여준다. 안티고네가 왕의 결정을 신법으로 해체하고 재설정한 것이다. 이것은 통치 질서에 대한 거부이고 저항이다.<sup>3)</sup>

안티고네의 언술은 만약 실정법이 정의롭지 못하고 정의를 생산하지도 못한다면 따를 이유가 없다는 공표이다. 게다가 법 스스로 정의를 세우지

2) Sophokles/ Aischylos, *Oidipous·Antigone·Agamemnon·Choepboroi*, 천병희 역, 『오이디푸스왕·안티고네·아가멤논·코에포로이』 (서울: 문예출판사, 2010), 344.

3) Judith Butler, *Antigone's Claim*, 조현순 역, 『안티고네의 주장』 (서울: 동문선, 2005), 25-26. 주디스 버틀러에 의하면 안티고네가 크레온의 칙령에 복종하기를 거부하는 그 자리에서 행위 주체의 수사적 장치를 전유해 버린다. 다시 말해 크레온의 남성적이며 국가적 언어에 저항하면서 안티고네가 통치권의 말투를 흡수한다는 것이다. 이항대립의 변증법적 진행을 보여주고 있다.

도 못하는 아포리(aporie, 논리적 궁지)에 빠져 있다면 복종할 수 없다.<sup>4)</sup> 유일한 해결책은 법 바깥의 정의를 구하는 수밖에 없다. 여기서 범질서를 전복하는 혁명을 인정하는 정초적 법이 용인된다.

민윤영은 『안티고네』에서 모든 사람이 지켜야 할 인륜과 법에 대한 맹목적인 복종 사이의 법률적 아포리가 있음을 파악한다.<sup>5)</sup> 민윤영에 의하면, 크레온과 안티고네는 서로 다른 법에 맹목적이다. 이 둘은 각자의 법을 수호하기 위해 물러서지 않는다. 그 결과는 폴리스의 분열이다. 먼저 크레온의 맹목적 오만은 장례금지 포고령을 위반한 안티고네를 죽이겠다는 고집에 있다. 결국 법의 보전적 폭력을 사용하여 폴리스를 지키려 했으나 오히려 정초적 폭력이란 분열을 초래했다. 다른 사람이 옳을 수 있다는 정의의 상호 주관성을 상실한 결과이다. 안티고네의 신법에 대한 맹목성은 스스로 신의 자리를 대신하는 성급한 행위를 하였다. 다시 말해 안티고네는 자신이 정의의 여신을 완전히 알 수 없음에도 마치 정의의 여신의 뜻을 알고 있는 것처럼 행동한다. 민윤영은 『안티고네』를 법과 정의의 관계로 읽을 때, 크레온을 범으로 그리고 안티고네를 정의로 도식화하는 것에 주의를 표한다. 안티고네가 보여주었듯이 정의를 법체계 밖에 있는 것으로만 안다면 정의는 법의 실정성과 정당성에 대립하게 된다. 민윤영은 데리다의 ‘정의는 아직 도래하지 않았고, 도래하는 중이다.’를 인용하며, 아직 도래하지 않은 정의에 대해 누구도 완전하게 대변할 수 없다고 말한다.<sup>6)</sup> 결과적으로 정의가 실정법에 대한 인정과 저항 사이에서 만들어져 가는 과정이라 본다.

주디스 버틀러(Judith Butler)는 안티고네가 저항을 통해 얻은 인정에

4) aporie는 a(없음)과 poros(통로)의 조합어이다. “통과할 수 없음, 실행할 수 없음” 등의 의미이다.

5) 민윤영, “안티고네 신화의 법철학적 이해,” 『법철학연구』 14/2 (2011), 82.

6) 위의 논문, 83.

주목했다. 안티고네는 아테네를 향해 떠나면서 스스로 외부인이 되었다. 그러나 반인륜적 명령에 저항한다는 의미에서 폴리스 내부에 없어서는 안 될 외부가 되었다. 사적인 영역에 격리되어야 하는 존재가 대중 앞에 나타나 정치적인 것의 경계를 위반하며 공적인 말과 행위를 한다.<sup>7)</sup> 심지어 자신이 정의의 여신처럼 정의의 이름으로 행동한다. 그럼으로써 법의 부당함을 새로운 정의(옳음)로 재설정한다. 여기서 신법은 현재의 권력구조를 전복하거나 변혁하는 수단이다. 그것이 가능한 것은 인류 보편의 정신이 현재의 권력에 저항할 수 있는 힘으로 집중되었기 때문이다. 겉으로 보면 법이 이기는 것 같으나 깊이 보면 신법의 토대가 없이는 현재의 법체제도 위협에 빠지는 것을 드러낸다.

소포클레스보다 후대의 인물인 플라톤은 정의로운 법을 제정하기 위해 신의 명령보다 지성을 강조했다. 플라톤의 주장, 곧 ‘지성을 통한 법 제정’은 시민들에게 정의의 새로운 차원으로 담론을 제공했다. ‘악법도 법이니 무슨 일이 있어도 지켜야 한다.’ 이것은 플라톤의 법에 대한 전형적인 평가이다. 플라톤의 언술은 모든 법에 저항할 수 없는 것처럼 보인다.<sup>8)</sup> 법이 선의 이데아를 따라 제정되었기 때문이다. 플라톤의 입장에서 보면 소포클레스의 주장은 잘못이다. 그러나 실제적으로 법에 대한 플라톤의 입장은 준법만을 강조하지 않는다. 오히려 플라톤은 법과 제도에 원칙적 한계가 있음을 알고 있다. 법이 악법이 될 수 있다. 정의롭지 못하여 국민을 괴롭히는 일이 발생하지 않도록 법의 집행자들에 대한 감시와 보완이 있어야 한다. 플라톤이 법의 아포리를 지혜로 풀 것을 밝힌 셈이다. 소크라테스가 법정에서 젊은이를 타락시켰다는 이유로 재판을 받을 때 변론이다.

7) Butler, 『안티고네의 주장』, 18.

8) 서영식, “법의 지배와 덕의 지배, 플라톤의 법이념에 관한 기초적 연구,” 『철학논총』 78/4 (2014), 367.

나는 공적이든 개인적이든 돈이나 인간의 다른 모든 선이 덕에서 나온다고 여러분에게 말한다. 이것이 나의 가르침이다. 이것이 젊은이들을 타락시키는 이론이라면, 나는 해약을 주는 사람이다.... 나는 여러분 가운데 각 사람이 자신을 살피야 하며, 개인의 이익을 살피기 전에 덕과 지혜를 추구해야 하며, 국가의 이익들을 추구하기 전에 국가를 살피야 한다고 설득하려 했다.<sup>9)</sup>

플라톤은 소크라테스를 통해 법의 한계를 드러내고, 지혜를 따른 법질서를 수립함으로써 평화로운 폴리스를 구현할 수 있다고 주장하였다. 결국 철인이 다스리는 국가의 실패를 인정하고, 지혜로운 법의 통치를 구상한 것이다. 아더 홈즈(Arthur F. Holmes)는 입법과 정의로운 통치가 영혼과 관계된다고 설명한다. 플라톤에 있어 영혼이 신체보다 앞서고, 신체에 생명을 준다. 또한 도덕적 가치로서 선과 악이 영혼에서 나오며 불멸의 속성을 가지고 있다. 따라서 살아가는 동안 인생의 가장 중요한 과제는 악에 빠지지 않도록 영혼의 진보를 이루는 일이다.<sup>10)</sup> 그것이 아더 홈즈가 파악한 플라톤의 법에 대한 변론이다.

아더 홈즈가 『법률』을 보며 주목한 것은 세속 법에서 신법의 분리이다. 다시 말해 플라톤은 신법의 구체화로서 도덕적 요인을 법에서 배제하고, 현실적 필요가 법 설립의 중심이 되게 하였다. 『법률』 1장에서 플라톤이 신적인 것으로 규정하는 것은 기독교의 유일신이 아니라 분별과 지성이 함께하는 혼이다. 플라톤은 법의 근원에 인간적이 것이 있든 신적인 것이 있든 그 목표는 모두를 이끄는 ‘지성’이다. 공동체의 덕을 위해 법이 제정되는 것이 아니라 지성이 이끄는 목표가 법 제정의 내용이 된다. 여기서 지성이 덕보다 법의 근원을 설명하는 중요한 요소라 할 수 있다.<sup>11)</sup>

9) Arthur F. Holmes, *Fact, Value, and God*, 이경직 역, 『사실, 가치, 하나님-기독교 윤리학의 철학적 토대』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2020), 33.

10) 위의 책, 34.

11) Platon, *Nomoi*, 김남두 외 역, 『법률1』 (과주: 나남, 2018), 631a-631d.(30-32).

일례로 스파르타에서는 법률로써 술 취함이 어리석음에 빠지는 것으로 방지하고 있으나, 스키타이인과 트라케인은 술이 행복을 주는 아름다운 관행이라 여긴다.<sup>12)</sup> 술 취함에 대한 상이한 판단은 진리의 상대성 때문이다. 이런 이유로 플라톤은 모든 법 제정이 지성을 따라야 한다고 보았다. 이처럼 많은 개별적 사항이 담보하고 있는 덕과 악덕의 상대성을 관통하는 것은 '앎'이다. 이 앎을 통해서 나라와 개인이 행복할 수 있고, 공공의 법도 세워져야 한다.

지성을 통해 제정된 법에 대한 준법정신은 중요하다. 개인을 위해 덕을 유지하고 악덕을 멀리하며 살아야 하고, 나라를 위해 덕과 악덕을 법으로 제정하여 다른 사람과 다른 나라와 관계를 가져야 하기 때문이다.<sup>13)</sup> 이런 의미에서 소크라테스의 독배는 인류 보편의 정의와 가치를 담아내지 못한 법률적 아포리에 대한 재심 요청이다. 한마디로 재판관의 무지의 결과이므로 법률적 조정이 있어야 한다는 의미이다.

신법으로부터 법을 분리하는 과정에서 법의 출현은 중요하다. 플라톤은 대홍수 이후 살아남은 자들에게 나라, 정치제도, 법률, 도덕이나 악이 없었고, 생필품도 풍족하여 다툼이나 질투가 생기지 않아 법이 필요 없었다고 말한다. 더 큰 공동체가 되어감에 따라 대표자들이 장차 입법자가 되고, 가문의 지도자들이 관리가 되었다. 문제는 이성적 판단과 그 판단의 결과에 동의하지 않는 불일치에 있다. 불일치 속에 도사린 무지란 좋은 것을 싫어하고, 나쁜 것을 알면서도 좋아하는 상태이다. 무지가 나라와 가정을 질서를 무너뜨린다. 그러므로 입법자는 나라 안에 분별을 많이 갖들게 해야 하고 어리석음은 최대한 제거하려 해야 한다. 이를 위해 법이 필요했고, 지혜를 통한 법률 제정 되었다. 법 제정 이후, 정치체제의

12) 위의 책, 637d, 639a.(44-46).

13) 위의 책, 645b.(59).

확립에 있어 다스리는 자와 다스림 받는 자들 사이의 서로에 대한 맹세가 중요하다.<sup>14)</sup>

플라톤의 법 이해에 있어 가장 중요한 부분이 바로 다스는 자와 다스림 받는 자 사이에 공동으로 제정한 맹세이다. 이 시민적 맹세가 무지에 의해 세워진 법률임에도 복종해야 하는 이유이다. 계몽사상의 사회계약론에서 다시 한번 시민적 맹세가 등장하여 근대국가 이론을 세운다. 어쩌면 플라톤이 정치와 법체계로부터 신법(자연법)을 분리하는 법의 세속화를 주장한 첫 사상가일 것이다.

## 2. 토마스 홉스와 장-자크 루소의 계약이론을 통한 신법과 법의 분리 과정

토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679)는 ‘하나님의 의’ 개념을 법률 체계로부터 분리시키는 국가를 구상했다. 영국 내 왕과 의회의 충돌이 깊어지고, 시민전쟁을 촉발하는 분파주의적 세력이 혼동이 팽창했던 17세기, 혼란을 피하는 길은 우선 모든 시민이 동의하는 정치적 커먼웰스(Commonwealth, 국가)를 세우는 것이고, 다음으로 종교의 교권을 코먼웰스와 분리함으로써 평화와 질서를 바로 잡는 것이다. 홉스 자신이 찰스 2세의 수학 교사라는 이유로 프랑스로 추방당했고, 그를 유배시킨 이들이 성직자들이었다. 홉스는 가톨릭 성직자들이 정치에 개입하는 것을 공동체에 위협이 된다고 생각했고, 개신교의 만인 제사장 설은 분파주의를 증폭하여 내전적 상황을 만든다고 판단했다.<sup>15)</sup> 영국 성공회 성직자의 아들로 태어나 누구보다 종교 권력이 정치에 깊이 관여하고 있는 것을 알았기에, 홉스에게 종교를 정치에서 분리하는 것과 신법을 법에서 분리하는 것은 평화를 위한 제1의 과제였다.

14) 위의 책, 143.

15) Arthur F. Holmes, 『사실, 가치, 하나님-기독교 윤리학의 철학적 토대』, 146-147.

홉스에 의하면 인간은 태어나면서부터 평등하다. 평등하다는 것은 인간을 공격자가 되게 하고, 너도 나도 각자의 이익을 위해 폭력을 행할 수 있다는 것을 의미한다. 평등 속에는 모든 인간의 생명 보전을 위한 자연의 권리(right of nature)가 있다. 한 국가 안에 코먼웰스가 세워지기 전 생명과 재산의 보전을 위한 행위는 정의롭지 않거나 부당한 것이 아니다. 자연법(*lex naturalis*)에 따라 인간은 자신의 생명을 파괴하는 행위나 자신의 생명을 유지하는 하는 행위를 게을리하는 것은 금지된다.<sup>16)</sup> 이른바 ‘자연상태’란 만인의 만인에 대한 투쟁의 상태이기 때문이다. ‘자연상태’ 안에서 정의(*justice*)는 세워진 바 없다. 각 개인이 자신의 이익을 위해 행동할 수 있다. 코먼웰스의 성립과 함께 비로소 공적인 정의도 세워지고, 재산도 강제적 권력에 의해 독점적 지위를 인정받게 된다.

코먼웰스의 힘은 강제력이다. “너희는 남에게서 바라는 대로 남에게 베풀어라”와 같은 자연법은 권력의 강제력이 없다면 지켜지지 않는다. 홉스는 ‘칼 없는 신약(信約)은 다만 말에 불과하며, 인간의 생명을 보장할 힘이 전혀 없다.’고 했다.<sup>17)</sup>

홉스는 ‘모두의 의지’가 ‘하나의 의지’로 수렴되는 것을 국가의 탄생으로 보았다. 각 개인은 자신의 주권을 한 사람이나 한 집단에 위임하는 방식으로 자신의 권리를 실현한다. 여기서 개인이 국가보다 앞서고, 국가는 개인의 권리를 위해 봉사하는 정치체이다. 이러한 목표 아래 왕(주권자)의 힘의 사용이 정당성을 부여받는다.

홉스의 국가이론은 개인의 권리를 강조한다는 점에서 전통의 해체이다. 전통적 이념에 따르면 왕과 성직자들은 신의 대리자이다. 모두가 이들에 복종할 의무를 졌다. 그러나 홉스의 계약이론에 의하면 왕의 권위와

16) Thomas Hobbes, *Leviathan*, 최공웅 · 최진원 역, 『리바이어던』 (서울: 동서문화사, 2024), 133.

17) 위의 책, 171.

힘은 신이 아니라 국민 다수와 맺은 계약이다. 통치 권리의 주체를 국민으로 설정함으로써 정치와 종교의 권위를 해체한 것이다. 결과적으로 법의 설립에 하나님의 정의 구현 명령은 계약의 내용이 되지 못한다.

홉스에게 너무도 명확했다. ‘법이란 태초부터 존재해 온 것이 아니라 다른 사람들에 대한 주권을 소유한 사람들의 의지에 따라 만들어진 법이다.’<sup>18)</sup> 세속적 정의가 신성한 정의로부터 독립하여 자기 스스로 정당함을 획득함과 동시에 신법보다 더 실질적 우위를 차지했다. 이를 설명하기 위해 홉스는 ‘신이 정한 실정법’의 문제를 두 가지로 제시한다. 첫째는 직접 계시를 받은 적이 없는 사람이 어떻게 다른 사람이 받은 계시를 확신할 수 있는가. 서로 다른 사람이 하나님의 의지를 계시받았다는 것을 알 수 없기에 문제라는 것이다. 둘째는 계시를 받지 못한 사람이 복종할 이유가 없다. 홉스에 의하면 초자연적 법에 대한 신앙은 어떤 의무가 아니라 값없이 주는 선물로 이해해야 한다. 이처럼 홉스는 통치와 명령에서 신법, 이른바 자연법적 요인을 제거하고 과학적 이성의 힘과 주권자의 권위가 실정법의 근거라 밝혔다.<sup>19)</sup> 아더 홉즈는 홉스에 의한 법의 세속화 설명을 세 가지로 요약한다. 첫째 신법은 이성의 암묵적 지시에 의해, 계시에 의해, 신이 기적을 통해 천거하는 예언자에 의해 공포된다. 따라서 공적이지 못하다. 둘째 보편적 법을 제공하지 않았다. 셋째 신의 영적 왕국에 있는 선택된 백성을 향해 말한 것이지 모두에게 말한 것이 아니다. 아더 홉즈의 요약을 보더라도 홉스가 신법이 종교의 테두리를 벗어나지 못하도록 경계를 세우고 있다는 것을 알 수 있다.<sup>20)</sup> 홉스가 제시한 예로서 모세는 주권자이지 제사장이 아니고, 기독교인들은 모세를 제사장으로 혼동하지 말아야 한다. 이 말에 따르면 신법이 법에 어떤 영향도 미치

18) 위의 책, 277.

19) 위의 책, 278-279.

20) Arthur F. Holmes, 『사실, 가치, 하나님-기독교 윤리학의 철학적 토대』, 154.

지 못함을 알 수 있다.

장 작크 루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)는 『사회계약론』을 1762년에 내놓았다. 루소는 홉스의 힘에 의한 국민 의지의 통합을 비판한다. 루소는 ‘힘에 굴복하는 것은 불가피한 행위이지 의지적인 것은 아니다.’라 했다.<sup>21)</sup> 힘에 의한 불가피한 행위 속에 권리가 생기는 것도 아니고, 의무가 발생하지도 않는다. 또한 복종의 의무는 정당함에서 오는 것이기에 힘에 의한 복종 의무는 성립되지 않는다. 홉스와 같이 계약론자이지만 루소는 ‘자연 상태’에서 조차 만인의 투쟁보다 천부적 자유에 근거한 인간의 연합이 인간 본성에 맞다고 보았다. 미셸 푸코(Michel Foucault)는 홉스의 ‘자연 상태’ 어디에도 인간이 전쟁 상태에 있다고 볼 근거가 없다고 분석한 바 있다. 홉스의 ‘만인에 대한 투쟁’은 실재하지도 않은 폭력의 두려움에 대한 허구적 상상이 더 큰 폭력을 인정하는 국가와 법 제도가 되었다.<sup>22)</sup> 이봉석은 푸코의 분석을 빌어 ‘인간이 힘에 근거한 법을 구성한 것’을 폭력의 제도화로 지적한 바 있다.

플라톤과 같이 고전적 사유에서는 발견되지 않던 상호폭력(법에도 저항할 수 있음)과 인간의 법 제정의 우선성이 근대에 나타났다. 근대적 사상 속에서 신법을 통한 인간의 통치는 법 영역에서 배제되었고, 신법이 각 개인의 종교적 신념이나 양심의 문제로 축소되었다.<sup>23)</sup>

정치체 구성의 시원을 설명함에 있어, 루소는 홉스와 달리 인간은 가기의 의지의 자유를 따라 계약을 통해 사회 공동체를 구성한다. 이를 요약하면

21) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, 이환 역, 『사회계약론』 (서울: 서울대학교 출판부, 2003), 9.

22) 이봉석, “기독교인의 폭력에 대한 인식변화와 기독교인다운 대응 원칙 연구,” 『기독교 사회윤리』 48 (2020), 199-200.

23) 이봉석, “기독교인의 폭력에 대한 인식변화와 기독교인다운 대응 원칙 연구,” 201.

주권은 양도할 수 없고, 분할할 수도 없다. 첫째 주권의 양도 불가능성과 관련해서 통치라는 것이 공동 이익을 기반으로 한 것이기에 항구적일 수 없는 개인의 이익을 따라 주권을 양도하는 것은 있을 수 없다. 루소에 의하면 ‘사람이 자신을 공짜로 내어 준다는 것은 도대체가 비합리적이고 생각할 수도 없는 일이다...미친 행동은 권리가 되지 못한다.’<sup>24)</sup> 주권을 포기하는 것이 인간의 본성에 어긋난다는 것이다. 둘째 주권의 분할에 대해 루소는 행정권, 사법권, 과세권 등 주권이 분할된 것처럼 보이지만 실상 이러한 집행권들은 주권에 종속된 것들이고 권리는 최고 의사의 존재를 전제로 하고 있다. 결과적으로 사회계약을 통한 정치체를 구성하는 힘은 공동의 이익과 정의(justice)를 일치시키기 위한 공동의 결의이다.

『사회계약론』에서 루소는 시민의 일반의지(la volonté générale)를 따라서 정치체를 구성하였다. 이것은 정치 지도자가 신의 대리자로서 정의를 실현할 것이라는 전통과의 단절을 뜻한다.

우리는 각자 자기 신의 신체와 모든 능력을 공동의 것으로 만들어 전체 의사의 최고 감독 하에 둔다. 그리고 우리는 각 성원을 불가분의 부분으로서 한 몸으로 받아들인다... 이처럼 개인의 인격들이 모두 결합되는 이 공적 인격을 이룸하여 옛날에는 도시국가(Cité)라 불렀고, 지금은 공화국(République) 또는 정치체(corps politique)라고 부른다.<sup>25)</sup>

시민의 자유 의지를 따라 사회계약에 의해서 국가가 구성된다. 정치체가 구성된 이후 시민의 일반의지를 수렴하는 법이 세워지는 것이다. 루소는 모든 정의가 신으로부터 나오며 신만이 정의의 원천임을 인정한다. 문제는 강제성에 있다. 선한 사람은 신법을 지키지만 어느 누구도 이 선

24) Jean-Jacques Rousseau, 『사회계약론』, 12.

25) 위의 책, 20-21.

한 사람에 대해 신법을 지키지 않으면 신법은 악인에게만 유리하다. 예를 들어 ‘너희는 남에게서 바라는 대로 남에게 베풀어라’는 신법은 원론적 측면의 권고이고 인위적인 약속과는 무관하다. 그러므로 법으로서 권리와 의무를 정하고 정의를 그 대상에 이르게 해야 할 필요가 있다. 루소의 말과 같이 법은 협의되어 제정된 인위적인 것이다. 그러기에 법은 전체 의사(la volonté générale)의 행동일 수밖에 없다.<sup>26)</sup>

법이 전체 의사의 행동인 한 발화수발행위를 수행케 한다. 루소는 발화수발행위의 토대로서만 신의 존재를 언급할 뿐이다. 복종의 근본적 힘은 전체 의사에서 나온다. 그것은 플라톤이 『법률』에서 보인 입장과 동일하다. 다시 말해 시민의 법에 대한 자발적 복종을 위해 이성적이며 덕스러운 논증과 함께 신화적 차원의 설득방식이 병행해야 한다는 것이다.<sup>27)</sup> 그것이 법률가가 취해야 할 올바른 태도이다.

국가에 가장 적합한 사회규칙을 발견하려면, 인간의 모든 욕망을 다 알고 있되 자신은 그 어느 것도 가지고 있지 않은, 그리고 인간의 본성과는 아무런 관련도 없되 그것을 꿰뚫어 알고 있는 그런 우월한 지성, 또한 자신의 행복은 우리의 것과는 무관한 것인데도 우리의 행복을 기꺼이 보살피 주려하고, 끝으로 변화하는 시간 속에서 먼 훗날의 영광을 소중하게 여김으로써 이 세계에서 노력하되 저 세기에 가서야 즐길 줄 아는 그런 지성이 필요할 것이다. 인간들에게 법을 제정해 주기 위해서는 신들이 있어야 할 것이다.<sup>28)</sup>

루소는 위에서 법의 제정에 신들이 있어야 한다고 했다. 그것은 인간의 지혜로 움직일 수 없는 사람을 신의 권위를 빌어 이끌 수 있다고 본 것이

26) 위의 책, 52.

27) 서영식, “법의 지배와 덕의 지배 - 플라톤의 법이념에 관한 기초적 연구,” 375.

28) Jean-Jacques Rousseau, 『사회계약론』, 54.

다. 법에 순종하는 사회·문화적 측면에서 자연법을 제한하고 있다. 홉스가 주장한 바와 같이 폭력과 힘이 공동체를 구성하는 것이 아니라 시민 상호 간의 자율적 의지로 맺은 계약을 국가로 보는 루소에게 자발적 복종은 매우 중요했다. 그 결과 자율적 복종을 일으키는 신의 존재를 완전하게 법의 근원에서 배제하지 못하고 법의 토대로 삼은 것이다. 분명한 것은 루소가 완벽하게 신의 명령을 국가의 구성과 법의 집행으로부터 분리하고, 국민 다수의 일반의지로 신적 정의를 대체했다. 신의 명령을 추상적 이상으로 설정하고, 정치와 법의 복종을 구체적 실제로 설정한 것이다.<sup>29)</sup>

### 3. 칼 슈미트의 결정주의와 데리다의 법의 힘 속에 존재하는 신법의 흔적

20세기 초 파시즘과 나치즘은 인간의 보편적 이성과 합리성 그리고 인간의 양심에 근거한 유럽사회 질서를 총체적으로 붕괴시켰다. 그 결과 제2차 세계대전 이후 서유럽 국가들은 선한 법제도의 설립에 대해 다시 근본적으로 사유해야 했다. 법제도에 대해 논의했던 학자들 가운데 칼 슈미트와 자끄 데리다의 연구와 주장이 신법과 세상의 법사이의 관계를 잘 드러낼 것으로 보인다.

칼 슈미트(Carl Schmitt, 1888-1985)는 법학자로서 처음부터 국가사회주의의 지지자는 아니었다. 히틀러가 권력을 잡았고 난 이후 슈미트가 1933년 나치당에 가입하면서 법조계에서 영향력을 발휘했다. 슈미트는 1945년 뉘른베르크의 감옥에 1년 간 구금 되었고, 그 후 학계로의 복귀하지 못했으나 여전히 보수적 지식인의 중요한 법학자로 평가되고 있다.<sup>30)</sup>

29) 위의 책, 169. 루소는 홉스가 정치와 종교의 분리한 것에 공감하고, 시민사회의 통합을 구상한 철학자로 평가한다.

30) 스탠퍼드 철학백과사전, “칼 슈미트”, <https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/> 접속일 2025.07.24. 12시.

법의 정의를 살피는데 슈미트가 중요한 이유는 ‘주권자란 예외 상태를 결정하는 자이다.’라는 주장 때문이다.<sup>31)</sup> 이 말은 법 위의 초법적 독재자의 권위를 인정하는 변론이다. 슈미트에 의하면 통치의 정당성은 각 개인의 생명과 재산을 보전해 줄 것을 보장하는 어떤 개인이나 집단에 위임한 데서 나온다. 다시 말해 주권자는 위임받은 약속을 지킬 의무가 있기 때문에 법률에 구속되어 있고, 동시에 주권자는 긴급한 상황(국가 위기, 내란과 전쟁 등)에서 법률적 구속력에 매이지 않는다. 슈미트의 ‘결정주의’는 복종에 대한 윤리적 물음을 제기한다. 주권자가 법률을 어기고 초법적으로 결정을 내릴 때 국민이 주권자의 명령에 따라야 하는가 아니면 주권자(군주)를 폐위시킬 수 있는가?

이 문제에 대해 슈미트는 주권자의 지위와 결정권을 옹호한다. 어떤 때는 군주가 어떤 때는 인민이 주인이 되는 것이 이성과 법에 반하는 사태라는 것이다. 하나의 국가 안에서 대립이 발생하면 모든 당파들은 자연스럽게 일반적 선에 근거하여 무엇이 공공의 질서이며 안전인가를 ‘결정’해야 한다. 따라서 모든 주권은 ‘결정’에 근거한다. 모든 질서가 그러하듯이 법질서 역시 규범이 아니라 ‘결정’에 기초한다.

슈미트에 의하면 ‘결정’이 주권의 개념에서 주요하게 논의된 것은 통치의 문제로부터 유래했다. 역사적으로 볼 때, 서구 사회에서 오로지 신만이 주권자라 인식했다. 반대의 여지없이 신의 대리인으로서 행동하는 자 곧 황제, 지방영주, 인민 등 누구든지 신의 이름으로 주권자로 자처했다. 주권자란 신을 대리하는 권한을 가진 자를 뜻한다. 황제가 아니어도 질서와 안전을 담보할 수 있는 권한을 받으면 주권자가 된다. 신의 이름이라 말하면 그만이고 이를 지지하고 동조하는 이들이 있으면 가능하다. 논쟁

31) Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 김항 역, 『정치 신학』 (서울:그린비출판사, 2025),

의 핵심은 누가 제한 없는 권한을 가질 것인가에 있다. 자유주의 법치국가 안에서도 국가 위기와 같은 예외적 사례가 있다. 슈미트는 예외적 사례로서 계엄이나 전쟁 상태 하에서 국가는 자기보전의 권리에 따라 법의 효력을 정지시킬 수 있다고 보았다. 일반적 규범이 무화되고, 주권자의 제한 없는 권한에 의한 결정이 수용되는 것이다. 예외이기에 상위 개념에 귀속되지도 않는다.

법질서가 유의미할 수 있기 위해서는 질서가 구축되어야만 한다. 하나의 정상적 상황이 창출되어야만 하며, 주권자란 바로 이 정상적 상태가 현실을 실제로 지배하고 있느냐 아니냐를 최종적으로 결정하는 자이다. 따라서 모든 법은 ‘상황에 따른 법’이다. 주권자는 상황을 하나의 전제로서 완전하게 만들어 내고 보장한다. 그는 이 최종적 결정의 독점자이다. 여기서 국가주권의 본질이 있는데, 그것은 강제나 지배의 독점이 아니라 결정의 독점으로 정확히 법학적으로 정의될 수 있으며,<sup>32)</sup>

신학과 법학이 ‘결정의 독점’에 수렴되고 있는 것에 주목해야 한다. 그것은 정확히 신만이 주권자라는 전통적 주권이론에서 유비된 해석이다. 근대를 지나 현대에 와서 신을 통치 개념에서 없앤 이후 그 자리를 결정의 권한을 가진 주권자로 대체한 것이다. 주권자가 신의 자리를 대신하여 결정의 독점권을 행사하고, 법질서 위에서 질서의 수호자가 된다. 한마디로 법질서를 유지하고 수호하기 위해 법이 필요 없는 이상한 상황에 처한다. 전쟁 상태와 같은 예외사례가 알려주는 것은 법질서 자체가 스스로 효력정지 할 수 있음을 보여준다.

‘결정의 독점’ 주장에 신 존재의 흔적이 있다. 『정치신학』 2장에서 슈미트는 자발적 복종의 원인이 되는 ‘지고의 힘’을 맥락 없는 표현이라 비판

32) 위의 책, 25.

한다. 저항할 수 없고 자연법칙적 안정성에 의해 작동하는 ‘지고의 힘’은 정치적 현실에서 존재하지 않는다. 슈미트의 관점에서 보면, 루소의 ‘일반의지’도 실체가 없는 신학적 흔적이다. ‘지고의 힘’보다 인과법칙에 따르는 힘에서 권력과 질서가 나온다. 힘으로서 강제력은 물리적 권력이며 강도가 쓴 총 또한 권력이라 할 수 있다.<sup>33)</sup> 결과적으로 폭력이 법적 강제에 대한 자연스러운 복종의 이유이다. 순수한 법적 규범들이 신의 존재에 기대는 자연법에서 당위를 구성하고 있는 것으로 보이나 그것은 주체가 불명확한 관념에 머물고 있어 강제와 복종이 될 수 없다.

신학의 기여로 자연법에 근거한 법체계가 구성되었다. 군주의 인격적 지배 이데올로기가 유신론에 의해 정당화되었기 때문이다. 이를 비판하는 슈미트는 ‘우리는 심사숙고 끝에 신학으로부터 법학으로 우리의 모델을 옮겼다. 두 분야의 유사성은 놀라울 정도이기 때문이다.’라 했다.<sup>34)</sup> 실제로 법의 이미지 속에는 어떤 정체 모를 동일자가 입법자로, 집행자로, 고발자로, 사면자로, 변호자로 등장한다. 그것은 신학에서 신의 모습과 같다. 법이 만능이라는 말에도 ‘진지전능한 하나님’의 잔영이 묻어 있다. 슈미트에 의하면 신학과 법학이 나란히 전개되는 역사의 뿌리가 깊다.

18세기 루소 역시 신이 만든 불변의 계명을 본받는 일이 국가적 법 생활의 이념이었음을 동의한 바 있다. 17세기 국가론에서 군주가 신과 동일시된 것도 사실이다. 데카르트의 의심할 수 없는 주체로서 신은 세계에 확고한 자리를 점하고, 일자로서 군주는 국가에 대해 확고한 주체적 자리를 잡았다. 신과 군주가 정치이념에서 여전히 하나로 연합되어 있다. 예를 들어, 데카르트에 의하면 유일자가 건축한 것이 가장 아름답고 완성도

33) 위의 책, 32. 루소는 『사회계약론』 제1부 3장에서 힘이 권력을 만드는 것이 아니며 사람은 정당한 권력에만 복종의 의무를 지닌다고 말한다. 슈미트는 루소의 주장을 신학의 흔적이라 보았고, 주권이란 ‘결정’을 내리는 것이기에 ‘힘’이 복종의 인과관계를 더 명확히 설명한다고 생각했다.

34) 위의 책, 56.

가 높고, 여러 사람의 손에 의해 만들어진 작품보다 한 사람이 만든 작품이 완전한 것과 같이 법 또한 한 사람의 현명한 입법자의 손으로 만들어져야 한다. 데카르트가 메르센 신부에게 보낸 편지에 ‘이 자연법을 정한 것이 신이었음과 마찬가지로 왕국의 법을 정하는 것은 국왕이다’라 썼다.<sup>35)</sup> 근대적 인식체계 안에 신과 군주는 분리되지 않았음을 보이고 있다. 16세기 홉스(Hobbs)는 세계의 창조주를 현실 정치가와 입법자에게 권위를 부여해 주었던 근거로 삼았다. 신이 입법자였다. 이러한 홉스의 정치이념은 국가를 거대한 하나의 인격으로 만들어 냈다. 국가를 수많은 사람들이 조각모음처럼 모이고 합체하여 더 큰 거인으로 의인화한 것은 단순한 의인화가 아니라 주권자의 ‘결정’의 심급에 대한 요청이었다. 따라서 국가를 리바이어던으로 인격화 했던 것은 법학 사유에서 방법론과 체계적인 필연이었다. 이신론적 세계관에 의해 창조세계는 창조 이후 스스로 돌아가는 것과 같이 법이란 것 역시 국가나 군주에 의해 제정된 이후 스스로 작동하는 시스템이 되었다. 이것이 17-18세기의 법 제정에 관여한 신학적 사유들이다.

19세기 초월적 신 개념보다 내재화된 신 개념이 확장되었다. 사회주의 이념가들이 왕정복고 시대에 혁명을 말하면서 신을 이데올로기적 투쟁의 대상으로 삼았다. 뵘에르-조셉 푸르동(Pierre-Joseph Proudhon)이 신과의 투쟁을 하였고, 바쿠닌(Michail Bakunin)이 이를 계승하였다. 이들은 왕과 제사장의 연합을 분리하려 했다. 무정부주의와 사회주의가 벌인 이념 투쟁이 많은 지식인들 사이에 초월의 이미지를 모두 사라지게 했고, 내재-범신론(범재신론)이나, 형이상학적 담론에 적극적 무관심의 방향으로 발전해 갔다.<sup>36)</sup> 19세기 국가론은 명확하게 신이 없는 인간의 등장 위

35) 위의 책, 66-67.

36) 위의 책, 72.

에 구상되었다. 그러나 슈미트는 새로운 정통성으로서 탈-권위 체계로서 민주주의와 사회주의 모두를 향해 신학을 비판하며 신학자가 되었고, 반 독재를 외치며 독재자가 되었다고 비판한다. 이것이 국가론에 대한 슈미트의 이념사적 정리이다. 신학과 법학이 분리되지 않았다고 보는 슈미트는 타당해 보이지 않는다. 서구의 역사는 오히려 법학에서 신학을 분리하는 쪽으로 진행되었기 때문이고, 이것은 본 연구를 통해 확인된 바이다. 오히려 『정치신학』의 핵심은 ‘결정’을 내리는 자가 주권자이고, 결정을 뒤집을 상위 심급이 더 이상 없다는 사실을 강조하기 위해 신학을 이용한 측면이 있다. 이런 의미에서 슈미트의 결정주의는 신학에 빚을 지고 있다.

슈미트의 정치 시스템 자체가 주권자의 ‘결정’을 최종적 판단으로 인정하기 때문에 독재를 옹호하는 것이다. 슈미트는 이미 ‘독재는 헌정체제를 붕괴시키기 위한 것이 아니라 수호하기 위한 것이었다.’라 변론한 바 있다.<sup>37)</sup> 특히 구체적 법질서를 수호하고, 구현하는 과정에서 인간 본성적 정의감 문제 혹은 선과 악의 문제는 배제되고, 정의와 도덕은 가치를 잃어버린다. 루소는 인간 본성이 옳음과 정당함을 추구한다고 했고, 시민적 복종도 옳음과 정당함에서 나온다고 보았다. 루소는 법 제정에 종교가 간접적으로 영향을 미치지만 분명히 이 둘을 분리했다. 슈미트의 주장의 문제는 주권자의 판단이 정의가 되고, 법이 이를 편들어 주는 데 있다. 그것은 인류 보편의 정의 개념이 법과 통치에 아무런 관련이 없는 것이 된다. 그러면 공동체는 혼돈과 공포 그리고 두려움에서 벗어나지 못한다. 자끄 데리다(Jacques Derrida, 1930-2004)의 법의 근원에 대한 분석을 통해 슈미트가 제시하지 않은 하나님의 법과 세속의 법 사이의 동점과 분리를 살펴볼 필요가 있다.

자끄 데리다는 세속적 정의가 신법으로부터 분리되면서 맞닥뜨린 궁지

37) 위의 책, 94.

를 보았고, 법의 한계로부터 신적 정의의 오염 내지 왜곡을 그대로 드러냈다. 데리다는 파스칼의 말 ‘힘없는 정의는 무기력하다.’를 차용하여 법을 설명한다. 다시 말해 무기력한 정의는 법의 측면에서 정의일 수 없어 반드시 ‘힘’을 전제로 한다. 그것은 악한 자들 때문이다. 결과적으로 세속의 법은 정의와 힘을 분리할 수 없다. 이를 위해서는 정당한 것이 강해지거나 강한 것이 정당해야 했다.<sup>38)</sup> 데리다는 정의의 정당한 힘을 사용하기 위해 법이 생겨났다고 본 것이다.

슈미트가 법이란 주권자의 ‘결정’을 수호하기 위한 역할이라 보았다. 데리다는 주권자의 결정을 지지하는 법의 역할이 잘못되었다고 지적하는데 그 근거로 법 자체가 지닌 아포리들을 제시한다. 다시 말해 법에 복종을 강제하는 근거로서 힘만이 있는 것이 아니라 신비한 권위도 포함되어 있음을 간과해서는 안 된다. 데리다의 해체적 분석에 의하면 법의 힘은 균형 잡힌 공정성이어야 한다. 실제 법 집행에 있어 법은 공정성이란 권위를 이용하여 정의롭지 못한 판결을 한다. 이런 의미에서 데리다는 법의 구조에서 공정성이라는 가면적 권위를 해체 가능하다고 본다. 놀랍게도 법이 불변의 진리를 담고 있는 것이 아니라 해석 가능하고, 변혁이 가능한 텍스트의 충돌 위에 정초하고 있다는 사실이다.<sup>39)</sup> 법이 그리 단단하지 않은 정의의 토대 위에 제정된 것이다.

데리다의 해체적 분석에 따르면 법이 절대적 정의가 아니라 상대적 정의이므로 신의 정의 앞에서 언제든지 소멸될 수 있다는 것을 발견하게 된다. 그러면 법의 구조에서 법 자체가 지닌 아포리(aporie)를 보자.

첫 번째 아포리는 규칙의 판단 중지이다. 규칙의 판단 중지는 기존의 법전화 된 어떤 규칙도 절대적으로 보증할 수 없고 보증해서도 안 되는

38) Jacques Derrida, *Force de loi*, 진태원 역, 『법의 힘』 (서울: 문학과지성사, 2016), 27.

39) 위의 책, 33.

것을 의미한다. 결과적으로 책임 있는 판사가 절대적으로 특유한 해석을 해야 한다. 판사가 이전에 없던 고유한 법의 해석을 내놓기 위해 자유로운 위치에 있어야 한다. 판사는 규칙적이면서도 규칙이 없는 위치를 점하며, 법을 보존하면서도 매 경우 법을 재발명하는 해체를 수행한다. 이때 판사는 법을 보존하면서 동시에 법에 대해 파괴하는 모순적 판단을 하게 된다.<sup>40)</sup>

두 번째 아포리는 결정 불가능한 것의 유령이다. 유령이란 정의가 고착될 수 없는 것을 의미한다. 부패한 나라의 왕자 이야기인 『햄릿』에서 ‘나는 네 아버지의 혼령이니라’ 그리고 『공산당 선언』에서 ‘한 유령이 유럽을 배회하고 있다-공산주의라는 유령이.’ 데리다의 관심을 끄는 유령들은 현존하는 생명 너머로 혹은 현재적 삶 너머, 곧 죽음으로 이끌어간다는 전제에서 나타난다. 그래서 유령이야말로 생생한 현재 및 모든 현실성의 자기 동일성에 어긋나게 하는 정신(esprit)이다. 유령이 현재적 존재들에게 ‘경계 위에서의 삶(survie)’이라는 어떤 이상인 것들을 투사는 존재이기 때문이다.<sup>41)</sup>

‘결정 불가능성’은 해체와 정의에 연관된다. 그런데 해체와 정의는 경제적 순환도 없고, 계산도 없고, 유통도 없고 재인지도 없다. 그래서 정의는 정체를 알 수 없는 무수히 많은 타자들에 의해 요청된 무한한 정의의 이념이다. 이 무한한 정의의 이념이 타자에 의해 한 사회에 요청하는 정의로서 분명한 개념일 수 없다. 그럼에도 타자의 요청 안에 정의 개념이 유령처럼 나타난다. 법은 ‘결정 불가능한 것’에 대해 딱 잘라 결정을 내려야 한다. 누군가에게 부당하다 할지라도 법은 계산이어야 한다. 이런 의미에서 ‘결정 불가능한 정의’는 법 앞에서 멈추고 법 안으로 들어가지 못

40) 위의 책, 50.

41) Jacques Derrida, Spectres de Marx, 진태원 역, 『마르크스의 유령들』 (서울: 그린비, 2021), 20.

한다. 법의 아포리는 ‘결정 불가능성’ 가운데 결정을 해야 하는 상황이다. 결정 없이는 어떤 정의도 실행될 수 없기에 결국 법과 정의 사이에 실질적 접촉(유령)이 있음을 알아야 한다. 데리다에 의하면 법이 정의는 아니다. 법이 현실성에 관련된다면, 정의는 현존재 너머의 물시간적 영원성에 잇대어 있다. 데리다가 법과 정의의 다른 관념을 접목하기 위해 존재하나 형상성이 없는 ‘유령’을 소환한 것이다.

세 번째 아포리는 지식의 지평을 차단하는 긴급성이다. 이 세 번째 아포리는 법에 의한 하나의 결정이 내려지는 순간 그 결정 이전에 선행하였던 법적, 윤리적, 정치적, 인지적 숙고에 대해 중단하는 것을 의미한다. 키에르케고르가 ‘결정의 순간은 하나의 광기이다’라 한 것도 결정을 통해 무한한 진보에 대한 개방성 향하지만 동시에 결정 이전에 선행했던 모든 조건들이나 규칙을 스스로 한정하는 일도 수행한다. 예를 들어 혁명적 사건에 관한 법의 판단과 결정은 새로운 정부의 탄생을 위한 정초적 폭력을 인정하면서 동시에 구체제 보전적 폭력도 인정해야 하는 궁지에 몰린다.

국가(...)가 두려워하는 것은 범죄나 강도질(...)이 아니다. 왜냐하면 이것들은 아무리 심각한 것이라 하더라도 특수한 이익을 목적으로 법을 위반할 뿐이기 때문이다.(...) 국가는 정초적인 폭력, 곧 법적 관계들을 정당화하고 적법화할 수 있거나 또는 변혁할 수 있으며, 그리하여 자신이 법에 대한 권리를 갖고 있다고 주장할 수 있는 폭력을 두려워한다.<sup>42)</sup>

위의 말은 총파업이나 혁명을 통해 기존의 법을 무력화하고 새로운 법을 정초하려 한다. 이때 법은 기존의 법을 보전해야 할 의무와 동시에 새로운 법을 인정해야 하는 모순적 일을 수행한다. 결과적으로 법에는

42) Jacques Derrida, 『법의 힘』, 82.

주권자의 결정을 지지하는 법의 보전적 폭력만 있는 것이 아니라 그 법을 무력화시키는 새로운 법의 정초적 폭력이 양립한다. 역사 지평 위에서 법의 정초적 폭력은 기억과 책임 그리고 미래적 열림에 근거한 정의의 요구로부터 일어났었다. 역사 지평 위에서 일어났던 사건에 대한 기억과 책임이 법의 보전적 폭력을 해체하는 역할을 수행한 것이다.

다시 말해 기억 속에 남아 있는 정의와 법, 가치들, 규범들, 그리고 반드시 회상해야 할 과제는 정의라는 이름으로 상속된 역사적이고 해석적인 기억의 과제이다. 이 과제가 해체의 중심에 있다. 해체는 무한한 정의의 요구에 참여하고 있으며, 구체적인 불의들을 비판하려고 노력한다.<sup>43)</sup> 책임은 기억에 대한 행동과 실천이다. 이러한 책임은 윤리적이고 정치적인 결정들의 정의와 정확성을 규제한다. 구체적으로 책임의 개념은 소유, 지향성, 의지, 자유, 양심, 자기의식, 주체, 자아, 인격, 공동체 결정 등의 연관어와 분리될 수 없다.<sup>44)</sup>

신학적으로 중요한 것은 정의가 종결된 것이 아니라 도래할 것으로 남아 있고, 도래해야 한다. 한마디로 정의와 종말은 분리할 수 없다. 기독교 신앙은 현실적 불완전한 정의가 종말로 완성될 것을 기대한다. 정의는 법의 변혁이나 개조 혹은 재-정초를 장래로 남겨놓는 역할을 한다.

법이 주권자의 결정을 보호하는 것이라는 슈미트의 논리가 틀렸다는 것을 법의 세 가지 아포리로 논증한다. 데리다에 의하면 법은 정의의 요청과 깊은 관계가 있다. 새로운 정의를 세워나가는 요청에서 법의 정초적 폭력이 승인되고, 그 정초적 법의 폭력이 법의 보전적 폭력의 아포리들을 해체하고 재정립하는 것으로 나아간다. 데리다에게 있어 요청되는 정의 관념은 레비나스의 타자 개념으로부터 온 것이다.

43) 위의 책, 43.

44) 위의 책, 44.

레비나스에 의하면 ‘타자’는 나를 지휘하는 자이며 나에게 대해 무한 책임이다. 『전체와 무한』에서 레비나스는 ‘타인은 극복해야 하고 포괄해야 하고 지배해야 할 자로서 우리에게 영향을 미치는 것이 아니라, 타자로서 우리에게 독립적인 자로서 영향을 미친다.’고 썼다.<sup>45)</sup> 데리다는 레비나스의 정의를 ‘얼굴에 대한 영점의 올바름’으로 받았다.<sup>46)</sup> 다시 말해 타인은 법 밖의 법 혹은 ‘나’를 흔드는 정초적 폭력이다. 이 타인 보전적 폭력의 주체인 ‘나’ 안으로 들어오는 것이다. 타자를 ‘맞아들임’으로 진정한 의미의 초월, 곧 정의로 나아갈 수 있다. 주목해야 할 것은 타인의 등장으로 생기는 정의는 비대칭이다. 나보다 타자가 정의의 중심이 되기 때문이다. 법이란 각 사람의 이익을 보전하고 공평해야 하는 것인데 타자라고 하는 보편적 인류애가 현실적 욕망보다 한 차원 더 높은 윤리적 단계로 법의 판단을 유도하고 있다. 법 밖의 정의 관념이 실정법 안으로 들어와 보편 타당한 법을 제정하는 것이다. 결과적으로 데리다는 법은 스스로를 정당화할 수 없다고 본다. 주권자의 결정을 수호하는 것이 복종을 강제할 이 유도 되지 못한다. 법 밖의 정의의 요청에 의해 정당성의 권위를 얻는다.

### III. 시민사회 법에 요청하는 기독교 정의론

고대 그리스로부터 현대에 이르기까지 어떤 시기에 신법은 세속의 명령에 대한 저항의 근거가 되기도 했고, 때로는 세속의 권력에 권위를 부여하는 지지로서 작용하였다. 그 최종의 형태는 세속의 법과 신법의 완벽한 분리이다. 그럼에도 모든 인간이 법에 요청하는 정의 혹은 옳음의 문제는 생생히 살아있다. 기독교 신학의 정의와 공의가 세속의 법의 공적

45) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, 김도형 · 문성원 · 손영창 역, 『전체성과 무한』 (서울: 그린비, 2018), 122.

46) Jacques Derrida, 『법의 힘』, 48.

담론에서 배제될 수 없는 이유이다. 달리 말해 부당하거나 정의롭지 못한 결정에 대해 신법은 법의 정초적 힘(저항)이 되어 새로운 정의로 사회적 관념을 이끌어 간다.

월터스토프(Nicholas P. Wolterstorff, 1932. 1. 21~)는 하나님의 의가 세속적 법원(法源) 안에서 간접적으로 수행되어야 함을 주장한다. 월터스토프는 정의라는 단어와 관련하여 신약성서의 영어 번역본이 라틴어에 근거한 justice, just, unjust를 사용하지 않음을 발견한다. 그리스어 디카이오시네(dikaiosynē, 정의), 디카이오스(dikaiois, 의로운)에 해당하는 말을 신약성서는 의(righteousness) 혹은 의로운(righteous)으로 번역했다.<sup>47)</sup> 월터스토프의 말과 같이 영어의 righteousness와 justice는 의미가 확실히 다르다. ‘righteousness’가 종교적이며 도덕적 옳음의 뜻이라면 ‘justice’는 법률적 의미의 정의이다. 무엇보다도 ‘옳음’은 사람의 내적 자아 속에서 하나님과 올바른 관계에 의해서 확보되는 정당성이다.<sup>48)</sup> 테드 W. 제닝스 역시 로마서 텍스트에서 정의나 부정의라는 단어가 ‘justice’에서 ‘righteousness’로 대체된 것에 대해 바울의 관심사에 내포된 정치적 의미가 종교적 안갯속에 가려졌다고 평가한다. 제닝스는 바울의 텍스트에서 ‘법’과 ‘정의’에 담긴 본연의 정치적 의미를 재전유해야 부정의한 현실 세계에 새로운 메시아적 정치의 기초를 세울 수 있다고 주장한다.<sup>49)</sup> 무엇보다도 모든 법의 구조가 정의롭지 못하고 정의를 생산하지 못하면 서로 정의를 구현해야 한다. 이것이 바울이 보았던 법의 아포리이다. 이 난제에서 벗어나는 길은 법 밖의 정의(justice outside the law)를 통할 수밖에 없다.<sup>50)</sup> 바울이 제안하는 법 밖의 정의는 하나님의 요청으로서

47) Nicholas P. Wolterstorff, *Journey toward Justice*, 배덕만 역, 『하나님의 정의』 (서울: 복있는사람, 2017), 147.

48) 위의 책, 149

49) Theodore W. Jennings, *Outlaw Justice*, 박성훈 역, 『무법적 정의』 (서울: 도서출판 길, 2018), 11-12.

정의의 구현하는 것을 말한다. 하나님의 요청으로서 정의는 실정법을 해체(deconstruction)하며 새로운 정의를 세운다. 데리다가 말한 것처럼 ‘정의 자체는, 만일 그런 것이 존재한다면, 법 바깥에 혹은 법 너머에 있으며 해체 불가능하다.’<sup>51)</sup> 제닝스가 데리다를 인용하여 하나님의 정의는 법 바깥에 있으면서도 법을 새로 고치고 있다고 주장한 것이다. 월터스토프와 제닝스가 접근하는 정의는 특정 집단의 이익을 대변하는 것이 아닌 인류 보편의 옳음이다. 인간이 정의롭다 규정하는 것이 아닌 하나님께서 의롭게 여겨주고 요청하는 창의적 정의이다.

인류 보편의 옳음은 권리로 나아가는 측면이 있다. 하나님의 의를 통해 기독교인이 세속의 법의 정의와 질적으로 다른 차원의 질서를 목표로 삼고 있기에 주장할 수 있는 옳음이다. ‘justice’는 거부할 수 없는 명령의 측면이 있다. 신약성서가 정의를 ‘의’로 번역했다면 그것은 ‘모든’ 사람이 누려야 할 권리이기 때문이다.

‘의’를 권리의 측면에서 보면, 월터스토프가 주장하는 성서적 정의는 고통받고 학대받는 현재적이며 실제적인 부당함에서 ‘요청된 정의’이다. 부당함이 일어나는 현재적 상황에서 응당 부당한 것을 행사했던 주체가 있기 마련이다. 따라서 ‘고통당하고, 학대받는 사람들로부터의 요청된 정의’는 사회 안에 부당한 권한을 행사하는 주체와 긴장을 유발하며 변화의 에너지를 생성한다. 권리 없는 이들에게 권리를 만들어 주는 것이 법이라 본 것이다. 이런 의미에서 월터스토프는 롤스의 정의론을 어떤 손해 볼 것도 없는 ‘이상적 정의론’이라 비판한다. 정의론이라면 고통 속에 있는 사람의 문제를 풀어주어야 한다. 그런데 롤스의 정의론은 일상생활의 더 긴급하고 절박한 문제를 풀지 못하는 한계를 보인다. 월터스토프에 의하

50) 위의 책, 101.

51) 위의 책, 117.

면 정의론은 부당하게 취급받는 사람들로부터 구상된 정의이어야 하고, 그것을 ‘생득권’(inherent rights)이라 했다.

예를 들어 남아프리카 아프가니스탄의 박해받는 자를 돕는 것은 주관적 의무이다. 주관적 의무이지만 ‘생득권’ 개념에 의해 부여된 것이다. ‘생득권’이란 학대받는 사람이 자신들을 돕도록 요청할 수 있는 본래적 ‘권리’로서 돕는 이가 그렇게 하도록 만드는 권리이다. 테리다는 법의 아포리를 말하며 ‘길이 없는 상황에서 정의가 선물처럼 찾아온다’고 말한 바 있다. 이 말은 타자로부터 주어지는 것이 정의이고, 타자로부터 요청되는 수동적 정의이다. 같은 맥락에서 고통받는 자의 권리는 돕는 이와 도움 받는 이 사이에 어떤 것 혹은 내부에 본래부터 존재했던 것이다. 사람들이 대우받아야 할 권리가 본래의 모습대로 대우받을 때 그 사회에 정의가 존재한다.<sup>52)</sup>

고대 로마법에 정의와 권리는 몫을 공정하게 분배하는 것이다.<sup>53)</sup> 로마법 안에 권리는 신적 존재가 부여한 것이 아니다. 권리는 항상 어떤 것에 대한 소유나 지위에서 발생할 뿐이다. 성경적 의미로 볼 때 정의가 몫의 분배만을 의미하지 않는다. 정의는 나누는 권리이기에 중요하지만, 동시에 개인의 권리는 또한 개인의 가치에 근거하기 때문에 중요하다. 결국 정의가 개인이 생득적으로 지닌 권리로서 천부적 성격을 지닌다. 기독교인이 자애, 관대, 사랑과 자비의 관점에서 정의를 말해야 한다고 가정하면 자애와 관대의 언어로 할 수 없는 악한 일을 어떻게 해야 할까? 이 물음에 윌터스토프는 ‘고통당하는 자’를 위한 권리의 언어가 법 안으로 들어와야 한다고 말한다.

52) Wolterstorff, 『하나님의 정의』, 69.

53) 위의 책, 82.

학대 받은 어떤 부인에 대해 생각해 보자. 그리고 그녀에게 이용할 수 있는 유일한 언어가 의무의 언어와 함께, 사랑과 자비 등의 행위자 언어라고 가정해 보자. 그런 언어로, 그녀는 자신을 학대하는 남편의 도덕적 상황에 주목할 수 있다. 즉, 그는 사랑 없이 행동하고, 그가 마땅히 해야 하는 일을 하지 않는 죄를 범하고 있다. 하지만 그녀는 그녀 자신의 도덕적 상황에는 주목할 수 없다. 그녀는 학대를 받아왔다. 권리-담론은 그녀가 그 사실에 주목하게 할 수 있다.<sup>54)</sup>

권리의 언어는 피해자 차원의 입장에 권리를 부여한다. 또한 권리의 언어는 한쪽에는 분별을 요구하고, 동시에 다른 사람이나 사람들의 입장에서 생각하게 한다. 주목해야 할 것은 행위자(아프리카너)와 피해자(흑인과 유색인) 사이의 인식의 차이이다. 행위자는 자신의 선과 덕으로 충만하여 피해자에게 감사를 요구한다. 이러한 행위자의 생각은 로마법의 몫을 나누는 정의 차원의 인식이다. 더 나아가 행위자는 피해자 차원에 있는 사람에게 똑바로 행동할 것을 요구한다, 그렇지 않으면 자애를 거두어 들인다. 이것은 행위자의 선택적이며 조건적 관대함이다. 결과적으로 만약 피해자에게 의무의 언어만 있고, 권리의 언어를 사용할 수 없다면, 도덕 질서의 피해자 차원에 대해 더 이상 발언할 것이 없다. 윌터스토프가 신약성서가 왜 정의(Justice)를 권리(righteousness)로 번역했는지 설명해 주는 대목이다. 몫이 없는 자들에게 권리를 주는 것이 성서적 정의이다. 윌터스토프는 성서적 정의를 따라 세속의 법을 해체하고 재구성할 것을 주장한다.

루터는 중세의 법의 토대로서 종교 이데올로기를 해체했다. 루터가 전통적 법 구조에 저항과 수용을 병행하면서 ‘변증적 통합’의 해체와 통합으로 발전한 것이다. 다시 말해 세속의 나라(국가의 제도와 정치) 속에 하나

54) 위의 책, 98.

님의 나라(사랑의 원리로 이루어지는 통치)를 이룰 수 없다. 그럼에도 국가 안에 사랑의 공동체가 존재해야 한다고 주장한다. 서로 다른 두 공동체의 질서가 비판적 공존을 하고 있다. 양명수는 ‘루터의 정치사상에는 법적인 정의의 윤리와 복음적인 사랑의 윤리가 역설적으로 공존하게 된다’고 말한 바 있다.<sup>55)</sup> 이러한 변증적 통합은 초대 교부 아우구스티누스에게서도 발견된다. 국가의 권력을 비판하지만 무질서를 막기 위해 국가의 권력을 인정했던 것이다.

인간의 법을 대함에 있어 무시할 수 없는 것은 인류 보편에 필요한 신법(자연법)이다. 사실 자연법은 유대 전통의 신관 없이도 모든 인간에게 주어진 일반이성에 기초를 둔 행동 규범이다. 현대사회의 실정법 체계는 일반이성에 근거한 자연법의 구체화이다. 현대사회는 신적인 권위로부터 오는 법의 정당성을 사실상 인정하지 않는다. 그럼에도 ‘네 부모를 공경하라’, ‘살인하지 말라’, ‘간음하지 말라’, ‘도둑질하지 말라’, ‘네 이웃에 대하여 거짓 증거하지 말라’, ‘네 이웃의 모든 소유를 탐내지 말라’ 같은 대사회적 규범은 실정법(사람들의 동의에 의해 만든 법) 이전에 모든 인간의 본성에 부합하는 명령이고, 공동체 질서를 유지하기 위해서도 의당 지켜야 할 규범이다. 자연법이 실정법의 근원이고, 또한 실정법을 해체하는 원리로 작동한다. 이러한 변증법적 관계는 권리에서 의무가 생겨나면 서부터이다. 달리 말해 만인의 권리가 법의 의무보다 선행한다.

신법과 세속의 법 사이의 관계를 종합하면, 양명수의 말처럼 개신교는 서로 다른 두 차원의 자연법 관념을 지고 있다. 하나는 ‘인간 본성에 보편적으로 주어진 행동 원리로서 현실을 규제하는 이성의 법이 있고,’ 다른 하나는 ‘태초에 주어졌으나 희미해진 사랑의 법이다.’<sup>56)</sup> 전자는 세상의

55) 양명수, 『아무도 내게 명령할 수 없다』 (서울:이화여자대학교출판문화원, 2018), 363.

56) 위의 책, 363.

나라에서 인간의 사회 행위를 규율하고, 후자는 하나님의 나라에서 인간의 행위를 규율한다. 두 법이 서로 다르면서 공존하는 가운데 정의와 사랑을 실천하게 한다.

#### IV. 나가는 말

지금까지 역사 속에서 일어났던 법의 신법으로부터의 분리 과정, 즉 법의 세속화 과정을 확인하였다. 고대 그리스의 소포클레스가 주장했던 신들의 확고부동한 불문율은 플라톤에 와서 인간의 지혜와 덕에 의한 입법의 중대함으로 정의의 무게 중심이 이동하였다. 종교개혁 시기와 근대에 들어서면서 시민의 일반의지를 따른 법을 제정(constitution)이 근대국가의 근간이 되었던 것도 확인하였다. 신법이 세속의 법과 분리되어 각 개인의 내면의 도덕법으로 남은 것은 분명한 사실이다. 문제는 법이 기술이 됨으로써 법은 정의와 상관없는 것이 되는 데 있다. 법과 신법의 분리 과정은 법 자체가 지닌 아포리들을 드러냈을 뿐 아니라 법 스스로 완전하지 못함을 보여주었다. 이처럼 법이 정의를 담보하지 못하는 상황에서 ‘하나님의 의’, ‘요청된 정의’ 그리고 ‘보호받지 못한 자들의 권리’는 법이 기술이 되었다 하더라도 여전히 현대 사회에 정의로운 법의 제정을 항구적으로 요청한다.

미가 7:3, 레위기 19:15는 재판관이 공정성을 잃었다고 고발한다.<sup>57)</sup> 신명기 1:16-17은 재판이 하나님에게 속한 것이니 외모나 귀천을 보지 말고 차별 없이 판결할 것을 요구한다. 요한복음 8:1-11의 간음한 여인의 직결 심판에서 예수는 ‘너희 가운데 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라’고 판결함으

57) 미가 7: 3 “두 손으로 악을 부지런히 행하는 도다 그 지도자와 재판관은 뇌물을 구하며 권세자는 자기 마음의 욕심을 말하며 그들이 서로 결합하니 그들의 가장 선한 자라도 가서 같고 가장 정직한 자라도 쫓겨 울타리보다 더 하도다 그들의 파수꾼들의 날 곧 그들 가운데에 형벌의 날이 임하였으니 이제는 그들이 요란하리도다.”

로써 짊어질 수 없는 무한 책임을 드러냈고, 동시에 죄짓지 않을 수 없는 사회의 구조 악을 보게 하였다. 예수가 인간 심연에 침전 돼 있는 죄의 본성을 드러낸 것이다. 법의 기술적 적용에 치우친 서기관과 바리새파 그리고 그곳에 모여 있던 많은 사람들은 '나는 율법을 어기지 않았고 그는 어겼다'라는 객관적 거리에서 대상을 파악하였다. 공공의 질서유지 측면에서 보면 판단은 자명하다. 그러나 예수는 그 여자를 판단함에 있어 '나와 너의 관계인 윤리적 관계'로 엄중한 모세 율법을 해석하였다. 예수의 판결에서 주목되는 것은 법이 기술적 적용에 머물 때 합법적일 수 있으나 사랑과 정의의 발전은 기대하기 어려울 뿐만 아니라 정의 자체에 대한 개념마저 상실할 수 있다는 깨달음을 준다. 한마디로 예수의 판결은 '법 밖의 법', 신법을 따른 판결로써 기존 율법의 시스템을 해체하고 새롭게 방향 지운다.

기독교가 법에 대해 취하는 윤리적 입장은 법이 구현할 수 없는 정의에 대한 요청이다. 또한 법이 억압의 수단이 되는 것도 문제 삼는다. 법 밖의 법으로서 하나님의 의는 현실의 법을 해체하여 새롭게 개선된 정의로움으로 나아가게 한다. 법이 신법과 분리되었지만 여전히 법에 대해 신법의 역할이 있다. 정의롭지 못한 사회는 하나님의 의, 요청되는 정의 그리고 보호받지 못하는 이들의 권리 개념으로 더 나은 사회를 만들 수 있으리라 기대된다.

## 참고문헌

- 서영식. “법의 지배와 덕의 지배, 플라톤의 법이념에 관한 기초적 연구.” 『철학논총』 78/4 (2014), 365-384.
- 민운영. “안티고네 신화의 법철학적 이해.” 『법철학연구』 14/2 (2011), 67-104.
- 양명수. 『아무도 내게 명령할 수 없다』. 서울:이화여자대학교출판문화원, 2018.
- 이봉석. “기독교인의 폭력에 대한 인식변화와 기독교인다운 대응 원칙 연구.” 『기독교사회윤리』 48 (2020), 199-200.
- \_\_\_\_\_. “기독교 윤리적 관점에서 본 이슬람의 정교분리(laicité) 연구.” 『기독교사회윤리』 57 (2023), 389-419.
- Arthur F. Holmes. *Fact, Value, and God*. 이경직 역. 『사실, 가치, 하나님-기독교 윤리학의 철학적 토대』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2020.
- Carl Schmitt. *Politische Theologie*. 김향 역. 『정치 신학』. 서울:그린비출판사, 2025.
- Emmanuel Levinas. *Totalité et Infini*. 김도형·문성원·손영창 역. 『전체성과 무한』. 서울: 그린비, 2018.
- Judith Butler. *Antigone's Claim*. 조현순 역. 『안티고네의 주장』. 서울: 동문선, 2005.
- Jacques Derrida. *Force de loi*. 진태원 역. 『법의 힘』. 서울: 문학과지성사, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx*. 진태원 역. 『마르크스의 유령들』. 서울: 그린비, 2021.
- Jean-Jacques Rousseau. *Du Contrat social*. 이환 역. 『사회계약론』. 서울: 서울대학교출판부, 2003.
- Nicholas P. Wolterstorff. *Journey toward Justice*. 배덕만 역. 『하나님의 정의』. 서울: 복있는사람, 2017.
- Platon. *Nomoi*. 김남두 외 역. 『법률1』. 과주: 나남, 2018.
- Thomas Hobbes. *Leviathan*. 최공웅·최진원 역. 『리바이어던』. 서울: 동서문화사, 2024.
- Theodore W. Jennings. *Outlaw Justice*. 박성훈 역. 『무법적 정의』. 서울: 도서출판 길, 2018.
- Sophokles/ Aischylos. *Oidipous-Antigone-Agamemnon-Choepboroi*. 천병희 역. 『오

이디푸스왕 · 안티고네 · 아가멤논 · 코에포로이』, 서울: 문예출판사, 2010.  
스탠퍼드 철학백과사전. “칼 슈미트”. <https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/>  
접속일 2025.07.24.

논문투고일: 2025년 09월 30일

심사개시일: 2025년 11월 17일

게재확정일: 2025년 12월 07일

• 국 문 초 록 •

본 연구는 ‘하나님의 의’ 혹은 옳음이 법체계 속에서 구현되지 못하고, 모든 법의 구조가 정의를 세우지 못한다는 문제의식에서 출발한다. 실제 ‘하나님의 의’와 세속의 법 사이에 ‘정의’에 대한 인식 차이가 크다. 이러한 차이는 서구 유럽사회가 신법을 공공의 법에서 사적인 영역으로 분리하는 과정에서 나타났고, 법이 신적인 권위로부터 독립하여 ‘만인의 의지’ 혹은 ‘일반의지’라는 특정불명의 권위 위에 제정되는 과정에서 비롯되었다. 결과적으로 법은 하나님의 뜻보다 시민들의 현실적 필요에 의해 제정되었다. 가능한 한 만인에게 부합하는 공의와 정의를 따르다 보니 ‘하나님의 의’는 법 제정에서 의미를 잃었다.

그러나 법이 지닌 아포리아 때문에 인류 보편적 정의 혹은 옳음의 문제는 생생히 살아있다. 본 연구는 이러한 아포리아를 극복하기 위해 개신교가 지닌 두 차원의 법 이해를 적용한다. 즉 인간 본성에 보편적으로 주어진 행동 원리로써 현실을 규제하는 ‘이성의 법’과 태초에 주어졌으나 희미해진 ‘사랑의 법’이 서로 다르면서 공존하는 가운데 정의와 사랑을 더 온전하게 이루어갈 수 있는 가능성을 탐구하고자 한다.

**주제어:** 하나님의 의, 법 밖의 법, 법의 아포리아, 결정주의, 주권, 일반의지

