

근대국가의 종교적 기원 : 프랑스 절대왕정과 종교*

임 승 휘

- | | |
|------------------------|-----------------------|
| I. 들어가며 | IV. 왕의 비인격화에서 국가의 탈인격 |
| II. 왕정의 신성함: 클로비스에서 종교 | 화로 |
| 전쟁까지 | V. 나오며 |
| III. 절대왕정과 왕의 신격화 | |

I. 들어가며

근대국가와 종교, 나란히 적혀있는 이 두 용어 사이에는 어딘가 기묘한 구석이 있다. 이질적이다 못해 적대적이기까지 한 것처럼 보이는 두 용어는 묘한 부조화와 불균형을 감추지 않는다. 양자 사이에 존재하는 갈등과 긴장, 최소한 상호무관심은 부정하기 힘든 현상이다. 이러한 측면은 근대 국가가 성립한 이후 그 기본적인 속성으로 세속성, 즉 종교적 제도와 상징의 지배력으로부터의 벗어남을 강조하는 흐름과도 일치한다. 근대 이후 유럽 세계의 특징으로 기독교 신앙의 쇠퇴와 그 사회적이며 개인적인 의미의 상실을 부정할 수 없는 만큼, 근대국가의 본성을 논의하는 자리에서도 종교의 목소리를 듣기란 그리 쉬운 일이 아니다. 때문에 혹시라도 그런 목소리가 들린다면, 그것은 일종의 시대착오적 잡음이거나 억지소리라고 간주되기 쉽다.

특히 프랑스의 경우 근대국가의 세속성은 너무도 자명해 보인다. 근대국가 형성과정의 분기점을 이루는 대혁명은 국가의 세속화 담론을 고착화시켰다.

* 이 논문은 2003년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음. (KRF-2003-003-A00002)

사실 이 혁명은 그 어떤 혁명보다도 반 기독교적이지 않았던가! 혁명은 자신의 신기원을 주장하면서 자신의 거의 모든 과거들을 단죄했다. 봉건제, 귀족, 전제적인 왕정 그리고 ‘미신’으로 가득 찬 기독교는 일차적 척결대상이었다. 혁명은 시작부터 가톨릭교회의 십일조를 몰수했고 그 재산을 국유화했으며 오랜 독립성을 무자비하게 유린했다. 수도원은 파괴되었고 재속성직자들은 선거에 의해 선출되는 공무원의 지위로 강등당했다. 수많은 성직자들을 학살당하고 감금되었으며, ‘미신’적인 그들의 종교를 포기하도록 ‘설득’되었다. 교회력은 혁명력에게 무릎을 꿇었고 무너진 종탑으로 상처 입은 교회는 아예 최고 존재의 사원으로 탈바꿈했다. 비기독교화는 혁명의 사명 중의 하나였고, 따라서 혁명의 결과물이 비기독교화, 나아가 탈종교화와 세속화를 그 속성으로 삼는다는 주장은 너무도 당연해 보인다. 대혁명이라는 근대사회의 분수령을 넘어서 전개된 서구 근대사회는 그래서 탈종교성으로 특징지어졌으며, 근대 이후의 모든 역사적 형성물들도 이러한 탈종교성과 세속화의 잣대로 이해되는 것이 당연하다고 간주되었다. 특히 근대국가의 경우, 그것은 중세 유럽의 기독교세계와 대조를 이루면서 철저한 세속성의 산물로 이해되었다. 토크빌의 말대로 프랑스 대혁명이 구체제를 파괴한 것이 아니라 계승했다고 하더라도, 혁명이 근대국가의 세속화 논리, 나아가 근대성의 하나의 원리로써 세속성이라는 논법을 고착화시키는데 가장 주도적인 역할을 수행했음을 부정하기는 힘들다.

그런가하면 인류학자들에 의해 제시된 몇 가지 가정들 중 국가의 탄생이 권력의 신성화와 어떻게 관련지어지는가에 대한 논의는 이러한 사유 경향에 이의를 제기한다. 즉 국가의 형성과 발전 그리고 그 중앙집권화과정이 권력에 대한 고도의 신성화를 동반하는 것은 아닌가하는 물음은 정치사에서 일반적으로 통용되고 있는 세속화과정이라는 패러다임에 대해 의문을 제기하게 한다. 심지어 급진적인 학자들은 국가에 관하여 세속화라는 테제를 언급하는 것을 아주 유치한 생각으로 간주해버리기까지 한다²⁾.

1) 프랑스혁명과 비기독교화에 관해서는 백인호, 『창과 십자가: 프랑스혁명과 종교』 (소나무, 2004)를 참조할 것.

2) Luc de Heusch, “Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique”, in *Le Pouvoir et le Sacré*, édité par L. de Heusch (Bruxelles, 1962), pp. 139-158; Jean-Claude Schmitt, “Problème religieux de la genèse de l’Etat moderne”, in *Etat et Eglise dans la genèse de l’Etat moderne*, Actes du colloque organisé par le CNRS et

본 연구는 근대국가의 성립과정에서 종교의 역할이 무엇이었는지를 살펴봄으로써 그 결과 근대국가의 세속성 이면에 자리하고 있는 종교성을 확인하려는 시도이다. 본 연구가 내세우고자 하는 가설은 국가의 '세속화'가 문자 그대로 탈신성화가 이루어진 과정이 아니었으며, 근대유럽의 국가형성과정은 원칙적으로 신에게만 귀속되는 종교적 속성들을 내면화하는 과정이었다는 것이다. 이 가설에 입각하여 본고는 근대국가의 형성과정이 새로운 관계의 창출, 즉, 국가의 구성원으로서 동시에 신자라고 불리는 이들의 믿음, 감정, 상상, 규범들을 새롭게 변형시켰음을 주목하고자 한다.

루이 뒤몽(Louis Dumont)을 좇아 “관계의 변화는 관련된 대상에서의 변화를 수반한다”³⁾라고 한다면 신-인, 혹은 내세-현세, 죽음-삶의 관계에서 나타난 변화는 결국 신과 인간, 내세와 현세, 죽음과 삶의 변화이기도 하다. 그렇다면 신-인 관계에 변화가 발생했다고 해서 이것을 굳이 탈신성화, 탈종교화라고 불러야 할 이유는 없는 셈이다. 18세기에 진행된 ‘전통적인’ 비기독교화와 그 폭발이라고 평가되는 프랑스혁명에 대해서도 이는 마찬가지일 것이다. 전통적인 신-인관계의 변화를 설명하는 것은 그다지 어렵지 않다. 계몽사상과 이신론의 등장으로 18세기의 신은 유례없는 형질변화를 경험했다. 그것은 파스칼의 신으로부터 돌바크의 신에 이르기까지 천의 얼굴을 갖게 되었으며, 인간의 변화는 이미 이보다 오래 전부터, 즉 르네상스와 종교개혁을 거쳐 새로운 위상을 점하게 되었다. 종교개혁이 신-인 사이의 직접적이고 개인적인 관계를 설정하고자 했다면, 이러한 관계의 변화는 무엇보다도 신 자체, 그리고 인간 자체의 변화에서 그 원인을 찾아야만 한다. 여기에서 절대주의가 중요한 이유는 그것이 정치 이데올로기로서 뿐만이 아니라 미셸 드 쉐르토(Michel de Certeau)가 지적했듯이, 저 세상과 이 세상을 연결하는 또 다른 통로로서 작용했기 때문이다.⁴⁾ 신권에 의한 왕정은 그 자체로서 종교화(국가종교 Religion d'Etat)하였으며 신성성을 구가했다. 신성의 전이는 사실이 때부터 시작되었다고 할 수 있다.

la Casa de Velazquez (Madrid, 1986), pp. 52-69.

3) Louis Dumont, “Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe”, in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970* (London, 1971).

4) Michel de Certeau, “La Formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe~XVIIIe)”, in *L'écriture de l'histoire* (Paris, 1975), pp. 212-253.

이 글은 이러한 가설을 입증하기 위해 먼저 프랑스 절대왕정의 탄생 과정을 살펴보고 이 과정에 각인된 종교적 특징들을 정리해보고자 한다. 이 과정에서 우리는 왕정의 신성이 어떠한 경로로 국가의 신성으로 전이되었는가를 추적하면서 근대국가에 관한 통속적이지만 애매하기 그지없는 세속성의 담론의 다른 의미에 접근하고자 한다.

II. 왕정의 신성함 : 클로비스에서 종교전쟁까지

종교개혁의 소용돌이 속에서 프랑스 왕정이 프로테스탄트 종교개혁을 끝내 수용하지 않았다는 점은 사실 놀라운 일이다.⁵⁾ 왜냐하면 개혁을 지지함으로써 왕정은 교회와 수도원의 재산으로부터 충분한 재정적 자원을 확보할 수 있었을 것이며, 그로부터 국가의 중앙집권화를 위한 재원을 쉽게 확보할 수 있었을 것이기 때문이다. 최소한 합스부르크 왕조와의 전쟁에서 프로테스탄트 국가들을 지원한 프랑스의 입장은 훨씬 쉽게 정당화되었을 것이다. 그러나 왕정은 종교개혁에 대해 초기에는 미온적인 자세로, 하지만 어느 순간부터는 확신에 차서 자신의 거부의를 분명히 했다. 1572년 말 바르텔르미 성인의 축일 신교도에 대한 대학살극이 벌어졌던 바로 그 밤에 프랑스 왕조와 칼뱅교와의 공존은 불가능한 것이 되어버렸다. 앙리 드 나바르가 앙리 4세가 되기 위해 가톨릭으로 개종하는 것이 필요하다고 생각하는 순간 실낱같이 남아있던 공존의 마지막 기회마저 사라져버렸다. 돌이킬 수 없는 이 선택은 훗날 안센주의 운동에 대해서도 유사한 방식으로 되풀이되었다. 가톨릭이지만 프로테스탄티즘과 상당한 공통분모를 지녔던 안센주의에 대해 왕조는 기민하게 반응했고, 루이 14세는 의도적으로 프로테스탄티즘과 안센주의를 혼동하면서 후자를 가차없이 탄압했다. 이러한 선택의 이유는 무엇일까?

먼저 프랑스 왕정이 취할 수 있는 종교적 선택의 여지가 그리 많지 않았다는 점을 지적할 필요가 있다. 왕정은 결코 종교적으로 중립적이지 않았다. 왕정은 종교적 숭배의 대상이었다. 클로비스의 개종과 교황 스테판 2세에 의한

5) 프랑스 왕정의 종교적 선택에 관한 문제제기와 그 해석은 Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791* (Paris, 2002); *texte original, The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (Yale Univ. Press, 1996)로부터 도움을 받았음을 밝혀둔다.

단신왕 페랭의 축성과 도유식, 그리고 샤를마뉴의 서로마 황제 대관을 통해 프랑스의 왕은 다윗왕과 솔로몬 그리고 논리적으로 예수 그리스도의 계보를 잇는 후손의 지위를 차지할 수 있었다.

987년 카페왕조의 성립과 함께 카롤링 왕조의 정통성은 사라지고 제국의 가능성도 사라졌지만 경건왕 로베르 2세 이후 이러한 상실은 연주창 환자에 대한 기적적인 치유능력에 의해 보상받았다. 이후 루이 6세와 7세는 신의 평화 운동과 십자군에 참여하면서 로마와 협력하면서 왕조의 성스러움을 고양시켰다. 게다가 생 드니의 수도사 슈제(Suger)의 영도 하에 카페왕조는 골 지방의 최초의 순교자인 성인 드니의 성유물과 동일시되었고, 마침내 루이 9세를 통해 스스로 성인의 반열에 참여하는데 성공했다. “신의 평화”운동과의 관계는 즉위식의 중요한 부분을 구성하게 되며 프랑스의 왕은 “신의 교회를 위해 평화를 수호할 것”을 맹세했다. 이 예식은 일종의 세례식과 사제서품 예식의 혼합인데, 새로운 왕을 외부의 주교로 만들어주었다.

왕의 신성은 조금씩 왕국으로 전이되었다. 클로비스의 세례식에 사용된 성유를 둘러싼 신화는 프랑스의 왕을 그리스도의 세속적인 후계자로 간주하도록 해주었을 뿐 아니라 그 백성들에게 선택된 인민의 지위를 부여했다. 축성식 전달 천사가 클로비스의 부인에게 전달한 백합꽃도 13세기에 이르러 공식적인 지위를 부여받았다. 같은 시기에 왕국의 법률가들은 ‘그리스도의 신비한 몸’이라는 교회 개념을 차용하면서 교회의 머리인 그리스도의 이미지를 따라 왕국이 ‘국왕을 머리로 하는 신비한 몸(신비한 공적인 신체 *corpus rei publicae mysticum*)’이라고 주장했다. 13세기에 이르러 프랑스는 신성의 요소들을 충분히 축적했고 그 결과 한 성직자는 “프랑스의 왕을 상대로 전쟁을 일으키는 자는 교회 전체와 가톨릭의 교리, 신성과 정의 그리고 성지를 모독하는 것이다”라고 선언할 수 있었다.⁶⁾

“순수한 왕정”이라는 특징은 내적 일관성을 지녔다. 거기에는 무엇보다도 모든 것을 지배하며 모든 것으로부터 자유로운 왕의 권위가 존재한다. 군주에 의해 승계되고 구현되는 이 불멸의 권위는 왕국의 헌정질서에서 유래하며, 그래서 그것은 일종의 자연법칙이자 신법에 귀속되었다. 왕정은 자연 질서의 하나였으며, 왕의 권위는 자명한 것이었고, 그 자체로서 충분했다.⁷⁾

6) Ernst Kantorowicz, *The Kings Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957); traduit en français par Jean-Philippe Genet, *Les deux corps du roi* (Paris, Fayard, 1989), p. 187.

백년전쟁도 이러한 국왕종교를 약화시키지 못했다. 잔 다르크의 역할은 왕국과 왕조가 지닌 신성을 강화시켰다. 게다가 그녀가 들은 신의 목소리는 주교를 거치지 않고 직접 잔 다르크에게 도달한 것이 아니던가. 루앙에서 벌어진 잔 다르크에 대한 재판은 단순히 그녀의 종교를 대상으로 한 것이 아니라 프랑스의 국왕종교에 대한 것이기도 했다. 국왕종교의 이러한 독립적인 신성은 1438년 샤를 7세로 하여금 프랑스 가톨릭교회의 실질적인 수장으로 처신하면서 교황에 맞서 프랑스 교회의 자유를 선포하는 것을 가능하게 했다.⁸⁾

그리고 이 시기에 법률가들은 조금씩 정치체의 머리에 대한 비유를 포기하고 대신 국왕의 필멸성과 왕국의 불멸에 관한 사유를 차용하기 시작했다. 허구의 인격 혹은 법인체는 그 구성원이 지속적으로 갱신되기 때문에 결코 사라지지 않는다는 교회의 기원에 관한 개념으로부터 국왕의 이중 신체 개념이 만들어졌다.⁹⁾ 이러한 법적 구분은 샤를 6세의 장례식으로부터 앙리 4세의 장례예식에서 재현되었다. 장례행렬은 서거한 국왕의 신체를 보관한 관과 그로부터 거리를 두고 분리되어 있는 살아있는 듯한 모습의 밀납으로 만든 왕의 허수아비(effigie)를 내세웠다. 장례의식은 군주정의 위엄을 아직까지 완전히 누릴 수 없는 새 임금을 은폐시킨 장례의식은 그 예외적 성격으로 인하여 왕실 통치권의 원리를 읽을 수 있는 시각적 형태를 제공했다. 허수아비는 원래 보이지 않던 것 - 다시 말해 죽지 않는 왕의 정치적 생명 - 을 의미하며 이를 실제로 보여주었다. 이와 반대로, 죽은 왕의 자연적 신체는 관속에 봉해져 시선으로부터 사라졌다. 성직자들은 기도를 바치면서 왕의 유해를 동행했으며, 이에 반하여 불멸의 위엄을 상징하는 이 허수아비 뒤로는 마찬가지로 불멸의 사법 정의 - “정의는 결코 사멸하지 않기” 때문에 - 를 상징하는 붉은 제복의 파리 고등법원 판사들이 행렬을 구성했다. 그리고 마지막으로 생 드니 수도원에서 거행된 매장식에서 “왕께서 서거하셨다. 국왕 만세!”가 외쳐짐으로써 두 신체의 구분이 표현되었다.

7) Michel Antoine, “La monarchie absolue”, in Keith M. Baker (éd.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, t. 1: *The Political Culture of the Old Regime* (Pergamon Press, 1987), p. 4.

8) Charles Petit-Dutaillis, *Charles VII, Louis XI et les premières années de Charles VIII*, in Ernest Lavisse (éd.), *Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution* (Paris, 1911), t. IV, 2^e partie, pp. 261-274.

9) Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*, pp. 144-199.

이러한 법적 구분은 왕 개인의 신성보다는 국가의 개념과 불멸의 왕좌를 강조함으로써 국왕의 신성한 성격을 약화시키고 왕의 인격을 세속화시키는 것처럼 보인다. 두 신체의 구별을 분리로 간주한다면 그러한 결과를 낳으리라는 것은 쉽게 상상할 수 있다. 그러나 이 구별은 영원무궁한 왕국의 화신으로써 국왕의 자연적 신체라는 가능성을 배제하는 것이 아니다. 머리와 몸의 비유를 통해 주어진 유사 그리스도적 자격은 오히려 화신(Incarnation)의 신비를 통해 강화되었다. 두 신체의 구별은 오히려 프랑스의 왕이 단지 “그의 왕국에서 그리스도의 대리인”일 뿐 아니라 “인간의 모습을 한 신과 같이 정의로운”¹⁰⁾ 자라는 사유를 낳게 했다. 왕의 두 신체의 역사가 칸토로비츠는 이 법제적 개념을 “새로운 버전의 신성과 인성의 결합”이라고 평가한다.¹¹⁾

국왕 장례예식은 가톨릭 신앙의 핵심을 이루는 미사와의 비교를 통해 그 종교적 의미가 강조될 수 있었다. 프랑수아 1세의 치세 말기에 완성된 미사예식이 그리스도의 십자가에서의 죽음과 부활을 의례로 묘사하듯이, 장례예식은 왕의 검이 내려지고 올려지면서 올려 퍼진 “왕께서 서거하셨다. 국왕 전하 만세”라는 구호와 함께 왕국의 죽음과 부활을 제례로써 표현했다. 예식 이후에는 왕가를 위한 식사가 이어졌다. 예식 후의 식사는 그리스도의 살과 피를 통해 그리스도와 하나가 되는 기독교인의 경우와 마찬가지로 뼈와 살로 이루어진 왕좌와 프랑스 인민이 결합하는 순간이었다.

16세기에 르네상스 인문주의의 영향아래서 프랑스 왕조는 로마법에서 또 하나의 무기를 발견했는데 바로 통수권(Imperium), 즉 명령과 법 제정에 관한 배타적인 권리의 개념이 그것이었다. 이 새로운 개념은 중세 왕정이 전혀 알지 못했던 입법과 행정의 구분을 의미했다. 이러한 구분은 친립법정의 예식에서 재현되었다. 입법권에 대한 강조는 곧 국왕 칙령과 선언문 말미에 첨가된 “짐의 뜻이 그러하노라(Tel est notre bon plaisir)”라는 구문을 낳게 했다.¹²⁾ 이 구문의 배후에는 프랑수아 1세의 새로운 왕정을 위한 행정적 개

10) Charles de Grassaille, *Regalium Franciae, Libri Duo: Juro Omnia et Dignitates Christianissini Galliae Regis Continentes* (Lyon, 1535), cité par Louis Marin, “Le Corps-de-pouvoir et l’incarnation à Port-Royal et dans Pascal, ou de la figurabilité de l’absolu politique”, in *Pascal et Port-Royal* (Paris, 1997).

11) Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*, p. 321.

12) Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne* (Paris, 2001), p. 701-708; Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1975), p. 6-37.

혁이 자리하고 있다. 정치적 결정은 국왕참사회(Conseil étroit)에 집중되었고 왕실 금고에는 이전까지 엄밀히 구분되었던 일반수입과 특별수입이 융합되었다.¹³⁾ 개념적인 동시에 현실적이었던 변화들은 절대주의를, 적어도 중재자인 만큼 창조자이기도한 국왕이라는 새로운 시각을 지향하는 것이었다.

프랑스 왕정을 위한 예식의 발전은 16세기에 그 절정에 달했다. 그런데 이 시기에 왕정은 또 다른 시험을 겪어야했는데 바로 종교개혁이 그것이었다. 왜냐하면 종교개혁은 오직 하나뿐인 신의 존엄만을 인정했고, 그리스도의 수난도 결코 반복될 수 없는 유일한 사건으로 간주했으며, 기적과 성인, 성유골의 중요성을 부정했기 때문이다. 이러한 개혁은 분명 프랑스 왕정의 성격 자체에 대한 수정을 요구할 수밖에 없었다. 칼뱅의 경우가 그러한데, 가톨릭 미사에 대한 그의 비판과 자신의 성찬식 교리는 어떻게든 정치적으로 중립적일 수 없었다. 칼뱅에 따르면 화체설은 신성모독인 동시에 미신적이었다. 그리스도의 유일한 희생을 흉내 내면서 그리스도를 사제로 대신하려는 모사행위는 분명한 신성모독이었으며 빵과 포도주를 숭배하도록 하는 미신이었기 때문이다. 그렇다면 그리스도의 몸과 성찬식의 재료들, 그리고 불멸의 신체와 국왕의 필멸할 몸 사이의 유사성을 고려한다면 어느 한쪽에 대한 비판이 다른 쪽에 대한 비판으로 느껴지기에 충분하지 않았을까? 지나친 가정일 수도 있겠지만, 위그노들이 1534년 프랑스의 미사관행을 비판하면서 벽보를 붙인 곳은 다름 아닌 앙부아즈의 프랑수아 1세의 침실이었음을 상기하자. 그리고 벽보 사건에 대한 대응은 드러내놓고 국왕과 성체를 결합시킨, 성유물과 성인들, 그리스도 그리고 성처녀의 초상으로 장식된 종교행렬이었다.¹⁴⁾

신성연맹의 정치적 극단주의가 어떠한 것이었든 앙리 4세의 프로테스탄티즘이 얼마나 진실한 것이었건 프랑스 왕조가 프로테스탄티즘을 선택할 가능성은 1590년대에는 이미 오래 전에 사라져 버린 이야기였다. 이 시기에 프랑스 왕정은 두 적대적인 가톨릭 사이에서 선택을 해야 했는데 한편으로는 신성연맹의 광신주의, 다른 한편에는 더 정치적이고 더 갈리칸주의적인 가톨릭이 있었다. 전자는 이미 경건신자당(parti dévot)이라 불렸고 후자는 '선한

13) John H. M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (New York, 1975), p. 13-91

14) 벽보사건(l'affaire des placards)에 관해서는 Henry Lemonnier, *Charles XVIII, Louis XII et François I^{er}, Les guerres d'Italie 1492-1547* (Paris, 1911), pp. 408-412를 참조.

프랑스인(bon Français)'이라는 별칭으로 통했다.¹⁵⁾ 전자는 프랑스에서 이단의 척결과 가톨릭 합스부르크 왕가에 우호적인 외교정책을, 후자는 교황과의 관계나 가톨릭적 정체성을 고려하지 않는 한이 있어도 프랑스와 유럽에서 프랑스 왕정의 이익을 우선적으로 고려한 정책을 지지했다. 그러나 세 번째 길은 바로 양자의 어려운 조화였는데 왕의 종교는 반드시 가톨릭이어야 한다는 원칙과 왕정의 이해관계 사이의 균형을 추구한 제 3의 길은 바로 부르봉 왕가의 절대주의의 기원을 이룬다.

Ⅲ. 절대왕정과 왕의 신격화

절대주의는 국왕의 권력 강화 그리고 그 강화를 위한 제도화를 의미한다. 이 국면에서 우리는 장 보댕의 그 유명한 주권 개념, “영속적이며 절대적인 권력”이자 모든 것은 통일하는 원리로 작용하는 힘을 발견한다. 이 권력은 그것이 전체이건 개인이건 그 누구의 동의도 필요로 하지 않는다. 사실 보댕이 결코 열성적인 신성연맹 가담자가 아니었다는 사실은 그리 놀랄 일이 아니다. 왜냐하면 1576년의 『국가론』은 명백히 정치적이며 신성연맹의 가톨릭 원리주의도 프로테스탄트의 반(反)왕정 이데올로기도 거부하고 있기 때문이다. 왕정 예찬자들에게 의해 계승되고 발전될 보댕의 개념들은 - 비록 불완전하게 현실화되었을 뿐이지만 - 입법자 국왕의 개념을 강조하며 이를 고등법원이나 삼부회 같은 경쟁 위치에 있는 다른 제도들로부터 분리시키고 있다.

그러나 보댕의 주권개념은 절대주의를 설명하기에는 그 자체로서는 불충분하며 절대주의의 모든 특징을 포괄하지도 않는다. 보댕의 이론이 지닌 세속성은 절대주의의 종교적 차원을 결코 설명해주지 못하기 때문이다. 윌리엄 처치가 보여주듯이 보댕의 주권개념은 이미 16세기말에 이르러 왕정의 재신성화에 의해 추월당했던 것이다. 1625년 샤프트르의 주교 레오노르 데탕프(Léonore d'Etampes)는 과감히 “프랑스의 왕이 불멸의 존재이며 신성한 무언가를 지니고 있음을, 신과 매우 흡사한 무언가를 지니고 있음을 믿지 않는 자는 존재하지 않는다... 예언자들이 알려주었고, 사도들이 확인하고, 순교자

15) 경건신자당과 진정한 프랑스인에 관하여서는 졸고, “Mathieu de Morgues, bon Français ou bon catholique?”, *XVII^e siècle*, n° 213 (2001, déc.), pp. 654-672; 『17세기 초반 프랑스의 경건신자』, 『서양사연구』, 23호 (2001년 9월), pp. 71-98을 참조.

들이 고백했듯이 국왕은 신에 의해 세워졌을 뿐 아니라 그 자신이 신이다”라고 주장하고 있다. 몇 년 뒤 미래의 아카데미 회원이 될 게즈 드 발자크(Guez de Balzac)는 로마 황제를 위한 의례를 사용할 것을 권유하면서 루이 13세가 특히 성인의 자질을 지니고 있으며 그의 세례에 의해 부여받은 순수함을 결코 잃지 않고 있다고 확인하고 있다. 리슐리외 추기경의 국가이성의 정치도 프랑스 정치사상의 세속화를 대변하기는커녕 오히려 국왕 신격화를 함축하며 신성한 프랑스 왕정의 의미를 부각시킨다.¹⁶⁾ 절대주의 시대의 가장 큰 특징은 바로 국왕의 신격화였다. 프랑스의 왕정은 이미 오래전부터 전통적으로 신성성을 인정받았지만, 드니 리셰의 말대로, 왕정의 기독교적 기원이 왕의 신격화의 원인은 아니었다. 중세 왕정이 사제직과 동화하기 위해 그리스도의 신성과 인성의 동시성을 강조한 반면, 종교전쟁 이후 등장한 왕권신수설의 절대왕정은 그보다는 국왕의 신격화를 추구하면서 왕에 의한 국가의 인격화를 지향했다. 국왕은 신의 권위의 이미지로써 고양되었고, 국왕을 신의 이미지로 받드는 왕정의 의식이 발전하면서 전통에 덧씌워졌다. 국왕은 신에 의해 임명된 자가 아니라 그 자체로서 신이었다.¹⁷⁾

부르봉 왕가의 절대주의가 종교전쟁에 대한 반응이라는 점은 부정할 수 없다. 그것은 모든 종류의 종교적 갈등과 투쟁이 손닿을 수 없는 곳에 왕정을 안전하게 위치시키고, 사제이건 목사이건 더 이상 국왕의 양심에 개입하지 못하도록, 궁극적으로는 프랑스의 왕을 교회의 라이벌로 신과 인류 사이의 새로운 중재자로 만들었다.¹⁸⁾ 이러한 목적 하에서 프랑스의 국왕은 오직 신만이 책임을 물을 수 있다는 개념이 제시되었다. 이 개념은 이미 16세기말부터 “정치과”의 저작에서 등장했고 1614년 삼부회에서 제3신분 대표들이 이 원칙을 왕국의 기본법으로 인정할 것을 주장하면서 공식화되었다. 앙투안 아르노(Antoine Arnauld)에 의해 작성된 이 제안에 따라서 “국왕은 그의 왕국에서 주권자이며 신에 의해 왕위에 올랐으므로, 왕국에 대한 국왕의 권리에 영향력을 행사할 수 있는 영적인, 세속적인 그 어떠한 권력도 이 지상에 존

16) William Farr Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton (N. J., 1972), p. 145-252.

17) Denis Richet, “La monarchie au travail sur elle-même?” in *De la Réforme à la Révolution* (Paris, 1991), p. 440.

18) 국왕의 양심에 관한 문제에 대해서는 즐고, 「국왕 고해신부 니콜라 코생의 절대주의 비판」, 『서양사론』, 63호 (1999년 6월), pp. 59-81.

재하지 않으므로...”¹⁹⁾ 국왕의 폐위나 암살은 결코 용납될 수 없는 범죄로 규정되었다.

물론 이 제안은 귀족과 성직자들의 반대로 기본법으로 인정받지는 못했다. 루이 13세 치세 기간 동안 묻혀있던 이 제안이 정치적인 정통 교리로 공식 인정된 것은 1682년이였다. 이미 1673년부터 갈등을 빚어온 루이 14세와 이노센트 11세는 9년 뒤 공식중인 주교구의 수입에 대한 징수권을 놓고 논란을 벌이면서였다. 1682년 태양왕은 갈리칸 교회의 성직자 회의를 소집했고 갈리칸주의적 전통에 의거하여 “그의” 교회로 하여금 4개조 선언을 천명하도록 했다. 이중 첫 번째 조항은 오직 신만이 국왕에게 책임을 물을 수 있으며 국왕이 주교보다, 심지어 교황보다 우월함을 분명히 했다.²⁰⁾ 왕권신수설은 이제 왕국 기본법의 지위를 획득했다.

절대적인 주권자로서 부르봉왕가는 종교와 양심의 문제를 좌시하지 않았다. 절대왕정은 신성연맹과 그 계보에 속하는 다양한 그룹들(경건신자당으로부터 페늘롱에 이르기까지), 프로테스탄트 세력 심지어 갈리칸주의²¹⁾에 걸쳐 다양한 기독교들의 파괴적인 잠재요소들을 제거하려 했다. 분할불가능한 주권의 주인으로서 절대군주는 개인의 양심을 둘러싼 여러 종교적 계파들의 근간을 파괴하려 했는데, 특히 프랑스 남부에 자리한 프로테스탄트 분리주의는 그 첫 번째 공격대상이 되었다. 낭트칙령이 부여한 그들의 합법적 지위에도 불구하고 루이 13세와 리슐리외는 1620년 나바르에서 가톨릭교회를 부활시켰고, 1627년부터 시작된 라 로셸(La Rochelle)에 대한 포위공격은 프랑스의 프로테스탄트 군사세력을 완전히 몰락시켰다. 그들이 보유한 요새와 부대가 완전히 해체되었지만 리슐리외는 종교적 관용을 베풀었고 아이러니하게도 이 결정은 장차 리슐리외가 신성로마제국 내의 프로테스탄트 진영을 지원하기

19) Jean-Hyppolyte Mariéjol, *Henri IV et Louis XIII* (Paris, 1905) p.164-165에서 재인용.

20) 그러나 루이 14세는 이 사태로 인하여 교황과의 관계가 파국으로까지 나가지 않도록 주의했고, 1689년 이노센트 11세가 사망하자 그의 후계자와 화해했다. 장 카르팡티에의 공저, 『프랑스인의 역사』, 주명철 역 (소나무, 1991), p.215 참조.

21) 갈리칸주의는 교황에 대한 프랑스 국왕의 우월함을 주장하는데 유용한 도구였지만 동시에 그것이 지닌 권력의 인민기원설, 즉 공의회가 교황보다 우위에 있다는 주장은 교황 이노센트 11세가 영악하게 지적했듯이 프랑스의 왕으로서도 그다지 달가운 것은 아니었다. 이노센트 11세는 프랑스 대사에게 “만일 공의회가 교황보다 우월하다면, 삼부회도 왕에 대해서 같은 요구를 할 수 있을 것이다”라고 지적했다.

위한 좋은 구실이 되었다.

루이 13세와 14세는 아마도 “하나의 신앙, 하나의 법, 그리고 오직 하나뿐인 왕”이라는 지극히 오래된 중세적 이상을 추구했었음에 틀림없다. 게다가 낭트칙령의 폐지 후에도 프랑스에 남기를 원하던 수많은 위그노 개종자들이 불가피하게 보여주었던 위선들을 본 이상, 루이 14세에 의해 추진된 분할불가의 목표는 양심의 영역으로 확대되어 라인하르트 코젤렉이 “절대주의적 타협”²²⁾의 특징이라고 평가한 내적 확신과 외적 타협사이의 모든 구분을 근절시키는 것으로 변화했다는 것은 명백하다. 실제로 교황의 아우구스티누스 교리에 대한 구체적 비난에 관하여 더 이상 침묵을 지킬 수 없었던 안센주의자들에게 같은 비극이 벌어졌다.

왕의 신격화는 태양왕의 치세가 절정에 달했을 때 만개한 왕정의 수사학에 잘 드러나 있다. 보수에의 말대로라면, 그 누구도, 심지어 주교들마저도 “국왕보다 더 선명히 각인된 신의 위엄”을 지니는 것이 불가능했다. 왕은 자신의 “입술을 움직이기만 해도 왕국 전체를 움직일” 수 있었다. 보수에에 따르면 국왕은 “자신이 상상하는 것을 생각하게 만드는 놀라운 통찰력을 갖고 있었는데” 루이 14세의 절대주의를 특징짓는 상비군과 지사제 그리고 위임관 제도가 그의 이러한 상상력을 크게 부채질했을 것이다. 이제 모(Meaux)의 주교는 국왕에 대해서 신이 부여한 이미지를 떠올리기보다는 신 자체를 상상할 수 있었고, 그 어떠한 주저함도 없이 왕이 “신과 같은” 존재라고 말할 수 있었다. 국왕이 자신도 “인간처럼” 죽을 수밖에 없다는 사실에 대해 불안해할 것을 걱정한 나머지 보수에는 급하게 다음과 같이 덧붙인다. “비록 전하께서 사망하신다 해도 전하는 신이십니다.”

IV. 왕의 비인격화에서 국가의 탈인격화로

왕의 신격화를 통한 절대주의의 완성은 불가피하게 왕정의 비인격화 – 다시 말해 관료제를 통한 권력의 공적기구화 – 와 결부되었다. 애초 ‘사적 기획’의 일환으로 추진된 국가였지만, 절대군주 한 사람의 손에 모든 권력이 집중되면서 개인적이고 사적인 통치권은 공적인 독점통치권으로 변모하

22) Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique* (Paris, 1979); Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses*, p. 70에서 재인용.

였다. ‘짐이 곧 국가’라는 공식이 현실화되면서 “절대군주의 사적 독점권은 공공성의 영역으로 이행하였고, 통치기구가 공공화되면서 왕실과 왕가는 그것의 한 기구로 전락하고 결국 아무 것도 아닌 처지로 떨어질 것이었다.”²³⁾ 이러한 의미에서 주권자의 신격화는 그의 사라짐을 예고하는 것을 아니었을까? 가톨릭 종교개혁 시기의 설교사들이 신으로부터 신비적 요소와 그들이 미신이라고 불렀던 민중신앙을 제거하면서 제일 먼저 비기독교화를 시작했다는 알퐁스 뒤프롱(Alphonse Dupront)의 분석²⁴⁾대로 신성한 왕조의 예찬자들에 대해서도 우리는 같은 분석을 할 수 있을 것처럼 보인다. 신을 치워버릴 수 있다면 왕을 치워버리는 일 정도는 얼마든지 가능하지 않았을까?²⁵⁾

공식적이며 헌정적인 외양이 베르사유 궁정의 영속적인 사회적 의례에 자리를 내어준 것은 아마도 절대주의의 가장 섬세하고 가장 설득력 있는 측면일 것이다. 특히 베르사유의 의례는 보댕이 강조했던 주권의 영속성을 표현하면서 신성에 도달한 국왕종교를 재확립했다. 보댕이 강조한 주권의 영속성 개념은 종교전쟁 시기에 발루아 왕가를 이은 앙리 4세의 합법성에 반대했던, 그래서 새로운 왕의 선출을 주장했던 프로테스탄트와 신성연맹의 선전자들에 맞서 발루아 왕가와 부르봉 왕가를 옹호하기 위한 무기로 사용되었다. “흔히 이야기하듯이 국왕은 결코 죽지 않으므로, 선왕이 서거하자마자 그 가계의 가장 가까운 남자 인척이 왕국과 하나가 되어 즉위식을 거치기 이전에 이미 왕위에 오르게 된다”²⁶⁾라는 공식은 사실 완전히 새로운 것은 아니었다. 하지만 이 보댕의 공식이 모험인 이유는 그것이 지난 20년간 일반적으로 통용되던 공식에서 사용된 “왕의 권위”를 “국왕”이란 용어로 대체시켰기 때문이다. 게다가 이 공식을 통해 그전까지는 일개 에피소드에 지나지 않았던 것이 헌정적인 관행으로 간주되었고 또 정당화되었다. 선왕의 사망일로부터 다음 국왕의 통치가 시작된다는 관행은 1270년 십자군에 참가한 루이 9세의 급작스런 사망 때문에 시작되었던 것이다. 그 이후에는 즉위식 후에야 통치가 시작

23) 최갑수, 「리바이어던의 등장 : 절대주의국가에서 국민국가로의 이행」, 『서양사론』, 82호 (2004년 9월), pp.80-81.

24) Alphonse Dupront, “La France et les Français”, in *Encyclopédie de la Pléiade*, sous la direction de Michel François (Bruges, Gallimard, 1972).

25) Denis Richet, “La monarchie” p. 440.

26) Jean Bodin, *Six livres de la République* (Paris, 1583), I, 8.

되는 것으로 받아들여졌고, 즉위식에는 국왕의 선출을 상징하는 많은 의례가 포함되어 있었다.

보댕이 시도한 자동적이며 자연적인 왕위 계승의 법제적 정당화는 여러 의례에 빠르게 적용되었다. 1594년 샤르트르에서 거행된 앙리 4세의 대관식과 축성식은 선출의 요소를 의도적으로 축소시켰다. 1610년 앙리 4세의 암살 직후 12시간이 채 지나기도 어린 국왕 루이 13세는 선왕의 장례식이 있기도 전에 그리고 자신의 대관식이 거행되기도 전에 친립법정을 주관하는 예식을 치러냈다. 이러한 행위는 왕의 완전한 권력이 더 이상 장례의식에 의존하지 않는다는 것을 보여주었다. 새로운 왕은 왕실 장례식에 부여된 상징의 전통적 중요성을 파괴한 것이다. 제례의식의 질서 파괴는 예식의 공적 성격과 군주정의 신비를 뚜렷하게 보여주는 전체적인 예식구조에 결정타를 날렸다. 이제 새로운 왕의 도유식과 대관식은 축성의식이라기보다는 이미 확정된 통치권에 대한 단순한 확인작업에 지나지 않게 되었다.²⁷⁾ 이 선례는 향후 루이 14세와 15세에 의해서 그대로 답습되었고, 왕위 계승의 자동적이며 합의를 필요로 하지 않는 배타적인 성격이 강조되었다. 즉각적이며 자동적인 왕위 계승에 대한 강조는 공식적이거나 국가와 연관된 그의 기능을 행사하는 국왕의 모습을 보여주는 공적인 의례의 중요성을 축소시키는 결과를 낳았다. 앙리 4세의 장례식은 국왕의 시체 곁에 공식적이며 “영원한” 국왕의 허수아비를 동시에 병치시킨 마지막 장례식이었음을 기억하자.²⁸⁾ 루이 14세는 그의 치세 마지막 40년 동안 친립법정이나 국왕입성식을 단 한번도 거행하지 않았다.

베르사유 궁정의 의례는 서서히 이러한 예식들을 대체해갔다. 국가적 의식과 궁정예식 사이에는 명백한 차이가 있었다. 그 공적인 성격으로 인하여 예식에 등장하는 왕과 참석하는 이들의 관계가 권위를 갖는 거대한 정치적 의식들 - 장례식, 대관식, 입성식, 친립법정 - 과 달리 궁정의례는 오직 국왕만을 의식의 대상으로 삼았다. 특히 루이 14세 시기에는 국왕의 거의 모든 측면, 거의 모든 순간이 공식적인 기능으로 변환되었고, 그의 손동작 하나 하나는 문자 그대로 국가의 사안이 되어버렸다. 그 결과 공식적인 시간과 사적인 시간이 융합되었고, 불멸의 시간과 필멸의 시간이 통일되었다.

27) 로제 샤르티에, 『프랑스혁명의 문화적 기원』, 백인호 역 (일월서각, 1998), p. 188.

28) Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses*, p. 83.

이전까지 분리되어있던 왕의 두 신체가 드디어 통일된 것이다.²⁹⁾ 샤르티에가 지적인 대로 이러한 융합은 표상이 내포하는 관념 자체의 변화를 가져왔다.

왕실 장례식이라는 표상을 뒷받침하고 있던 관념은, 이미지(표상)가 현재 자리 잡고 있지 않거나 보이지 않는 실체(왕의 영속적 위엄)를 상징적으로 표현할 수 있다. 왕의 정치적 신체와 역사적 신체가 하나로 통합되어 드러나는 관념은 이전과는 완전히 다르다. 왜냐하면 그것은 기표의 실체가 기호 자체에 드러나야 하며, 표상(예식)이 대상(국왕)에 밀착해야 한다는 사실을 전제하기 때문이다. 이러한 맥락에서 남에게 드러내기 위한 예식으로 인식된 군주의 표상은 성찬식에서 그 표본을 찾을 수 있다. “국가는 곧 집이니라”는 구절은 그리스도가 하였던 “이것은 나의 몸이니라”는 말과 동일한 기능을 하였고, 이러한 표상은 왕의 신체를 신성한 신체로 만들었다.”³⁰⁾

베르사유에서 벌어진 루이 14세를 둘러싼 영구적인 의례는 너무나도 왕정을 인격화시켜서, 인간의 신체와 국왕의 영원한 신체 사이의 구분을 거의 지워버렸다. 그리고 그 결과 왕정의 표상인 국왕은 역설적으로 거의 완전한 공적인 인격체가 되어버렸다. 이러한 결과를 국가적 차원에서 고려하느냐 아니면 국왕의 입장에서 고려하느냐의 문제는 그다지 중요하지 않다. 왜냐하면 권력의 인격화와 동시에 진행된 권력의 비인격화는 법제 중심적 왕정을 베르사유의 국왕 참사회와 지방에 파견된 위임관(*commissaire*)으로 상징되는 행정 중심적 왕정으로 변모시켰기 때문이다.³¹⁾

넓은 사법적 정의를 구현하는 국가에서 공권력은 대개의 경우 여러 단체로 구성된 관직자 집단, 대표적으로 고등법원에 의해 행사되었다. 그리고 이 집단들의 권력행사는 다수결의 원칙과 수많은 절차를 통하여 현실화되었기 때문에 불가피하게 느리고 무거웠으며, 시급한 문제에 대해서는 결코 효과적일

29) Ralph E. Giesey, “The King Imagined”, in K. M. Baker(éd.), *op. cit.*, p. 54-58. 베르사유의 궁정의례에 관해서는 노르베르트 엘리아스, 『궁정사회』, 박여성 역 (한길사, 2003), 4, 5, 6장을 참조.

30) Louis Marin, *Le Portrait du roi* (Paris, 1982), Introduction, “Les trois formules”, p. 19. 샤르티에, 『프랑스혁명의 문화적 기원』, p. 194-195에서 재인용.

31) 이 문제에 관해서는 Richard Bonney, *Political Change in France under Richelieu and Mazarin, 1624-1661*, (Oxford, 1978), p. 1-213; Michel Antoine, *op. cit.*, p. 9-15.

수 없었다. 게다가 고등법원은 그들의 결정을 지키게 하기 위한 수단, 재정력과 물리력을 결여했다. 마지막으로 이들 고등법원은 일반적으로 그들의 관할 구역에 의한 좁은 시야를 갖고 있었기에 국가 전체의 운명에 대해서는 무관심했다. 관직매매는 이러한 상황을 더 악화시킬 뿐이었는데, 관직매매가 매입자의 지위와 기능에 독립성을 부여한 만큼 그들에 대한 그리고 그들이 속한 집단에 대해 징계나 처벌을 내리는 것이 더욱 어려워진 것이다.

결국 프랑스의 왕들은 이러한 불편에서 벗어나서 그들의 권위를 확대하고 다양화하기 위해 정부의 구조를 강화해나갔다. 재무총감과 국가비서들로 구성된 각료기구가 설치되었고 참사회의 기반이 확고해졌다. 고등법원을 비롯한 새로운 단체들을 증가시키기보다 국왕은 개인에게 중요한 권력을 부여하는 것을 선호했다. 국왕은 고위귀족 혹은 왕자들을 자신의 대리인으로 임명하고 지방에 파견하거나, 아니면 여기저기에 한 명 내지 여러 명의 위임관들을 파견했다.

16세기 중반이후, 특히 1560년부터 왕들은 지방 총독과 지방관리의 이용을 체계화하기 시작했다. 앙리 4세는 왕국의 재건과 결속을 위하여 우선 발루아 왕가가 했던 것처럼 왕국을 통치했지만 곧 술리(Sully)는 재정에 관한 행정력을 독점하는 정치를 가동했고, 관리의 역할을 축소시켰다. 그러나 앙리 4세 사후 대법관은 그의 권리를 되찾고, 관리들도 자신들의 전통적 역할을 되찾았다. 이러한 발전은 마자랭(Mazarin)이 죽고 나서 루이 14세가 취한 조치들을 통해 완성되었다. 참사회의 재조직, 지방총독의 영향력 감소와 지사제의 강화, 위임관제도의 발전, 이 모든 것을 통해 절대왕정은 “행정 왕정”으로 진화했다. 국가는 사법적인 운영으로부터 행정적 운영상태로 나아갔다. “국왕을 중심으로 굳건한 중앙집권적 행정장치가 자리를 잡았다. 행정부의 세계가 꽃피면서 절대군주제는 곧 관료적이 되었고, 루이 14세는 다소간 거대한 장치의 포로가 되어서, 왕국의 실상을 대신들과 관료들이 작성하는 다양한 보고서라는 다소간 충실한 프리즘을 통해서 엿볼 뿐이었다.”³²⁾ 행정은 국가기구를 의미했다. 그것은 전체 관료와 사무국, 절차 그리고 공공이익의 귀결이기도 했다. 이 행정은 국왕의 절대적인 권위의 추진력에 의해 수립되었고 발전했다. 국왕은 자신의 의지를 참사회에서 선언했고, 많은 법적 조치와 규정들이 참사회의 판결로 공포되었다.

32) 다니엘 리비에르, 『프랑스의 역사』, 최갑수 역, (까치, 1995), p. 199.

물론 주권자의 보호 하에 이루어지는 이러한 행정적 운영은 정의 심판자인 국왕이라는 오랜 개념에 기초해있었다. 그러나 국왕의 인격과 그의 권위에 대한 지속적인 언급에도 불구하고, 이러한 발전의 국가의 비인격화로 귀결되었다. 비인격화는 이미 루이 14세의 개인 통치 기간에 시작되었는데, 추상적 국가의 대변자였던 지사들의 역할이 지방에서 확대되었다. 국가 문서에서도 국왕이란 용어 대신 참사회, 혹은 정부라는 용어가 점점 더 자주 사용되었다. 1653년 경 이래 지방에 파견된 지사들은 “국왕의 명령을 집행하기 위해 파견된 위임관”으로 지칭되었지만 1779년 브르타뉴의 지사는 “파견 위원은 행정과 관련된 모든 것을 감독하기 위해 참사회에 의해 임명되었다”라고 선언했다. 이후 공문서에서는 “왕의 명령에 의하여” 또는 “정부의 명령에 의하여”라는 표현이 구별없이 사용되었다. 1770년 대법관 모푸(Maupeou)는 국왕을 “입법자”라고 불렀고, 1787년 국세상서는 루이 16세를 “왕국의 유일한 행정관”이라고 지칭하기에 이르렀다.

세속화가 이미 상당히 진행되어있던 국가에서 이러한 비인격화는 끝내 왕권의 탈신성화를 동반했다. 1730년경까지 국왕의 권력은 여전히 신성했고 이론적으로는 오직 신만이 국왕에게 책임을 물을 수 있었다. 하지만 이미 이 시기에는 더 이상 주권자가 살아있는 신의 이미지라고 감히 주장할 수 없었다. 1766년 채찍질의 담화³³⁾(séance royale de la Flagellation)에서 조차 신에 대한 언급은 오직 한번뿐이었다. 이 연설을 준비한 참사위원 질베르 드 부아쟁(Gilbert de Voisins)은 안센주의의 영향을 받던 경건한 법관이었음에도, 그는 왕권이론과 왕국의 법에 관한 글을 남기면서 ‘신’이나 ‘신성한’이라는 단어를 전혀 사용하지 않은 채 단지 주권적 권위의 “신성한 특징”만을 던지시 언급했다. 더군다나 루이 15세와 루이 16세의 각료들과 참사위원들은 질베르 드 부아쟁만큼 독실한 신자들이 아니었는데, 수아젤(Choiseul)과 튀르고(Turgot), 말제르브(Malesherbe), 로메니 드 브리엔느(Loménie de Brienne)는 거의 무신앙자에 가까웠다. 그런데 이들 모두는 그들이 참여하지 않거나 겨우 참여할 뿐인 신앙에 의해 지탱되고 있는 권위를 지키고 사용하는 자들이었다. 이들에게 군주의 신성한 권위는 무엇을 의미했을까? 어쩌면 이들은 본능적으로 절대주의 교리의 종교적 내용을 순

33) 1766년 3월 3일 소집된 파리 고등법원의 회기. 2월 24일 루앙 고등법원은 국왕에게 “왕위에 오르면서 국민에게 행한 맹세”를 언급했고, 이에 분노한 루이 15세는 파리 고등법원에 직접 나아가 왕권신수설의 원리를 재확인시켰다.

수하게 합리적이고 실용적인 논증으로 대체하려는 유혹을 받지 않았을까? 왕의 권위를 탈신성화하면서, 그리고 국왕에게서 국민의 세습적 우두머리라고 간주하면서, 오히려 국가가 신성화될 가능성이 있지 않을까?³⁴⁾

절대군주는 자신을 통해 국가를 인격화하고, 자신의 신격화를 통해 국가를 “국왕의 신비한 몸”으로 변환시키려 했으며, 그 결과는 국가는 곧 짐(국가=왕)이라는 공식이었다. 그런가하면, 왕의 신격화가 가져온 국왕의 초월성은 국가=왕이라는 등식을 통해 국가로 전이되었다. “살과 피로 된 신”이라고 주장하는 것은 왕의 두 신체에 대한 혼동이었고, “필멸하는 인간”과 “결코 죽지 않는 국왕” 사이의 전통적인 구분을 위태롭게 만드는 일이었던 것이다. 그리하여 지상에서의 이러한 초월성은 국가에 내재적인 원칙으로서의 안정된 일관성을 부여하면서 “그 자체로서 충분한 국가(État en soi)”라는 개념을 만들어낸 것이다. 결국 절대주의체제 안에서 우리는 왕정이 지니는 서로 대립하는 두 가지 속성이 공존함을 발견하게 된다. 즉 “국가의 비인격화에 작용했던 추상(抽象)적 왕조(monarchie d’abstraction)와 존속의 필요에 의해 촉발된 체현(體現)적 왕조(monarchie d’incarnation)사이에는 비밀스럽고 치명적인 모순이 야기된다.”³⁵⁾ 다시 말해 절대왕정은 국왕을 통해 비인격적 속성을 지닌 국가를 인격화하고자 함으로써 왕조국가가 내포하고 있는 이러한 잠재적 모순을 해소하기는커녕 오히려 심화시켜갔다.³⁶⁾

그리고 이러한 국가의 발전은 국가이성을 자신의 고유하면서도 배타적인 무기로 내세웠다. 파스칼과 홉스에게서처럼 라 모트 르 바예, 씨라노 드 베르쥬락, 가브리엘 노데에게서도 발견되는 고삐 풀린 절대주의에 관한 비판적인 정당화는 사실 국가이성의 힘을 향한 것이었다. 국가이성의 원리에 따라서 권력은 권리에 근거하는 것이 아니라 사회적 유용성에 근거하는 것이었다. 17세기 초의 이론가들에게 그것은 예외적 상황에서는 일반적인 법률을 초월하는 특별한 조치들이 필요하다는 필요(necessitas)의 개념과도 일치했다. 국가이성은 서서히 관습헌법의 부록이 되었다.

필요는 법 보다 위에 있다고들 말한다. 이는 전혀 근거 없는 이야기가 아니다.

34) Michel Antoine, “La monarchie absolue”, p. 14-15.

35) Marcel Gauchet, “L’État au miroir de la raison d’État”, in Yves Charles Zarka, (éd.), *Raison et déraison d’État* (Paris, PUF, 1994), pp. 200-210.

36) 임승휘, 『절대왕정의 탄생』 (살림, 2004), p. 50-51.

필요함이란 복종을 강요하는 일종의 힘과 같아서, 종종 폭력이 정의를 조롱하는 경우를 보게 되는 것이다. 여기에는 굳이 복잡한 이론을 제시할 필요는 없는데, 왜냐하면 우리는 거의 매일같이 이를 경험하고 있기 때문이다. 국가의 이성은 분배적 정의보다 상위에 위치한다. 인민의 안녕이야말로 최상의 법이며 이를 위해 군주는 공공선이 요구할 경우 개인의 이익을 희생시킬 수 있는 것이다. 어떠한 경우에서도 국가이성보다 우세한 것은 있을 수 없다.³⁷⁾

루이 14세는 이보다 더 분명하게 국가이성의 원리를 천명했다. “보통법에 위배되는 것처럼 보이는 것들은 대개 국가이성에 그 근거를 둔다. 국가이성은 최우선의 법이지만, 통치에 참여하지 않는 자들에게는 가장 어두우며 가장 알려지지 않은 법이다.” 그러한 점에서 혁명이 낳은 국가이성의 표현인 ‘공공의 안전’은 결코 1793년의 발명품은 아니다. 오히려 그것은 절대왕정이 혁명에게 물려준 유산이었던 셈이다. 국가이성의 권고를 따른다는 것은 국왕의 권한을 강화하는 것처럼 보였지만, 사실 왕권의 전통적 토대를 붕괴시켰다. 국가가 존재한다면 왜 왕이 있어야하는가?³⁸⁾

V. 나오며

마르크 블로크(Marc Bloch)도 중세의 신성한 왕위(royauté sacrée)를 묘사하면서 다음과 같은 문제를 제기한 바 있었다. “신성하고 신비로운 국왕의 존엄성은 갈수록 커져만 갔다. 전설, 치료의식, 민중신앙 등의 요소로 이루어지며 이러한 발전은 카페왕조의 물질적 진보와 연결되어있다”³⁹⁾. 블로크가 지적한 이러한 왕정의 속성은 중세에만 국한되는가? 신성한 왕정의 논법은 절대주의 시대에 만개했다. 왕은 신의 대리인에서 신 자체의 지위로 고양되었고, 이러한 신격화를 통한 절대주의 안에서 국가는 왕에 의해 인격화되었다. 그러나 동시에 군주의 절대적 권위는 국가를 성장시키면서 제도의 쇠신과 창조를 통하여 적합한 통치수단을 발전시켰다. 그 결과 행정 왕정(monarchie

37) Sorbière, *Réflexions politiques sur la sagesse du Roy, et la fidélité de ses ministres*, faites en sept. 1664 à Nantes, 재인용, René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* (Paris, 1943), 2 vol., p. 558에서 재인용

38) Denis Richet, “La monarchie”, p. 442.

39) Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (Paris, 1983), p. 258-260.

administrative)이 탄생했지만, 이는 역설적으로 인격화된 국가를 거부하면서 국가의 탈인격화 그리고 왕의 탈신성화로 귀결되었다. 그렇다면 혁명은 무엇을 파괴했는가? 혁명은 분명 왕정 질서를 파괴했지만 권력이 지닌 신성함 자체를 파괴한 것은 아니었다. 혁명이 파괴한 것은 왕정과 공적 권력의 신성성 사이의 연결고리였다. 형이상학적 차원에서 혁명은 이미 최소한 한 세기부터 진행되어온 신성성의 전이를 계승했고, 이를 완성했다고 볼 수 있다.

1789년 봄 진정서들에서 군주정에 대한 사랑과 충성의 신조가 여전히 나타남에도 불구하고 왕의 모습이 예전과는 달랐다는 샤프티에의 지적은 의미심장하다. ‘신성한’이라는 수식어는 그 의미가 축소되었고, 왕은 정치적 질서에서 더 이상 유일하게 ‘신성한’ 존재도 아니게 되었다. 이제는 국민과 대표의원, 개인의 권리가 그 신성함에 동참했고, 왕의 신성성은 신이 아닌 국민에 의해 부여받은 것으로 간주되었다. 신성성이 제거된 왕을 모독하는 일은 더 이상 범죄가 될 수 없었다. 왕을 폐위시키고 처형하는 전례없는 행위를 가능해진 것이다.

18세기의 계몽사상가들은 주권의 통일성을 근거로 한 절대주의 이데올로기를 그들의 것으로 만들고 왕으로부터 국민으로 이행했다. 수세기 동안의 역사적 경험의 산물이면서 동시에 생래적인 불변의 개념으로 간주되었던 절대왕정을 분해한 계몽사상가들은 역사가 아닌 이성의 사유라는 새로운 동력에 기반한 새로운 정치체제를 성공적으로 재조립했다. 이 정치체제는 국가의 기본법으로 간주되는 헌법과 합리적으로 계획된 기계처럼 맞추어진 제도들, 특권을 배제한 법의 지배, 유기체의 구성원으로써가 아니라 개념적이며 법제적인 자유에 의해 보호받는 시민의 신화 그리고 세속화된 사회에 의해 구성될 것이었다.⁴⁰⁾ 분명한 것은 만일 근대에 이르러 서서히 진행된 세속화와 비기독교화는 결코 탈신성화를 의미하지는 않는다는 것이다. 18세기 마지막 30년 동안 프랑스를 변형시킨 대규모적이고 근본적인 비기독교화가 탈신성화로 이해될 수는 없으며, 신성의 전이가 표면화되기 전에 기독교적 표현에 집착했던 감정이 가족지향적이고 시민적인 새로운 가치관으로 옮겨갔다는, 즉, 혁명 이전에 이미 시작된 신앙과 관행의 세속화 과정은 이탈과 전이의 과정을 통해 작용하였다.⁴¹⁾ ‘신=국왕’으로부터 신성한 국가로의 이행은 이러한 신성

40) Michel Antoine, “La monarchie absolue” p.22.

41) 샤프티에, 『프랑스혁명의 문화적 기원』, p. 166.

의 전이가 보여준 정치적 표현인 셈이다.

조국을 위해 목숨을 바치거나, '신성한' 국방과 납세의 의무 등은 한동안 신성을 독점적으로 인격화했던 왕을 견어낸 후 등장한 새로운 국가종교의 교리였다. 그리고 이제 누구도 국가에 대한 의무가 지닌 신성함을 믿지 않는다면, 이 또한 미래의 새로운 변화를 예고하는 징후로 볼 수 있을 것이다. 국가를 인격화한 왕으로부터 비인격적 국가로의 전이를 경험한 신성은 이제 다시 어디로 움직일 것일까?

(선문대학교)

K C I

주제어 : 근대국가, 종교, 세속화, 신격화, 절대왕정, 탈신성화, 탈인격화, 국가이성

〈참고문헌〉

- Alphose Dupront, “La France et les Français”, in *Encyclopédie de la Pléiade*, sous la direction de Michel François (Bruges, Gallimard, 1972).
- Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (Yale Univ. Press, 1996); traduit en français par Alain Spiess, *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791* (Paris, 2002).
- Denis Richet, “La monarchie au travail sur elle-même?” in *De la Réforme à la Révolution* (Paris, 1991).
- Ernst Kantorowicz, *The Kings Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957); traduit en français par Jean-Philippe Genet, *Les deux corps du roi* (Paris, Fayard, 1989).
- Henry Lemonnier, *Charles XVIII, Louis XII et François I^{er}, Les guerres d'Italie 1492-1547* (Paris, 1911).
- Jean Claude Schmitt, “Problème religieux de la genèse de l'Etat moderne”, in *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne, Actes du colloque organisé par le CNRS et la Casa de Velasquez* (Madrid, 1986).
- Jean-Hyppolyte Mariéjol, *Henri IV et Louis XIII* (Paris, 1905).
- John H. M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (New York, 1975).
- Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1975).
- Louis Dumont, “Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe”, in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970* (London, 1971).
- Louis Marin, *Le Portrait du roi* (Paris, 1982),
- Luc de Heusch, “Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique”, in *Le Pouvoir et le Sacré*, édité par Luc de Heusch (Bruxelles, 1962).
- Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (Paris, 1983)
- Marcel Gauchet, “L'État au miroir de la raison d'État”, in Yves Charles

- Zarka, (éd.), *Raison et déraison d'État* (Paris, PUF, 1994)
- Michel Antoine, "La Monarchie absolue", in Keith M. Baker (éd.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, t. 1: *The Political Culture of the Old Regime* (Pergamon Press, 1987).
- Michel de Certeau, "La Formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e~XVIII^e)", in *L'Écriture de l'histoire* (Paris, 1975).
- Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne* (Paris, 2001).
- Ralph E. Giesey, "The King Imagined", in K. M. Baker(éd.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, t. 1: *The Political Culture of the Old Regime* (Pergamon Press, 1987).
- Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique* (Paris, 1979)
- René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* (Paris, 1943).
- Seung-Hwi LIM, "Mathieu de Morgues, bon Français ou bon catholique?", *XVII^e siècle*, n° 213 (2001, déc.), pp. 654-672
- William Farr Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton (New Jersey, 1972)
- 노르베르트 엘리아스, 『궁정사회』(한길사, 2003).
- 다니엘 리비에르, 『프랑스의 역사』, 최갑수 역 (까치, 1995).
- 장 카르팡티에, 프랑수아 르브룅, 엘리자베트 카르팡티에, 장마리 메이외르, 알랭 트라노아 공저, 『프랑스인의 역사』, 주명철 역 (소나무, 1991).
- 로제 샤프티에, 『프랑스혁명의 문화적 기원』, 백인호 역 (일월서각, 1998).
- 백인호, 『창과 십자가: 프랑스혁명과 종교』 (소나무, 2004).
- 임승희, 『절대왕정의 탄생』 (살림, 2004).
- 「17세기 초반 프랑스의 경건신자」, 『서양사연구』, 23호 (2001년 9월), pp. 71-98.
- 「국왕 고해신부 니콜라 코생의 절대주의 비판」, 『서양사론』, 63호 (1999년 6월), pp. 59-81.
- 최갑수, 「리바이어던의 등장: 절대주의국가에서 국민국가로의 이행」, 『서양사론』, 82호 (2004년 9월).

〈Résumé〉

L'Origine religieuse de l'Etat moderne : Etat absolutiste et religion

Seung-Hwi LIM

Cette étude a pour but de confirmer l'essence religieuse de l'Etat moderne en France qui se caractérise par la sécularisation, même dramatique pendant la Révolution française, en vérifiant le rôle de la religion dans l'émergence de l'Etat moderne. Notre hypothèse, c'est que la sécularisation de l'Etat n'est pas du tout la désacralisation, et que la construction de l'Etat moderne prend comme sa nature de certaine essence religieuse. Nous voulons, donc, savoir comment la sacralité de la monarchie absolue, personnifiée par le roi se transférait à l'Etat impersonnel. Le discours et l'idéologie du droit divin de la monarchie se sont épanouis au XVII^e siècle par la Monarchie absolue. Le roi qui avait été le lieutenant de dieu et le christ sur terre au Moyen âge s'est transformé en dieu en chair et du sang. Par cette divinisation du roi, l'Etat était personnifié et identifié par le roi. Pourtant le pouvoir absolu du roi fait développer l'Etat et la bureaucratie dont le résultat était la 'monarchie administrative'. Cette dernière signifie impersonnification de l'Etat et la désacralisation du roi même. Qu'est que la Révolution a détruit? Elle a détruit l'ordre monarchique, mais pas l'essence sacrée du pouvoir. Dans ce sens, la Révolution a hérité le transfert de la sacralité, et même l'accompli.

K C I

<Abstract>**The Religious Origine of the Modern State : State of Absolute Monarchy and Religion**

Seung-Hwi LIM

This study intends to confirm the religious essence of the modern state in France which was characterized by the secularization, even dramatical during the French Revolution, by the means of verification of religious role in making of the modern state. Our hypothesis is that the secularization of the state was not exactly the desacralization, and that the making of the modern state was carried with the religious essence by nature. We would follow the way transferring the sacrality from the absolute monarchy personified by the king to the impersonal modern state. The discourse of divine right stood at the peak in 17th century by the absolute monarchy. The king who was the lieutenant of God and the image of Christ in the mediaeval age has been transformed as the god himself. By the means of this divinization of the king, the state could be personified and identified by the person of king. However the kings's absolute power had left the state and the bureaucracy to develop. The result was the administrative monarchy, and it was, ironically, accompanied by the impersonalization of state and the desacralization of king. What the Revolution has destroyed? It had destroyed not the sacred essence of the power of state, but the monarchic order. In this sense, the Revolution has continued by heritage the transfer of the sacrality and completed it.