



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

외교학석사 학위논문

**그로티우스(Hugo Grotius)의
lex caritatis와 국제법적 함의**

2018년 2월

서울대학교 대학원
정치외교학부 외교학전공
박 한 별

그로티우스(Hugo Grotius)의 lex caritatis와 국제법적 함의

지도교수 박 성 우

이 논문을 외교학석사 학위논문으로 제출함
2017년 12월

서울대학교 대학원
정치외교학부 외교학전공
박 한 별

박한별의 석사 학위논문을 인준함
2018년 1월

위원장 최 정 운 (인)

부위원장 김 준 석 (인)

위원 박 성 우 (인)

국문초록

본 논문은 국제정치에서 선형적인 당위성을 근거로 한 규범의 문제를 고찰하기 위한 목적으로, 그로티우스의 국제법 사상을 연구하였다. 그 중에서도 본 논문은 그로티우스의 *lex caritatis*를 연구 대상으로 삼았다.

그로티우스에게 “근대성”을 부여해온 기존의 해석들이 그로티우스 사상 안에서 발견할 수 있는 소위 비근대적인 요소들을 배제해 오면서, 그로티우스의 *lex caritatis*는 상대적으로 주목받지 못해왔다. 그러나 기존의 연구들은 그로티우스의 일부만을 보고 해석하고 있다는 비판에 직면하고 있으며, 최근에는 그로티우스를 보다 정확하게 이해하기 위해서는 최소주의적 정의 외의 다른 요소들까지 보아야 한다고 문제의식 하에 연구들이 진행되고 있다. 본 연구는 이러한 비판이 정당하다는 입장과 같이 하면서, 그로티우스의 *lex caritatis*의 해석이 있어야 비로소 그로티우스를 온전하게 해석했다고 할 수 있다고 주장한다.

*caritas*의 가장 근본적인 의미는 인간의 사회성(sociability)과 관련되어 있다. 사회를 이루는 존재인 인간은 사회 속에서 함께 살아가는 타인을 고려하고 이들을 존중해야 한다. 바로 이 사회성을 가능하게 하는 것이 바로 *lex caritatis*이다.

그리고 *lex caritatis*는 다음의 세 가지 기능을 수행한다고 해석할 수 있다. 첫 번째 기능은 좁은 의미의 자연법 혹은 국제법이 허용하는 권리를 행사하지 않도록 자제하는 것이다. 두 번째 기능은 불가피하게 권리를 행사해야 하는 경우, 권리의 엄격함을 완화하는 것이다. 세 번째 기능은 타인이 도움을 필요로 하는 경우, 적극적인 행동을 촉구하는 것이다.

*lex caritatis*는 기본적으로 인간에게 부여되는 의무다. 그로티

우스가 <전쟁과 평화의 법>에서 사용하는 개인과 국가의 유비에 기반하면, 공존하고 있는 타인에 대한 고려, 전체 사회에 대한 고려는 곧 공존하는 타국에 대한 고려, 국가들의 상호적인 사회로 확장될 수 있다.

국가로 확장된 *lex caritatis*는 국제법과 관련하여 두 가지 역할을 한다고 해석할 수 있다. 첫째, 국제법으로서의 적절함을 판단하는 기준이 된다. 그로티우스는 국제법을 “특정 국가가 아니라 모두의 이익”을 염두에 두고 만들어진 법이라고 정의한다. 타국 또는 국가들이 이루는 전체 사회에 대하여 고려한 국제법만이 적절한 의미의 국제법으로 인정된다. 둘째, 국제정치 영역에서 적극적인 의미의 정의를 가능하게 한다는 것이다. 그로티우스는 타인을 돕는 전쟁, “인도주의적 개입”을 허용한다. 이를 가능하게 하는 것은 *lex caritatis*라고 할 수 있다.

이러한 점에서, 그로티우스의 *lex caritatis*는 첫째, “적절한 의미의 국제법”과 그렇지 않은 법의 구분 기준이 된다는 점에서 의사의 한계를 극복할 수 있다. 둘째, 타인에게 피해를 주지 않을 소극적 의무만을 규정하는 엄격한 의미의 정의를 넘어, 도움을 필요로 하는 이에게 도움을 줄 것을 권고, 명령한다. 타국에의 원조를 허용하고 때로는 명령함으로써, 적극적인 정의를 가능하게 한다고 기대할 수 있다. 이 점에서 전통적인 다원주의적 국제정치 세계관에 변화가 일어나는 오늘날, 유의미한 함의를 제시할 것으로 기대할 수 있다.

주요어 : 그로티우스, *caritas*, *lex caritatis*, 자연법, 국제법

학 번 : 2015-20133

목 차

I . 서론	1
1. 문제제기	1
2. 논문의 의의	8
3. 논문의 구성	13
II . lex caritatis 해석	16
1. lex caritatis의 기존 연구 검토	16
1) 의미와 기능	17
(1) 일반적인 의미의 도덕	17
(2) 전쟁에서의 자제	18
2) 의의	19
(1) 불완전한 의무	19
(2) 더 높은 차원의 덕	20
3) 연원	21
(1) 자연	22
(2) 기독교 교리	22
2. lex caritatis의 의미와 기능	25
1) 의미 : 타인에 대한 고려와 관심	25
2) 세 가지 기능	26
(1) 권리의 포기: 정당방위와 소유물의 회복의 경우	26
(2) 엄격함의 완화: 형벌의 경우	31
(3) 도와줄 의무	34
III . lex caritatis 해석의 세 가지 쟁점	35
1. 법과 강제성 여부	35

1) 법(Right)의 세 가지 의미와 세 번째 의미	35
2) 강제집행의 가능 여부	37
2. 자연법과 사회성	41
1) 자연법의 두 종류	41
2) ‘사회적’ ‘동물’: 자기보존과 사회성(Sociability)	44
3. 기독교 교리	48
1) 기독교 교리와 구분되는 <i>lex caritatis</i>	48
2) 종교의 역할	50
(1) 신의 두 가지 역할	50
(2) 기독교 교리의 역할	52
IV. <i>lex caritatis</i>를 통한 국제법 재해석	55
1. 자연법 대 실증법 구도	55
2. 그로티우스의 국제법	58
1) 국제법의 정의와 목적	58
2) 적절한 의미의 국제법	61
(1) 첫 번째 구분기준: 법 위반의 구성여부	61
(2) 두 번째 구분기준으로서 <i>lex caritatis</i>	64
(3) 원조적 개입의 가능성	65
V. 결론	67
참고문헌	72
Abstract	80

표 목 차

[표 3-1] 두 가지 종류의 자연 법칙과 자연법	43
-----------------------------------	----

I. 서론

1. 문제제기

‘무엇이 옳은가’에 대한 논의가 국제정치와 관련해서 부재한 적은 없다. 예컨대, 현실주의자들이 말하듯 인간 간 관계 혹은 국가 간 관계가 언제나 갈등적일 수밖에 없고 그래서 항상 전쟁이 있어왔다고 한다면, 이와 동시에 ‘정당한 전쟁이란 무엇인가’라는 논의 역시 그 반대편에서 항상 존재해 왔다고 할 수 있다. 근본적으로 국제적일 수밖에 없는 ‘전쟁과 평화’에 대해서 아주 오래전부터 ‘무엇이 옳은가’에 대한 고민이 이루어져왔던 것이다. 또 다른 예로, 오늘날 국제정치의 주요 의제 중 하나인 ‘인권’을 살펴보자면, 인권이 수사적인 도구로 사용되는 데 그친다는 비판을 수용한다고 하더라도, 국제정치가 추구해야 할 ‘옳은 것’으로서 인간의 권리(homme de droit)¹⁾나 인권 논의 역시도 오랫동안 존재해 왔음은 부인할 수 없다.

무엇보다도 정치적인 논의는 언제나 규범적 논의를 포함할 수밖에 없다. 사회과학의 대상이 연구자와 상호작용한다는 점에서 사회과학 이론은 본질적으로 규범적일 수밖에 없기 때문이다. 예컨대 ‘국가들이 권력으로 정의된 이익을 추구한다’는 현실주의적인 명제는 설명문이면서 동시에

1) 전통적인 인권에 관한 역사는 고대 그리스의 스토아학파와 로마 제국, 기독교 전통, 자연법 전통, 미국과 프랑스 혁명 등으로부터 기원하여, 히틀러의 유대인 학살 공포에 대한 대응으로 발전해왔다는 시각을 가지고 있다. 그러나 수정주의적 인권사가인 Samuel Moyn은 이러한 전통적인 인권사에서 보는 인권은 국가의 시민권과 밀접한 관련을 가진 인간의 권리(droit de l'homme)였고 이와 구분하여 인권(human rights)은 초국가적인 운동으로서 이는 1940년대 만들어져 1970년대에 이르러 다른 기존의 이데올로기들이 실패한 후 ‘마지막 유토피아(The Last Utopia)’로서 등장했다고 주장한다. Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, The Belknap Press, (2010).

규범적인 명제다.²⁾ 국가들이 정말로 “권력으로 정의된 이익”³⁾을 추구하는 것이 관찰된다고 하더라도, 이 문장은 국가들이 권력으로 정의된 이익을 추구해야 한다는 의미 또한 내포하고 있는 것이다. 현실주의의 개념들과 명제는 현실을 설명하는 것처럼 보이지만 그러한 현실을 스스로 만들고 있다고 할 수 있기 때문이다.⁴⁾ 고전 현실주의자의 대표적인 인물로 손꼽히는 카아(E.H. Carr)도 정치과학(political science)은 “정치적 현실에 대한 학문인 동시에 정치적 당위에 관한 학문”이며 “과학인 동시에 철학”이라고 주장했다.⁵⁾ 카아의 견해는 옳다. 국제정치과학은 ‘무엇이 존재하는가’ 뿐만 아니라 ‘무엇이 존재해야 하는가’에 관한 철학이다.

이렇듯 국제정치 영역에서 ‘무엇이 옳은가’에 관한 논의가 항상 존재하고 존재할 수밖에 없다고 하다고 한다면, 그 중에서도 국제법은 이 문제를 가장 직접적으로 다루고 있는 영역이라고 할 수 있다. 이에 본 연구는 근본적으로 국제정치에 관한 규범적 논의⁶⁾에 접근하기 위하여, 국제법 사상을 다루고자 한다.

그 중에서도 ‘국제법의 아버지(the father of the law of nations)’

2) Time Dunne, Lene Hansen and Colin Wight, “The End of International Relations Theory?,” *European Journal of International Relations* 19(3) (2013)

3) Hans Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for power and peace*, McGraw Hill (1948) p.5.

4) 이러한 논의는 주로 구성주의(constructivism)에서 이루어진다. 대표적으로 Alexander Wendt의 1992년 ‘Anarchy is what states makes of it: the social construction of power politics’ 논문이 있다.

5) E.H. 카, 김태현 역, 『20년의 위기』, 녹문당 (2000) p.23.

6) 규범이란 “행위자들에게 주어진 정체성에 적합한 행동의 표준”으로 정의될 수 있다. 그런데 규범의 개념과 정의와 관련하여 여러 가지 혼란과 논쟁이 발생할 수 있다. 특히 ‘규범’에도 다양한 종류와 분류가 존재하는 사실이 개념적 혼란을 야기한다. 행위를 규정하고 제약하는 규제적 규범(regulative norm), 새로운 행위자, 이익, 행동의 범주를 만들어내는 구성적 규범(constitutive norm), “당위성”을 가리키는 평가적(evaluative) 혹은 규정적(prescriptive) 규범이 있다. 다른 종류의 “규칙들”과 “규범”을 구분하는 것은 “당위성(oughtness)”이다. Finemore, Martha and Sikkink, Kathryn (1998), “International Norm Dynamics and Political Change,” *International Organization*, Vol. 52, No. 4, p.891. 그런데 그 자체로 “당위성”을 가지고 공유된 도덕적 판단을 가지는 규범은 정당화가 필요하다.

라 불리는 휴고 그로티우스(Hugo Grotius, 1583-1645)에 주목하고자 한다. 그로티우스를 본 논문의 연구 대상으로 설정한 것은 다음의 두 가지 이유 때문이다. 첫째, 국제정치를 규범이 작동하고 있는 상태를 묘사하는 개념인 “무정부사회(The Anarchical Society)”⁷⁾로 규정한 영국학파(English School)가 본인들의 사상적 기반을 그로티우스에서 찾고 있기 때문이다. 이들은 근대 국제정치가 공존이라는 공통 이익을 가지고 주권의 상호존중이라는 공동 규칙 하에 다양한 공통의 제도를 갖추고 있다고 보며, 이를 ‘그로티우스적’ 국제사회라고 부른다. 흔히 국제정치 영역을 ‘무정부상태(anarchy)’로 규정하는 것과 상반된다. 영국학파의 대표적인 학자인 마틴 와이트(Martin Wight)는 국제관계 이론을 홉스식 현실주의(realism), 그로티우스식 합리주의(rationalism), 칸트식 혁명주의(revolutionalism)의 3R로 나누며, 국제 정치의 도덕이 간단하다고 생각한다면 그 사람은 칸트주의자, 국제정치에 도덕이란 것이 없다고 생각한다면 홉스주의자이고, 국제정치의 도덕 문제가 끊임없이 복잡하고 당황스럽다고 생각한다면 그 사람은 “그로티우스주의자”라고까지 표현한다.⁸⁾ 영국학파들의 평가처럼, 국제정치에서의 규범과 도덕에 관하여 그로티우스가 관심을 가지고 있다면, 국제정치의 선형적 당위성에 기반한 규범에 관한 논의의 시작으로 그로티우스를 출발점으로 삼은 것은 타당한 듯하다. 과연 그로티우스 사상의 어떠한 측면이 영국학파들로 하여금 그들의 사상적 기반으로 그로티우스를 제시하게 하였고, 또 어떠한 점이 ‘그로티우스주의자’를 가능하게 하는가?

둘째, 현대 국제법학자들에 의해 오늘날이 “그로티우스적 순간(Grotian moment)”⁹⁾이라 불리기 때문이기도 하다. 그로티우스가 일반적

7) Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Macmillan (1977).

8) Martin Wight, edited by Gabriele Wight and Brian Porter. *Four Seminal Thinkers in International Theory : Machiavelli, Grotius, Kant & Mazzini*, Oxford University Press (2005)

9) “Grotian moment”라는 표현은 Richard Falk의 1981년 “Some Thoughts on the Decline of International Law and Future Prospects”(Hofstra Law Review, Vol. 9, Issue 2) 논문에서 처음 사용되었고, 이후 여러 학자들이 사용하

으로 “근대 국제법의 아버지”라 불린다는 점을 고려할 때, 그로티우스가 상당히 기여했을 근대 국제법으로부터의 급격한 변화가 이루어지고 있는 오늘날이 “그로티우스적 순간”이라 불리는 것은 일견 역설적이다. 왜 하필 그로티우스인가. 이 표현을 사용하고 있는 국제법학자들이 제시하는 이유는 비교적 간단하다. 그로티우스가 중세 말과 근대 초 사이에 “아주 미묘하게(so delicately)”¹⁰⁾ 위치해 있는 사람으로서 새로운 현실을 반영하기 위해 새로운 국제법 개념을 고안하여 패러다임의 변화를 이끌었기 때문에, 또 다시 패러다임의 변화가 요구되는 오늘날의 현실에 그로티우스의 이름을 붙이게 되었다는 것이다.

그러나 이러한 설명은 충분하지 않다. 첫째, 그로티우스가 속했던 역사적 맥락만으로는 왜 하필 그로티우스인지 설명하기 어렵다. 중세에서 근대로의 전환기에 국제법을 논의하고, 근대 국제법의 발달에 영향을 끼친 그 시대의 학자들, 사상가들은 그로티우스 외에도 존재하기 때문이다. 둘째, 그로티우스의 국제법을 패러다임의 전환을 가져온 ‘새로운 국제법’으로만 규정할 수도 없다. 그로티우스의 저작 안에는 후대의 법학자들에 의해 ‘근대적’인 것으로 규정되어 온 ‘새로운’ 요소들도 분명 찾을 수 있지만, 그와 마찬가지로 고대 그리스, 로마, 스킴라 학파, 인문주의(humanism) 등의 지적 전통들의 내용들도 풍부하게 사용되고 있기 때문이다. 롤로프센(C.G. Roelofsen)의 비판처럼, “그로티우스적 순간”을 사용하는 국제법학자들도 ‘그로티우스’를 “편리한 약칭(a convenient

고 있다. Samuel K. Murumba, “Grappling with a Grotian Moment: Sovereignty and the Quest for a Normative World Order,” *Brooklyn Journal of International Law*, Vol. 19, Issue 3 (1993); Michael Scharf, “Seizing the Grotian Moment: Accelerated Formation of Customary International Law in Times of Fundamental Change,” *Cornell International Law Journal* Vol. 43 (2010); Milenia Sterio, “A Grotian Moment: Changes in the Legal Theory of Statehood,” *Denver Journal of International Law and Policy*, Vol.39 (2011); Antony Anghie, “International Law in a Time of Change: Should International Law Lead or Follow,” *American University International Law Review*, Vol. 26, Issue 5 (2011).

10) Stephen C. Neff, “Introduction,” in *Hugo Grotius On the Law of War and Peace*, Cambridge University Press (2012), p.xxi.

short-hand)"¹¹⁾으로 사용하고 있는 듯하다.

본 연구는 “그로티우스적 순간”이 과연 적절한 표현인지, 만약 적절하다면 그로티우스 사상의 어떤 내용이 “그로티우스적 순간”이라는 표현을 가능하게 하는지 문제를 제기하는 것으로부터 시작할 것이다. 만약 오늘날을 “그로티우스적 순간”이라 부르는 것이 적절하다면, 기존 국제법학자들이 제시한 것보다 설득력 있는 이유를 제시해야 할 것이다. 오늘날이 “그로티우스적 순간”이라면, 그 이유는 그로티우스의 사상 안에서 현재 국제 정치, 국제법이 직면한 여러 문제에 유의미한 시사점을 찾을 수 있기 때문일 것이다.

이러한 문제의식을 토대로, 본 연구는 그로티우스의 법체계를 규명하고자 한다. 그런데 그로티우스의 국제법사상에 관한 기존 연구들은 그로티우스를 국제법의 연원(sources of law)에 관한 논쟁에 위치시키는 연구들이 주를 이루어왔다고 할 수 있다. 그로티우스를 국제법의 연원과 관련하여, 그를 실증법주의자(positivist)¹²⁾나 자연법주의자(naturalist)¹³⁾로 해

11) C.G. Roelofsen, “Grotius and the “Grotian Heritage” in International Law and International Relations: The Quarcentenary and its Aftermath (circa. 1980-90),” *Grotiana*, Vol.11 (1990), p.8.

12) 그로티우스를 ‘실증법주의자’로 해석하는 연구들은 그로티우스가 자연법을 다루었다는 것 자체를 부정하지는 않지만, 자연법과 국제법은 명확히 구분되는 것이며, 자연법과 구분되는 국제법은 오로지 의지, 동의에 의해 만들어진다고 해석한다. 대표적인 연구로 Hendrik van Eikema Hommes, “Grotius on Natural and International Law,” *Netherlands International Law Review*, Vol.30, Issue 1 (1983), Fernando R. Tesón, “International Obligation and the Theory of Hypothetical Consent,” *Yale Journal of International Law*, 15 (1990)가 있다. 그로티우스를 실증법주의자로 해석하는 또 다른 경향은 그로티우스가 자연법을 다루는 것은 기존 중세 질서에 대한 “향수(nostalgic affection)”이고, 그로티우스의 진정한 기여는 그가 근대 실증법적 국제법의 가능성을 열었다고 주장하는 것이다. Edward Keene, “The reception of Hugo Grotius in international relations theory,” *Grotiana*, 20/21 (1999/2000) 참조.

13) 그로티우스를 자연법주의자로 해석하는 입장은 Samuel Pufendorf부터 시작되었다. Pufendorf는 *Eris Scandica* (1686)에서 그로티우스를 “새로운 자연법 과학의 창시자(founder of a new science of natural law)”로 해석하였다. Stefanie Ertz, “Hugo Grotius’s Hermeneutics of Natural and Divine Law,” *Grotiana*, Vol.37 (2016) p.62. Cornelis van Vollenhoven은 바텔(Eméric de Vattel)과 대조하며, 바텔의 실증주의적 국제법 사상은 맹렬하게 비판하면서, 그로티우스를 대

석하는 연구들이 있다. 영국학파들과 국제법학자들이 중심이 된 그로티우스적 전통(Grotian tradition)¹⁴⁾에서는 그로티우스를 두 입장의 절충(via media)에 위치한 것으로 해석하기도 한다. 마지막으로 그로티우스가 국제법의 연원과 관련하여 일관되고 통합된(integrated) 견해를 유지하지 않았다는 비판적 시각도 있다.¹⁵⁾

그런데 이러한 기존 해석들이 그로티우스 사상을 정확하게 이해하는데 기여하지 못한다는 비판이 제기된다. 롤로프센은 국제법과 국제관계에서 그로티우스가 다뤄지는 방식이나 내용이 그로티우스 사상에 대한 정확한 이해에 기반한 것이 아니며, ‘그로티우스’는 교과서에서 다른 교과서로 옮겨졌을 뿐인 “편리한 약칭”¹⁶⁾으로 사용되고 있다고 비판한다.

에드워드 킨(Edward Keene)은 그로티우스의 국제법 이론이 다뤄지

표적인 자연법 학자로 규정하였다. 이외에 주요 연구로는 Knud Haakonssen, “Hugo Grotius and the History of Political Thought,” *Political Theory* 13/2 (1985); Benjamin Straumann, *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*, Cambridge University Press (2015)이 있다.

14) 그로티우스적 전통(Grotian tradition)에는 Hersch Lauterpacht 등의 국제법학자의 연구와 Martin Wight와 Hedley Bull 등의 국제정치학자의 연구가 대표적이라고 할 수 있다. Lauterpacht는 현실주의와 실증주의의 문제점을 지적하면서, 국제법이 국가와 개인들의 사회를 이루는 “행동 규칙의 집합”이며 국제사회의 주요한 구성요소라 주장하였다. 그리고 그로티우스를 순수한 실증주의자와 순수한 자연법주의자, 현실주의자와 극단적인 이상주의의 중도에 위치한 사람으로 평가하며, 그로티우스 사상 안에서 자연법의 중요성, 자연법의 기초가 되는 인간의 사회성, 개인의 권리와 자유, 평화주의라는 네 가지 요소를 핵심 요소로 제시하였다. Hersch Lauterpacht, “The Grotian Tradition in International Law,” *British Year of International Law*, Vol.23 (1946). Hedley Bull은 그로티우스를 자연법과 실증법의 절충적 위치와 흡스적 현실주의와 칸트적 세계시민주의의 중도에 위치한 인물로 해석했다. Hedley Bull, “The Grotian Conception of International Society,” in Herbert Butterfield and Martin Wight, *Diplomatic Investigations*, Allen&Unwin (1966). Hedley Bull, “The Importance of Grotius in the Study of International Relations,” in Hedley Bull Benedict Kingsbury, and Adam Roberts, *Hugo Grotius and International Relations* (1990)

15) Fernando R. Tesón, “Hugo Grotius on War and the State,” *Online Library of Liberty Fund* (2014) [<http://oll.libertyfund.org/pages/lm-grotius> 최종검색일 : 2017년 12월 15일]

16) C.G. Roelofsen, 1990, p.8.

는 방식이 “러시아 인형” 같다고 비판한다. “애매하고, 심지어는 완전히 잘못된 해석들”이 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법(*De Jure Belli au Pacis*)>을 둘러싸고 있다는 것이다.¹⁷⁾ 킨은 그로티우스에 관한 두 가지 전통적인 해석들이 모호(dubious)하다고 비판한다.¹⁸⁾ 그가 보기에, 그로티우스를 국제법에 관한 실증법 대 자연법 논쟁에 위치시키는 것과 그로티우스를 홉스적 혹은 마키아벨리적 현실주의와 칸트적 세계시민주의 사이에 위치시키는 해석 두 가지 모두 후대의 학자들이 자신들의 주장을 뒷받침하기 위해서 만들어졌다는 것이다.

자연법과 실증법의 구분은 서구 법사상에서 오랫동안 존재해 온 구분이었지만 … 국제법에 관한 근대 교과서에서 그 구분은 새로운 연대기적 방식으로 이해되기 시작했다. 자연법은 중세 학문이 국제법과 관련하여 주목했던 것으로, 세계의 모든 인민(peoples)들의 행위를 규율하고 또 규율해야 하는, 단일하고 보편적이며 영원하고 신으로부터 명령받은(divinely-ordained) 법규가 있다는 믿음에 의해 만들어졌다고 주장된다. … [근대에 이르러] 그것[자연법]은 실증법으로 대체되었고, 실증법은 국가들의 사회가 이루는 의사주의적 분위기에 더 적합한, 국제 의무의 원천에 관한 동의 기반의 이론을 제공해왔다.¹⁹⁾

그 중에서도 자연법과 실증법의 구분은 근대에 이르러 왜곡이 발생하였고, 그로티우스에 대한 이해마저 모호하게 만들어버렸다고 한다. 이론적으로 자연법과 실증법의 구분은 고전적인 법사상에서 이해된 것과는 달리 근대의 법사상에서는 자연법은 중세의 사상으로, 실증법은 근대의 것으로 규정되는 등 새로이 연대기적인 특성이 부여되면서 이해의 왜곡이 발생하였다. 그리고 이러한 이해는 프랑스 혁명과 나폴레옹 전쟁, 이러한 혁명적 움직임에 대한 반혁명적 움직임(counter-revolution) 등 당시 유럽

17) Keene, 1999/2000, p.157.

18) Keene, 1999/2000, p.157.

19) Keene, 1999/2000, p.140.

의 정치적인 상황과 맞물려 공고화되어 갔다. 특히 국가 중심(state-centric) 및 조약 기반의 국제 의무, 비개입(non-intervention)을 골자로 하는 베스트팔렌 조약과 그로티우스를 연결시키려는 시도는 그러한 잘못된 이해의 대표적인 산물이라고 킨은 주장한다.²⁰⁾

이러한 비판에 근거하여 본 연구는 기존의 자연법 대 실증법의 구분만으로는 그로티우스의 국제법 사상을 이해하는 데 불충분하다는 입장에서, 그로티우스에게 국제법이란 무엇인지, 자연법과 실증법 사이의 절충이 어떠한 의미인지 살펴보기 위해서, 본 연구는 *lex caritatis*²¹⁾에 주목할 것이다.

2. 논문의 의의

그런데 *lex caritatis*를 주목한 기존 연구들은 그다지 많지 않다. 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법>이 1625년 처음 출판된 이후로 상당히 오랫동안이나 *lex caritatis*가 중요하게 여겨지지 않은 것이다. 그로티우스의 *lex caritatis*를 연구하기 위해서는 먼저 다음의 두 가지 비판적인 질문에 답을 할 수 있어야 할 것이다. 첫째, 그동안 왜 *lex caritatis*는 간과되어 왔는가. 둘째, 그로티우스의 사상 안에서 *lex caritatis*는 단지 지역적인 부분에 불과한 것은 아닌가. 이 질문들에 대한 훨씬 더 구체적이고 본격적

20) Edward Keene, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*, Cambridge University Press (2004)

21) 본 논문은 <전쟁과 평화의 법>의 라틴어 원문에서 그로티우스가 *caritas, lex caritatis, caritatis regulae* 라는 표현으로 지칭한 법 개념을 다룬다. 영어로는 charity, law of charity, rules of charity(1738년 Jean Barbeyrac의 번역본에 기초한 2006년 Liberty Fund 판), love, law of love, rules of love(2012년 Cambridge University Press판)으로 번역된다. 그러나 여기에서 라틴어 *lex caritatis*를 영어 charity의 번역어인 '자선법'으로 기계적으로 번역하는 것은 그로티우스의 *lex caritatis* 개념과 직관적으로 연결되지 않는다는 점과 영어 love의 번역어인 '사랑법'으로 번역하는 것은 상당히 어색하다는 점에서 본 논문은 번역어 없이 *lex caritatis*라는 라틴어 표현을 직접 사용하고자 한다.

인 답은 본 논문 전체에 걸쳐서 제시되겠지만, 우선 여기에서는 그로티우스에 관한 기존 연구들에 근거하여 짧게 답을 해보고자 한다.

그동안 *lex caritatis*가 간과되어 온 이유에 대해서는 다음의 세 가지 답을 할 수 있다. 첫 번째 대답은 그동안 그로티우스의 사상에 대한 정확한 이해가 결여되어 왔다는 것이다. 앞선 절에서, 비교적 최근의 그로티우스 연구자들이 그들이 택한 방법론이나 최종적인 해석의 차이와는 무관하게 기존의 그로티우스 연구들에 대하여 동일한 요지의 비판을 제기하고 있음을 확인할 수 있었다. 롤로프센의 표현에 따르면 “그로티우스”는 근대 국제법을 표상하는 약칭으로 사용되어 온 것에 불과했다. 킨은 과연 타당하다고 할 만한지 의심할 여지가 있는 해석들이 마치 러시아 인형 마트료시카처럼 그로티우스의 1차 원전에 대한 이해를 겹겹이 둘러싸고 있었다고 비판하였다. 토바이어스 샤프너(Tobias Schaffner)는 기존의 해석들이 1차 원전을 꼼꼼하게 읽거나 그의 사상 전체적인 관점에서 그로티우스를 해석하기보다 ‘근대’라는 개념에 맞게 해석을 취사선택해왔다고 비판하였다. 나아가 그러한 시각은 일종의 자기 충족적 예언(*self-fulfilling prophecy*)처럼, 그 해석을 뒷받침할 수 있을 만한 근거들만을 위해 그의 저작을 읽게 한다고 비판하였다.²²⁾ 그는 도덕 최소주의적 견해는 연구자들의 것이지 “그로티우스의 것은 아니”라고 지적한다.

두 번째 대답은 그동안 그로티우스에 ‘근대성’을 부여해왔기 때문이라는 것이다. 근대 이후로 *caritas*는 이성과 감정의 이분법에 따라 비이성적인 것, 종교와 세속의 이분법에 따라 종교적인 것으로 간주되었고, 이성과 세속성이 근대성을 뒷받침하는 것으로 여겨져 왔다. 무엇보다도 특히 국제관계와 관련된 영역에서는 감정(*emotion*)적 요소가 항상 “명백하고 어디에나 존재함(*obvious and omnipresent*)”에도 불구하고 중요하게 다뤄지지 않아왔다.²³⁾ 엠마 허치슨(Emma Hutchison) & 롤랜드 블레이커

22) Tobias Schaffner, "The Eudaemonist Ethics of Hugo Grotius (1583-1645): Pre-Modern Moral Philosophy for the Twenty-First Century?," *Jurisprudence*, Vol.22 (2015) p.503.

23) Roland Bleiker and Emma Hutchison, "Fear no more: emotions and world politics," *Review of International Studies*, Vol.34, Special Issue S1 (2008),

(Roland Bleiker)는 감정과 이성의 이분법이 감정이 비이성적인 것으로 규정하면서 그동안 간과해 왔다고 분석한다.²⁴⁾ 비슷한 맥락에서, 마사 너스바움(Martha Nussbaum)은 사랑(love)이라는 감정이 정치 영역에서 하는 역할을 주목하기도 했다.²⁵⁾

이와 같은 ‘근대성’을 배경으로, 그로티우스가 “근대 국제법의 아버지”로 불리기 위해서는 그로티우스 사상 안에서 이성적이고 세속적인 것 외에 다른 것들은 기존 질서에 대한 향수로 간주되어야 했고, 의도적이든 아니든 무시될 필요가 있었던 것이다. 후술하겠지만, 그로티우스를 근대 도덕 이론가(modern moral theorist)로 규정한 리처드 턱(Richard Tuck)이 caritas의 존재를 인식했음에도 불구하고 그다지 중요한 것으로 취급하지 않은 것이 결코 우연은 아닐 것이다.

세 번째 대답은 그로티우스 국제법사상에 관한 기존 연구의 지평 안에서 구체적으로 제시될 수 있다. 그로티우스 사상에 대한 해석 중 하나인 ‘최소주의적 견해(minimalist view)’가 20세기 후반부터 그로티우스 연구의 중심적인 흐름 중 하나를 이루어 왔고²⁶⁾ 이에 “최소한의 도덕”을 넘어

p.115.

24) 최근에 이르러서야 감정이 사회영역과 세계정치에서 본질적인 역할을 한다는 인식 하에 감정이 “전통적, 비전통적 정치 현상에 새로운 통찰력”을 줄 수 있을 것이라 기대되며 연구되기 시작했다. 국제정치의 “감정적 전회(emotional turn)”가 진행되고 있다. Emma Hutchison and Roland Bleiker, “Theorizing emotions in world politics,” *International Theory*, Vol.6, Issue 3 (2014)

25) Nussbaum은 ‘감정’이 파시스트 사회나 공격적 사회에서만 명백하게 드러나는 것이 아니라, 올바른 사회(decent societies), 즉 정치적 자유주의(political liberalism) 사회에서도 드러나는 현상이며, 정치 영역에서 상당히 중요한 역할을 한다는 것을 지적한다. 흔히 감정은 부정적인 것으로만 인식되지만, “정의와 동등한 기회를 열망하는 자유주의 사회”에서 감정은 사회 재분배, 배제되고 주변화된 집단 포용, 환경보호, 해외원조, 국방 등의 희생과 노력을 필요로 하는 가치 있는 일들을 가능하게 한다고 본다. 또한 긍정적인 공적 감정(public emotion)을 함양하는 것은 사회를 형성하고 유지하려는 노력에 큰 피해를 줄 수 있는, 인간을 목적이 아니라 수단으로만 보는 인간의 심리 등을 억제하는 기능을 한다고 주장한다. Martha Nussbaum, *Political Emotions : Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press (2013)

26) “턱의 철저한 해석(thorough treatment)은 그로티우스에 관한 후속 연구들 여젠 다를 제시해왔다.” Jeremy Seth Geddert, “Beyond Strict Justice: Hugo

서는 것들은 그다지 중요하지 않은 것으로 간주되어 온 것이다. ‘최소주의적 견해’란, 그로티우스가 당시 회의주의(scepticism)의 문제제기를 수용하여, 회의주의자들도 그 타당성을 받아들일 수 있을 만큼, 논쟁의 여지가 없는 최소한의 도덕 체계를 보여주고자 했다는 해석을 가리키며, 턱과 하콘센(Knud Haakonssen)의 연구가 대표적이다.

턱은 그로티우스의 도덕 체계 안에서 자기이익(self-interest)이 가장 중요하다고 보았다. 이때의 자기이익이란 가장 본질적으로 자기보존(self-preservation)이다. 따라서 턱에 따르면, 그로티우스에게 가장 본질적인 자연법은 자기보존을 위한 자기방어(self-defense)와 생존에 필요한 것들을 사용하는 것이다. 그로티우스에게서 사회성 논의가 발견되긴 하지만, 사회성과 자기보존이 충돌할 경우 후자가 우선적이며, 따라서 그로티우스의 자연법 조항들, “형벌 의무와 더불어, 해를 입히지 않을 의무(inoffensiveness)과 자제의 의무(abstinence)는 최소주의적인 자연적인 도덕적 삶(extremely minimal picture of the natural moral life)을 그리고 있다”고 턱은 해석한다.²⁷⁾

하콘센도 그로티우스에게 사회성(socialitas)는 “그저 주관적으로 인식된 다른 사람의 권리를 존중하는 것”이며, 그렇게 이해된 사회성은 “사회적 삶의 최소한의 질서를 가능”²⁸⁾하게 할 뿐이다. 그의 해석에 따르면, 도덕적으로 올바른 행동 역시 “타인이 가진 유사한 권리를 침해하지 않는 것에 불과”²⁹⁾하다. 이처럼 이들은 그로티우스 논의 안에서 최소한도의 권리와 의무 이외의 다른 요소들도 발견하긴 하지만, 그 요소들이 적극적인 행위를 요구하고 강제하지 않는다고 해석하면서 크게 중요성을 부여하지는 않는다.³⁰⁾

Grotius on Punishment and Natural Right(s)”, *Review of Politics* Vol.76 (2017), p.561.

27) Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, 1999, p.86.

28) Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought," *Political Theory* 13/2 (1985) pp.241-242.

29) Haakonssen, 1985, p.249.

30) 턱은 *The Rights of War and Peace*(1999)에서 다음과 같이 서술한다. “그로티

반면, 최소주의적 견해에 대한 비판도 활발하다. 그로티우스가 도덕을 최소주의적으로 정의했다는 해석은 그로티우스 사상의 일부만을 보고 해석한 것이라는 비판이 제기되고 있다. 정의(justice)와 법과 관련하여 그로티우스는 각각 교정적 정의(corrective justice)와 응보적 정의(attributive justice), 엄격한 의미의 법(law in the strict sense)과 lex caritatis를 모두를 다루고 있음에도 불구하고, 턱을 중심으로 한 연구들은 교정적 정의와 엄격한 의미의 법만을 보고 그로티우스를 해석하고 있다는 것이다. 따라서 그들의 해석이 완전히 틀린 것은 아니지만 그로티우스 사상의 일면만을 본 것이며, 그로티우스를 보다 정확하게 이해하기 위해서는 그동안 크게 주목받지 않았던 응보적 정의와 lex caritatis까지 다루어야 한다는 것이다.

대표적으로 제레미 세스 게더트(Jeremy Seth Geddert) (2015)³¹⁾와 샤프너(2014)³²⁾의 논문이 위와 같은 비판적 문제의식을 가지고, 각각 응보적 정의와 lex caritatis (샤프너의 표현에 따르면 rules of love)의 차원까지 포함하여 그로티우스를 재해석한다. 게더트는 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법>에서 형벌(punishment)은 정당한 전쟁의 원인 중 하나로 중요하게 다루어지고 있음에도 불구하고 1993년 출판된 연구서 *Normative Approach to War*의 한 챕터 외에는 형벌에 관한 구체적인 연구가 거의 없다고 지적한다. 형벌에 관한 그로티우스의 사상은 “권리의 한계에 대한 인식, 실천지 덕목에 대한 고려, 인간의 선을 추구한다는 정치의 고전적 이해 등의 차원을 드러내며,” 그러한 이해는 “그로티우스 정치 철학의 근본적인 요소를 분명하게 보여준다”³³⁾고 주장한다.

샤프너는 그로티우스를 근대 도덕 철학자(modern moral philosopher)로 해석해온 기존 연구들이 “1차 문헌을 꼼꼼하게 읽거나 큰

우스는 ‘caritas’라는 표현을 추가적으로 덧붙이기는 하지만, 사랑은 해를 끼치는 것을 삼가도록 요구할 뿐, 동료들에게 확실한(positive) 도움을 줄 것을 요구하지는 않는다.” Richard Tuck, 1999, p.86.

31) Jeremy Seth Geddert, “Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s),” *The Review of Politics* Vol.76 (2014)

32) Schaffner, 2015.

33) Geddert, 2014, pp.562-563.

그림을 보려고 하지 않고, 자신들의 주장에 가장 잘 맞는 해석을 선택해온 것”³⁴⁾이라고 비판한다. 그리고 꼼꼼하게 읽어보면, 교정적 정의 외에도 다른 도덕적 요구들이 있다는 것을 독자들로 하여금 깨닫게 하고 있음을 발견할 수 있다고 주장한다. 정의 이외의 다른 도덕적 요소들까지 포함되어 있다는 것까지 고려하면, 그로티우스의 사상은 정확하게는 “토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 기독교 전통의 것과 거의 똑같은, 뚜렷하게 기독교적이면서 덕에 기반한 행복주의(virtue-based eudaemonism)”³⁵⁾으로 해석되어야 한다고 주장한다.

본 연구는 게더트와 샤프너 등의 비판이 정당하다는 입장과 같이 한다. 그로티우스의 사상에서 최소한의 정의만큼이나 다른 도덕적 행동들(acts of virtues)이 중요한 부분을 차지하고 있으며, *lex caritatis*으로 대표된다고 주장하고자 한다.

그로티우스는 모든 전쟁은 부정의하다는 평화주의적 견해와 정의는 전쟁을 판단할 수 있는 기준이 아니라는 회의주의적 견해를 반박하기 위해 <전쟁과 평화의 법>을 저술했기 때문에 그로티우스 사상 안에서 정의(justice) 개념이 가장 많은 주목받아왔다고 한다. 또한 그로티우스에 종교와 구분되는 세속성을 부여하려는 독자들이 그로티우스의 사상 안에서 정의에 속하지 않는 규범들은 종교적인 것으로 규정하고 배제해왔다고 본다.

그러나 앤드류 블롬(Andrew Blom)은 그로티우스의 국제법사상을 정의의 측면에서만 해석하는 것은 “잘못(mistake)”³⁶⁾이라고 주장한다. <전쟁과 평화의 법>의 주된 저술 목적이 정의에 관한 문제를 다루기 위한 것이었긴 하지만, 그로티우스는 꽤 자주, 그리고 길게 정의에서 벗어나, 자연적 정의의 영역을 넘어선 다양한 도덕적 관점에서 주제들을 검토하는 방법론을 취하고 있다. “정의 외의 주제로 벗어나는 것이 규칙적이어서 저작의 지속적인 주제 중 하나가 되었다고도 할 수 있다”³⁶⁾고 본다. 따라서 정의 말고 다른 도덕적 관점을 간과하는 것은 그로티우스를 해석하는 것은 도덕 문제에 대한 그로티우스 본인의 이해와 사상에 견주어 보았을 때

34) Schaffner, 2015, p.479.

35) A.Blom, 2009, p.2.

36) A.Blom, 2009, p.96.

잘못된 것이라고 주장한다. 그로티우스 본인에 대한 불충분한 해석일 뿐만 아니라, 우리가 그로티우스를 읽음으로써 얻을 수 있는 의의나 교훈을 “빈곤하게 만드는 것(impooverishing)”이기도 하다.³⁷⁾

그로티우스의 사상 안에서 *lex caritatis*가 차지하는 위상에 관한 두 번째 질문은 사실상 첫 번째 질문을 함축하고 있다. 그동안 *lex caritatis*가 주목받지 못한 이유는 그로티우스 사상 안에서 그다지 중요하지 않은 것이기 때문이라는 것을 내포하는 질문이기 때문이다. 따라서 사실상 첫 번째 질문에 대한 답은 곧 두 번째 이 질문에 대한 답이 되기도 하다.

앤드류 블롬이나 샤프너가 인정하듯 <전쟁과 평화의 법>은 주로 정의에 관한 것을 다루고 있다. 다시 말해, *lex caritatis*는 엄격한 의미의 법이나 정의, 자연법에 비해서는 비교적 파편적으로 나타나고 있다고 할 수 있을 것이다. *lex caritatis*를 주목하여 해석하는 것에는 그로티우스 사상을 왜곡할 위험이 있을 수도 있다. 그러나 만약 엄격한 의미의 법과 정의만이 관심사였다면 그로티우스는 왜 굳이 다른 도덕적인 요소들도 다루고 있는가? 이 질문에 대한 답을 제시해야 비로소 그로티우스의 핵심 사상을 온전하고 정확하게 이해했다고 할 수 있을 것이다. 바로 이 질문을 다룬다는 점에서 그로티우스의 *lex caritatis*에 대한 연구는 유의미하다.

흥미로운 것은 전반적인 해석의 틀이 같더라도 *lex caritatis*의 역할을 상이하게 규정했다는 것이다. 특히 턱과 그의 후속 연구들의 해석 차이는 주목할 만하다. 턱은 *caritas*라는 도덕적인 규범이 다뤄지고 있음을 인지하고는 있었지만, *caritas*가 “확실한 도움”을 주도록 명령하는 강한 규범은 아니라고 해석하며 *caritas*에 중요성을 부여하지 않는다. 그러나 슈니윈드는 전반적으로 턱의 해석을 따르면서도 *caritas*를 자연적 정의와 대조를 이루는 수준으로 중요성을 끌어 올렸다. *lex caritatis*에 대한 비교적 자세한 해석을 시도한 앤드류 블롬의 경우도 그로티우스의 자연법에 대한 턱과 슈니윈드(J.B.Schneewind)의 것과 유사하지만, 그는 *lex caritatis*를 다루는 것이 그로티우스를 제대로 해석하는 것이라고 주장한다. 그로티우스의 도덕 이론을 최소주의적으로 해석하려는 연구들이 “자기

37) A.Blom, 2009. pp.2-3.

총족적 예언”과 같다는 샤프너의 비판은 바로 이 지점에서 유효한 듯하다.

3. 논문의 구성

본 논문은 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법>³⁸⁾을 중심으로 그로티우스의 국제법사상을 분석한다. 주로 텍스트 독해를 기반으로 해서 그로티우스 저작 내에서 일관성 있는 국제법 사상을 도출해내고자 한다.

본 논문은 세 부분으로 구성되어 있다. II장에서는 *lex caritatis*에 관한 기존 연구를 구체적으로 검토함으로써, 기존 해석들의 공통점과 차이점을 비교하고, 논점들을 도출해내는 것이다. 그리고 도출해낸 내용들을 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법> 텍스트에 기반하여 타당성 여부를 검토하고, 본 연구만의 시각으로 *lex caritatis*의 의미와 기능을 규정할 것이다. III장에서는 II장에서 도출했던 쟁점들에 관해 고찰할 것이며, 텍스트에 기반하여 각 쟁점에 대한 나름의 해석을 제시하고자 한다. IV장에서는 앞선 II장과 III장에서 규정한 *lex caritatis*과 국제법의 관계를 다룰 것이다. 마지막 결론인 V장에서는 앞서 논의한 내용을 정리하고, *lex caritatis*의 국제법적 함의가 무엇인지 고찰해볼 것이다.

38) 주로 사용하는 <전쟁과 평화의 법> 텍스트는 1738년 Jean Barbeyrac의 번역본을 바탕으로 Richard Tuck이 편집한 Liberty Fund의 2006년판 영어 번역본이다. Stephen Neff의 Cambridge University Press 번역본을 참고하였다.

II. lex caritatis 해석

1. lex caritatis에 관한 기존 연구 검토

lex caritatis에 관한 첫 번째 연구³⁹⁾는 그로티우스의 전쟁과 평화의 법에서 caritas 개념이 중요한 역할을 하고 있다는 것을 지적한 제임스 터너 존슨(James Turner Johnson)의 1983년 논문이다.⁴⁰⁾ 존슨의 이후 lex caritatis를 다룬 적 있는 연구들에는 다나카 타다시(Tanaka Tadashi)(1993)⁴¹⁾, 슈니윈드(1990, 1996, 1998)⁴²⁾, 토마스 팡글& 피터 아렌도르프(Thomas L. Pangle&Peter Ahrens Dorf)(1999)⁴³⁾의 연구들이 있

39) 본 논문에서 lex caritatis의 첫 번째 연구라고 소개하는 James Turner Johnson의 논문이 발표된 1983년과 같은 해에 Cornelis van Vollenhoven은 Leyden University에서 한 강연에서 그로티우스의 사상을 네 가지 명제로 이루어진 “그로티우스 정리(Grotius’ theorem)”로 정리하면서, 국가에 이타주의와 “자선의 의무”가 있다는 점을 언급한 바 있다. P.H. Koojimans, “How to Handle the Grotian Heritage : Grotius and Van Vollenhoven,” *The Second Memorial Lecture of the Cornelis van Vollenhoven Foundation*, delivered on 29 March 1983 at Leyden University (1983). 그러나 이 절에서 다루는 다른 연구들과 달리 lex caritatis에 대한 체계적인 해석을 시도하지 않았다는 점에서 기존 연구로 넣지 않았다.

40) James Turner Johnson, “Grotius’ Use of History and Charity in the Modern Transformation of the Just War Ideas,” *Grotiana*, Vol.4 (1983), p.32.

41) Tanaka Tadashi, “Grotius’s Concept of Law,” in Onuma Yasuaki eds. *A Normative Approach to War: Peace, War, and Justice in Hugo Grotius*, Oxford University Press (1993), pp.48-49.

42) Jerome B. Schneewind, “The Misfortunes of Virtue,” *Ethics*, Vol.101, No.1 (1990); Jerome B. Schneewind, “Philosophical Ideas of Charity: Some Historical Reflections,” in *Giving: Western Ideas of Philanthropy*, Indiana University Press (1996), pp.57-59; Jerome B. Schneewind, *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press (1998)

43) Thomas L. Pangle & Peter J. Ahrens Dorf, *Justice among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*, University Press of Kansas (1996), pp.169-170; pp.173-174.

다. 이들은 각자 그로티우스의 *lex caritatis*의 연원과 의미에 관한 해석을 제시하기는 하지만, 그 근거들을 명확하게 제시하지 않는다는 한계가 있다. 본격적으로 *lex caritatis*를 다룬 연구로는 앤드류 블롬의 2009년 박사학위 논문⁴⁴⁾이 있다. 마지막으로 앞선 기존 연구들과는 달리 그로티우스와 *lex caritatis*를 전근대적인(pre-modern) 것으로 해석하는 샤프너의 논문(2015)⁴⁵⁾이 있다. 이 절에서는 여섯 명의 연구자의 해석들을 중심으로, *lex caritatis*의 의미와 기능, 의의, 연원의 측면을 검토하고자 한다.

1) 의미와 기능

(1) 일반적인 의미의 도덕

먼저 *caritas*는 이웃에 대한 사랑으로 해석된다. 슈니윈드는 *lex caritatis*가 엄격한 의미의 정의(strict justice, expletive justice)와 뚜렷하게 대조되는 것⁴⁶⁾으로서, 엄격한 의무는 부여하지 않지만, 관대함(generosity)나 동정(compassion)과 같이 일상적인 생활에서 다른 사람들에게 도움이 될 수 있는 덕목들을 포함한다고 본다. 그로티우스의 *caritas*는 일상적인 삶에서 “남을 돕는 것(to benefit others)”⁴⁷⁾ 정도의 인간적인 감정 혹은 동기에 불과하다. 다만 “자연법 이론 내로 덕-중심적 세계관이 강조하던 도덕적 삶의 많은 특징들을 가져온다”⁴⁸⁾는 점에서 의의가 있다.

샤프너는 *caritas*를 다른 사람에게 도움이 되는 것(to do good to others)으로 해석한다. 그에 따르면, *lex caritatis*는 권리의 행사를 좌우

44) Andrew Blom, *Justice with Humanity: Hugo Grotius and the Ethics of International Conflict*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Chicago (2009)

45) Schaffner, 2015.

46) Schneewind, 1996, pp.57-59.

47) Schneewind, 1990, p.49.

48) Schneewind, 1990, p.50.

(guide)하고 제한한다. 대표적인 예로, 그로티우스는 부자인 채권자가 심각한 궁핍에 놓인 채무자에게 급부를 요구하는 것은 법적으로 정당하고 법적으로는 허용될 수 있다 할지라도, 도덕적으로는 용인되지 않는다고 서술한다. 비단 채권과 관련된 사안만이 아니라 모든 사례에 이와 같은 구분이 적용된다. 이를 고려하면, 그로티우스가 교정적 정의를 넘어선 “좋은 삶을 자세하게 규정(thick conception of the good life)”⁴⁹⁾하고 있다고 해석할 수 있다고 본다.

(2) 전쟁에서의 자제

앞선 해석들이 *lex caritatis*가 일반적인 의미의 도덕을 가리키는 것으로 그 의미를 규정했다면, 보다 구체적으로 정전론의 차원에서 *lex caritatis*의 의미를 규정한 연구도 있다. 전쟁 수행과정(*jus in bello*)과 전쟁 개시(*jus ad bellum*)와 관련하여 자제(*restraint*)를 의미한다.

전쟁수행 과정에서 *caritas*는 과도하게 잔인하지 않은 행동을 하지 않도록 자제하는 것을 의미한다. 존슨은 *lex caritatis*가 전쟁을 규제하는 것이라 해석한다. “전쟁에서의 규제”가 구체적으로 어떤 것인지 명시되지 않는다. 전쟁 개시를 자제하는 것인지, 교전 중의 절제를 가리키는 것인지 불확실하다. 다만, 존슨은 그로티우스가 “전투에서의 적당함 혹은 절제(“modesty“ or “moderation“ in fighting)”⁵⁰⁾라는 표현을 선호했다고 언급한다. 교전 중의 규범(*jus in bello*)을 다루고 있는 <전쟁과 평화의 법> 3권이 “절제”와 관련된 여러 장으로 구성되어 있다는 점에서, 존슨의 “전쟁에서의 규제”는 전쟁 수행에서의 절제를 의미한다고 추측할 수 있다.

전쟁 개시 전, 전쟁이라는 수단을 선택하지 않도록 자제하는 것을 의미하기도 한다. 이러한 해석은 다나카와 앤드류 블룸에게서 발견된다. 먼저, 다나카는 *lex caritatis*가 전쟁이라는 수단 사용을 자제하게 한다

49) Schaffner, 2015, p.506.

50) Johnson, 1983, p.32.

(refraining from resort to war)는 것과 *lex caritatis*만이 충고(urge)하는 것을 인간법(human law)이 명령하거나, 신법이 인간에게 의무를 지울 수 있다는 두 맥락에서 사용된다고 서술한다. 그러나 다나카는 언급되는 두 맥락을 지적하고 넘어갈 뿐, 구체적으로 논의를 발전시키지는 않는다.

앤드류 블롬은 조금 더 적극적으로 논의를 시도한다. 그에 따르면, *caritas*는 엄격한 권리의 행사를 포기하는 것을 의미한다. *caritas*는 불완전한 권리이기 때문에 남에게 이익을 주어야 한다는 확실한 의무를 지우지는 못하지만, 엄격한 정의가 부여한 권리를 행사하지 않도록, 아니면 적어도 최대한도까지는 행사하지 않도록 자제하게 한다는 것이다. 이러한 의미의 *caritas*에는 일상생활을 넘어서 국제정치의 영역에서 국제적인 전쟁을 하지 않는 것(refraining from an international war)까지도 포함될 수 있다.⁵¹⁾ *lex caritatis*에 따른 자제는 남에게 피해를 주지 말아야 한다는 엄격한 의미의 법에 따른 의무와는 구분된다. 엄격한 정의에 의해 권리를 행사할 수 있는 자격을 부여받았기 때문에, 그 권리를 행사하는 것 자체는 가해가 아니기 때문이다.

2) 의의

(1) 불완전한 의무

*lex caritatis*가 완벽한 권리(perfect right)과 구분되는 불완전한 권리(imperfect right)으로서 강제성이 없는 불완전한 의무를 규정하는 것으로 해석된다. 특히 슈니윈드는 *lex caritatis*가 “사회의 진짜 의미를 표상하지 않는다”⁵²⁾고 본다. ‘사회의 진짜 의미를 표상하지 않는다’는 것은 *caritas*가 엄격한 의무를 수반하지 않는 불완전한 권리이자, 적절한 의미의 법은 아니기 때문이다(not a law properly called).⁵³⁾ 슈니윈드의 해

51) A. Blom, 2009, p.135.

52) Schneewind, 1996, p.59.

53) Schneewind, 1998, p.80.

석에 따르면, 정의와 caritas는 각각 완전한 권리(perfect right)와 불완전한 권리(imperfect right)에 대응된다. 완전한 권리인 정의는 강제할 수 있는 의무(enforceable obligation)와 사회 책임을 발생시키기 때문에, 사회가 그 본래의 기능을 할 수 있게 한다. 반면, 불완전한 권리로부터 규정된 의무는 강제될 수도 없고, 그 의무의 정도나 대상도 명시하지도 못한다. 따라서 슈니윈드에 따르면 그로티우스의 caritas는 일상적인 삶에서 “남을 돕는 것(to benefit others)”⁵⁴⁾ 정도의 인간적인 감정 혹은 동기에 불과하다. 다만, “불완전한 의무라는 개념은 덕-중심적 세계관이 강조하던 도덕적 삶의 많은 특징들을 자연법 이론 내로 가져온다”⁵⁵⁾는 점에서 의의가 있다.

앤드류 블롬은 슈니윈드에 비해 caritas의 적용 영역을 국제정치 영역으로 확장하고 그 의미를 구체적으로 규정하기는 했지만, 여전히 완벽한 권리와 구분된다고 해석한다. caritas는 불완전한 권리가기 때문에 남에게 이익을 주어야 한다는 확실한 의무를 지우지는 못하지만, 엄격한 정의가 부여한 권리를 행사하지 않도록, 아니면 적어도 최대한도까지는 행사하지 않도록 자제하게 한다. 이러한 의미의 caritas에는 일상생활을 넘어서 국제정치의 영역에서 국제적인 전쟁을 하지 않는 것(refraining from an international war)까지도 포함될 수 있다.⁵⁶⁾ 그러나 lex caritatis에 따른 자제는 남에게 피해를 주지 말아야 한다는 엄격한 의미의 법에 따른 의무와는 구분된다. 엄격한 정의에 의해 권리를 행사할 수 있는 자격을 부여받았기 때문에, 그 권리를 행사하는 것 자체는 가해가 아니기 때문이다.

(2) 더 높은 차원의 덕

caritas는 엄격한 법적 권리와 대조되는 것이 아니라, 그것을 포함하면서 더 넓고 높은 차원을 포괄하는 개념으로 해석되기도 한다.

다나카는 lex caritatis가 “더 높은 차원의 덕(a virtue of a

54) Schneewind, 1990, p.49.

55) Schneewind, 1990, p.50.

56) A. Blom, 2009, p.135.

higher order)”⁵⁷⁾이라 명시한다. 그리고 *lex caritatis*는 자연적 형평성, 내적 정의, 인간성 등 다양한 용어들과 사실상 같은 의미로 사용되고 있다고 본다.⁵⁸⁾ 따라서 *lex caritatis*는 엄격한 의미의 법과 일부 중복되지만 그보다 훨씬 더 넓고, 더 높은 차원의 덕을 가리키는 것으로 해석된다. “인간성에 대한 호소(appeal to humanity)”로서 “모든 인간은 더 높은 차원의 덕을 실현해야만 한다”고 규정한다는 법이라는 것이다.

샤프너는 *lex caritatis*가 고대 및 중세 사상의 핵심 주제인 도덕적 선(honestum)에 해당하는 덕목이라고 해석한다. 그에 따르면, 그로티우스에게 윤리가 법과 *lex caritatis*로 구성되어 있고, 이는 그로티우스가 키케로(Cicero), 아퀴나스 등의 전근대적인 철학적 전통을 따르고 있다는 것을 의미한다. 그리고 법적으로 허용되는 것과 도덕적으로 옳은 것을 구분하고, 도덕적인 것은 “오직 간접적으로만” 법과 관련되어 있으며, 인간이 만든 법(human law)은 오로지 외적인 행동(external action)을 통한 법의 준수를 요구한다고 보고 있다는 점에서, 전근대적, 특히 아퀴나스적 전통을 따르고 있다고 볼 수 있다고 한다.

3) 연원

*lex caritatis*의 연원과 관련하여, 모든 연구들이 기독교 교리와의 연관성을 부인하지 않지만, 그 연원이 자연이어야 한다는 입장과 기독교 교리여야 한다는 입장으로 구분된다.

(1) 자연

57) Tanaka Tadashi, 1993, pp.48-49.

58) “인간성의 규율(rules of humanity, *regulae humanitas*)”; “자연적 형평성(natural equity, *equitas naturalis*)”; “내적 정의(internal justice, *interna justitia*)”; “실천지의 명령(rules dictated by prudence, *regulae prudentia*)”; “기독교인들의 의무(the duty of Christians, *officium Christiani hominis*)”; “덕(virtue, *virtus*)”; “인간성(humanity, *humanitas*)” 등이 *lex caritatis*와 같은 의미로 사용되고 있다고 한다. Tanaka Tadashi, 1993, pp.48-49.

lex caritatis의 연원이 자연이어야 한다는 입장은 해당 법의 보편적 적용을 가능하게 하기 위해서, 논리적으로 lex caritatis의 연원은 자연일 수밖에 없다고 해석한다. lex caritatis가 자연에 기반해 있어야 모든 사람들은 정의의 법과 lex caritatis 모두를 준수해야 한다는 결론을 도출할 수 있기 때문이다. 이들은 그로티우스가 lex caritatis와 신약 성서를 연결 짓고 있다는 점은 인정하고 법의 내용이 성서에서 드러난 신의 명령이 일치하는 경우가 있다는 것을 부인하지 않는다. 그러나 첫째, 만약 기독교 교리에 근원을 둔 것이라면 caritas는 신이 부여하고 기독교인들의 삶을 통해 드러나는 은총을 내포하는 개념이어야 하는데, 그로티우스는 그런 의미의 caritas를 다루고 있지 않는다는 점, 둘째, 기독교인들에게만 적용되어야 하는 법은 아니라는 점에 근거하여, 보다 근본적으로는 자연에 그 연원을 갖는다고 해석된다.

특히 존슨은 공통된 종교를 가지고 있고 그 종교 교리에 근거하여 전쟁에 제한을 둘 수 있었던 중세 정전론과는 달리, 그로티우스는 그 제한의 연원을 종교가 아닌 다른 것으로부터 찾을 수밖에 없었다고, 그로티우스가 종교 대신 찾은 것은 역사 속에서 발견할 수 있었던 자연이었다고 해석한다.⁵⁹⁾

(2) 기독교 교리

반면, 팡글은 lex caritatis의 기반을 자연에 두는 것은 일관성 없는 서술이라고 본다. 그에 따르면, 그로티우스는 자연법에 따르면 무엇보다도 개인 자신의 자기보존이 가장 우선적인 고려사항이라는 점이라고 서술하다가, “몇 페이지 후에 그로티우스는 (계시된 기독교적 lex caritatis 뿐만 아니라) 자연적 “lex caritatis”가 있다고 주장함으로써, 본인의 주장을 뒤집는 듯하다”는 것이다. 팡글이 보기에 그로티우스는 왜 개인이 사회를 위해서 희생해야 하는가라는 문제는 회피하고 있고, 자연적인 lex caritatis는 그 문제를 해결하기보다는 본인의 주장을 일관성 있게 견지하지 못하

59) Johnson, 1983, pp.32-34.

는 것이다.

이 점에서 아마도 팡글은 *lex caritatis*가 기독교적 계시법에 포함되는 것으로 보아야 문제없이 해석할 수 있다고 보는 듯하다. 결과적으로 이러한 해석은 *lex caritatis*의 의의를 침해하게 된다. 자연에 근거를 두고 있지 않으므로, 자연법이 허용한 자기보존의 권리와 *lex caritatis*의 책임이 충돌하는 경우, 그 권리 행사를 포기해야 한다고 주장하기 위해서는 추가적인 “합리적인 원칙”이 필요하다. 그런데 팡글의 해석에 따르면, 그로티우스는 그러한 근거를 제시하지 못했다. 나아가 권리 행사의 포기라는 *lex caritatis*를 일관성 있게 추구하다보면, 그로티우스는 본인이 반박하고자 했던 극단적 평화주의로 귀결될 수밖에 없다. 그래서 팡글은 그로티우스가 기독교적 *lex caritatis*의 논리를 가져가는 것에 어려움을 느끼고, 결국에는 더 이상 언급하지 않았다고 본다.

그로티우스는 자연법, 혹은 본인이 앞서 법의 유일한 관심사라고 주장한 교정적 정의(the rectifying justice)를 … 훨씬 더 온전한 무언가보다 하위에 두고 있다는 것을 인정한다. 자연법에 의해 정당화되거나 요구되는 전쟁은 다른 더 높은 덕목들 혹은 더 완전한 의미의 정의를 위해 포기되어야 한다. 그러나 그가 여기에서 강조하는 덕목들은 도움을 받지 않은 이성(unassisted reason)으로는 알 수 없다. “성스러운 복음의 법”, 적을 사랑하고 따라서 우리의 권리, 특히 형벌권의 집행을 포기하도록 요구하는 계시법(revealed law)의 덕목들이다. 그러나 이는 우리를 기독교적 평화주의(Christian pacifism)의 경계까지 끌고 가게 된다. 앞서 그로티우스는 기독교적 평화주의와 달리 *lex caritatis*은 우리의 권리를 폭력으로써 방어하거나 심각한 범죄를 형벌할 수 있는 주권자의 계약적 권리를 수행하는 것을 금지하지 않는다고 주장했다. 무엇이 그로티우스로 하여금 [자신의 주장을] 철회하게 만들었는가? 엄격한 자연법의 권리와 의무를 포기하는 것을 어떤 합리적인 원칙이 정당화하는가? 허용 가능한 전쟁을 규정하는 마지막 기준을 정할 때, 결국 그는 기독교적

lex caritatis에 관해 언급하는 것을 그만 둔다. 그는 더 이상 더 온전한 정의에 대해서는 언급하지 않는다.⁶⁰⁾

샤프너는 직접적으로 연원을 다루지는 않지만, 그로티우스의 사상을 근대 사상이 아니라 전근대적, 특히 토마스 아퀴나스의 영향을 크게 받은 기독교적 행복주의 사상으로 해석해야 한다고 주장하고 있기 때문에, lex caritatis의 연원을 기독교 교리로 규정한다고 해석할 수 있다.

이상의 내용으로부터 다음의 세 가지를 도출해낼 수 있다. 첫째, 나보다 다수의 타인들을 우선적으로 고려하는 것(prefer others)은 문제적인 부분이라고 할 수 있겠다. 그로티우스가 자기보존의 권리를 자연법의 첫 번째 의무로 규정하고 있다는 점에서, 자기보존과 사회성, 나아가 사회 전체를 위한 개인의 희생을 일관성 있고 양립 가능하게 설명하는 것이 그로티우스에게 상당히 어려운 작업이었음이 드러난다. 둘째, lex caritatis와 정의, 법과의 관계도 연구의 관점마다 다르다는 것이다. 팡글은 내적 정의(internal justice)라는 표현이 신기하다(curious)⁶¹⁾고 평가하는데, 이는 정의와 법, lex caritatis사이의 관계 규정의 어려움을 시사한다. <전쟁과 평화의 법>에서 정의, 법이 엄격하거나 넓은 의미로 다양하게 규정되고 있어 lex caritatis와 이 개념들과의 관계를 규정하는 데 있어 해석에 차이가 발생한 듯하다. 셋째, 상대적으로 lex caritatis와 인간법(human law)과의 관계가 기존 연구에서는 덜 규정되었다는 것이다. 이 세 번째 문제는 본 논문의 관심사 중 하나이기도 하다.

처음 두 개의 문제는 III장에서, 인간법과의 관계는 IV장에서 검토하여 lex caritatis를 종합적으로 규정할 것이다. 위의 사안을 다루기 전에, 우선 다음에서는 <전쟁과 평화의 법> 텍스트와 앞 장에서 다룬 기존 연구를 토대로 lex caritatis를 규정하고자 하고자 한다.

60) Pangle&Ahrens Dorf, 1999, p.173.

61) Pangle&Ahrens Dorf, 1999, p.176.

2. *lex caritatis*의 의미와 기능

이 절에서는 1) *lex caritatis*의 구체적인 의미, 2) 고려대상이 인간 전체인지, 3) 자연적인지 4) 기독교 교리에 근거한 것인지, 5) 나 자신보다 타인을 우선하는지, 6) 권리의 행사를 포기하게 하는지, 7) 권리를 행사할 경우 그 정도를 완화하는지 여부를 중심으로 규정할 것이다.

1) 의미 : 타인에 대한 고려와 관심

그로티우스는 *lex caritatis*의 의미나 내용을 구체적으로 명시하지는 않는다.⁶²⁾ 그 의미나 내용은 해당 표현이 사용된 단락들과 문맥을 살펴봄으로써 파악할 수 있다.

*lex caritatis*의 가장 직관적인 의미는 ‘이웃에 대한 사랑’이다. 그로티우스가 “이웃에 대한 사랑,”⁶³⁾ “적에 대한 사랑”⁶⁴⁾ 등의 표현을 사용하는 것으로 미루어보아 그로티우스 자신도 이웃과 적까지도 사랑한다는 의미로 *caritas*라는 표현을 사용했다고 보는 것에는 무리가 없을 듯하다.

‘이웃과 적도 사랑한다’는 것은 구체적으로는 함께 살아가는 타인과 그들의 이익을 고려하는 것을 통해서 실현된다. 앞서 기존 연구들이 지적하였듯 타인에게 도움이 되는 것을 의미한다. 즉, *lex caritatis*의 내용을 명확하게 규정하자면, 타인들에 대한 고려고, 그들을 우리 자신과 동등한 수준으로 고려하는 것을 의미한다.

이에 *lex caritatis*의 가장 기본적인 명령은 타인에 대한 관심을 가지는 것이다. 그로티우스는 1권 5장에서 명시적으로 함께 살아가는 존재에 대한 관심을 가질 필요성에 대해서 언급한다. 인간은 다양한 유대관계를 맺고 살아가며, 가장 넓게 그리고 본질적으로 공통된 인간성만으로도

62) Tanaka Tadashi, 1993, p.48.

63) Grotius, III.i.§iv.2; I.iii.§iii.

64) Grotius, II.xxiv.§II.3.

인류 전체는 유대관계를 맺고 있는 것과 다름없다. 따라서 가까운 친척이든, 이웃이든, 동료 시민이든, 인류 전체든, 타인들에 관한 것에는 관심을 가져야 한다고 서술한다.

가능하기만 하다면 우리가 다른 사람에게 도움이 되는 것 (beneficial)은 적법할 뿐만 아니라 권고할 만한 것이기도 하다. 한 사람만큼 다른 사람에게 도움이 되는 것은 없기 때문이다. 몇 가지 독특한 유대관계가 있다. 일가친척은 서로를 돕기 위해 모였던 것이다. 이웃과 동료 시민들은 서로의 도움을 필요로 한다. ... 다른 의무는 없다고 하더라도 우리는 공통된 인간성(common humanity)으로 맺어져 있다는 것만으로도 충분하다. 우리는 타인들에 관련된 것에 관심을 가져야 한다.(For every Man ought to interest himself in what regards other Men.)”⁶⁵⁾

요컨대, lex caritatis의 가장 중요한 명령은 사회에서 함께 살아가는 타인들이 있음을 인식하고 그들을 고려하는 것이라 규정할 수 있다. 이와 같은 타인의 존재와 그의 이익에 대한 고려인 lex caritatis는 다음의 세 가지 기능을 수행한다.

2) 세 가지 기능

(1) 권리의 포기: 정당방위와 소유물의 회복의 경우

첫 번째 기능은 정당한 권리 행사를 포기하게 하는 것이다. 그로티우스는 행사할 수 있는 정당한 권리의 조건들을 최소한도로 규정하면서도, lex caritatis는 그렇게 어렵게 부여받은 권리를 행사하지 않도록 포기하도록 한다고 이야기하고 있다.

65) Grotius, I.v.¶ii.1.

대표적으로 2권의 24장에서는 2권 내내 “정당한 전쟁의 원인”을 다루어왔던 것과 반대로, 전쟁을 허용하는 정당한 원인들이 있더라도 성급하게 전쟁을 개시하지 말아야 한다고 “경고(Warning)”한다. 그로티우스는 24장의 논의를 다음과 같이 시작한다.

정의(Justice)와 구분되는 다른 덕목들(other Virtues)이 전쟁과 관련하여 명령하거나 지시하는 것을 설명하는 것은 전쟁법(Right of War)만을 다루기로 한 우리의 당면 문제와 이질적일 수 있다. 그러나 정당한 명분이 주어졌다고 해서 즉시 전쟁을 선포할 의무가 있다거나, 언제든지 전쟁을 선포해야 함을 보장하는 것이라고 오해하지 않도록 미연에 방지해야 할 것이다. 반면, 우리의 권리를 엄격하게 추구하는 것보다 그것을 약화시키는 것은 훨씬 더 큰 선(Goodness)이고, 권고할 만한 경우가 더 많다. 타인의 생명을 구하기 위해서 우리의 목숨을 걸거나 그의 영적인 구원이 우리에게 있는 한 그를 사면(promote)해도 된다는 것을 이미 확인한 바 있다.⁶⁶⁾

샤프너는 24장이라는 위치는 “조심스럽게 선택된 것(carefully chosen)”⁶⁷⁾이라 해석한다. 엄격한 의미의 법에 근거한 서술을 마친 후에 경고하는 것은 도덕이 엄격한 의미의 법에 한정되었다는 잘못된 인상을 바로잡고, 교정적 정의 외의 다른 덕목들이 요구된다는 것을 독자들로 하여금 깨닫게 하기 때문이다.

그로티우스는 24장에서 권리가 있더라도 성급하게 행사하지 말아야 한다고 명시적으로 경고한다. 그리고 그러한 권리 행사의 포기는 때로는 의무적이기까지 하다고 주장한다. 무엇이 정당한 권리를 주장하지 않게 하는가? 바로 타인에 대한 고려, 곧 *lex caritatis*의 명령이다.

우리가 모든 인간, 심지어 우리의 적에게도 가져야 하는

66) Grotius, II.xxiv,§i,1. p.1133.

67) Schaffner, 2015, p.505.

caritas를 이유로 우리의 권리를 주장하지 않는 것(to forbear claiming our Right)은 권고할만한 것일 뿐만 아니라 의무인 상황들도 있다. 이때 caritas는 caritas 그 자체이거나 혹은 복음의 규칙이 우리에게 요구하는 것이든 상관없다.⁶⁸⁾

우리가 우리의 적으로부터 받은 것이든, 우리의 적에게 주어야 하는 것이든, 어쨌든 caritas는 우리로 하여금 전쟁을 자제하도록(abstaining from War) 권한다.⁶⁹⁾

이와 같이 권리 행사를 포기하도록 하는 것은 24장에서 처음 언급된 것은 아니다. 2권의 1장에서 정당한 전쟁의 원인을 다루면서도, 정당한 권리지만 포기하는 것이 요구되는 경우가 언급된다. 2권의 주된 내용은 정당한 전쟁의 세 가지 원인, 즉 정당방위(defence), 소유물의 회복(recovery of what's our own), 형벌(punishment), 각각의 내용에 대한 검토다. 그 중에서도 2장 1장에서는 정당방위에 관해 검토한다. 세 가지 원인 중 가장 이견이 없을 정당방위의 경우에도, 그로티우스는 lex caritatis가 자기 자신을 방어할 권리를 포기하도록 권고한다는 것을 굳이 언급한다는 것은 주목할 만하다.

정당방위의 경우, 자기 자신의 생명이 피할 수 없는 위험에 처하는 방식으로 공격을 받는다면, 그에 대하여 전쟁을 할 수 있을 뿐만 아니라 아주 정당하게 그 공격자를 죽일 수 있다. 자기방어권(Right of Self-Defence)는 자기 자신의 보존에 대한 고려(Care of our own Preservation)으로부터 직접적으로 그리고 즉각적으로 발생한다. 자기방어의 권리는 '자연'이 권고하는 것이지 공격자의 부정이나 범죄로부터 발생하는 것은 아니다. 따라서 선의(good intention)를 가지고 있는 군인이거나 다른 사람과 착각하여 나를 공격하는 경우에도 나는 여전히 나를 보호할 권리를 가지고 있다. 즉, 정당방위를 정당화하는 것은 '나는 고통을 받

68) Grotius, II.xxiv.§II.3.

69) Grotius, II.xxiv.§II.3.

을 의무가 없다’는 것만으로도 충분하다.

정당방위를 가능하게 하는 “위협은 반드시 실재해야 하며(present), 특정 시점까지는 억제되어야 한다(contained)”⁷⁰⁾는 조건을 만족해야 한다. 자신을 공격할지도 모른다는 두려움만으로는 자기방어권은 행사될 수 없다. 그러한 위협이 폭력의 사용 외에 다른 어떠한 방식으로든 피할 수 있는 가능성이 있거나, 그 위협을 피할 수 없다는 것이 완전히 확실하지 않은 경우에도 불가하다.⁷¹⁾ 이 점을 고려하면, 그로티우스가 상당히 제한적인 순간의 자기방어만을 정당방위로 규정하고 있다고 해석할 수 있다.

무고한 사람이 나의 굉장히 우연히 자기보존을 위해 “절대적으로 필요한(absolutely necessary)” 방어나 도망을 방해하고 있는 경우, 나를 방해하는 무고한 사람을 죽이는 것이 정당한가. 그로티우스는 “자연만을 고려한다면” 누군가가 무고하더라도 나의 자기보존에 방해가 된다면 정당방위로 죽이는 것이 허용된다고 서술한다. 정당방위를 가능하게 했던 위협의 조건처럼, 여기에서도 그를 죽이지 않고서는 자기보존을 위한 방어나 도망이 불가능하고, 불가능하다는 판단이 확실한 경우에만 정당방위가 허용된다고 추측할 수 있다.

이렇게 제한적으로 허용된 자기방어권의 행사마저도 *lex caritatis*는 허용하지 않는다. 다음의 인용문들을 살펴보자.

우리가 자연만을 고려한다면(if we regard Nature only), 사회를 유지하기 위한 우리의 [사회에의] 참여(engagement)는 우리 자신의 생존보다는 중요하지 않다는 것은 분명하다. 그러나 우리의 이웃을 우리 자신과 동등한 수준으로 고려해야 한다는 *lex caritatis*, 특히 복음주의의 *lex caritatis*는 그것을 허락하지 않는다.⁷²⁾

그러나 앞서 우리가 자주 확인했던 것처럼, 적절한 의미의 법

70) Grotius, II.i.§v.1

71) Grotius, II.i.§v.2

72) Grotius, II.i.§iv.1.

(Right properly so called)에 적합한 모든 것이 항상 적법한 것은 아니다. 왜냐하면 이웃에 대한 사랑은 우리로 하여금 엄격한 권리를 사용하도록 허용하지 않기 때문이다(our Charity to our Neighbour will not suffer us to use this rigorous Right).⁷³⁾

이와 같은 논리는 3권에서도 나타난다. *lex caritatis*는 권리의 행사를 포기하도록 권고하고 명령한다. 위에서 살펴본 것은 자연법이 허용한 권리와 관련된 것이라면, 아래에서 살펴볼 것은 국제법이 허용한 권리에 관한 것이다.

3권 2장에서는 공동체, 국가 혹은 군주가 진 빚을 공동체의 구성원들이나 신민들의 재산으로 갚는 것이 정당한지 여부를 검토한다. 자연법에 따르면, 개인은 다른 개인으로부터 상속을 받은 경우를 제외하고는 타인의 빚을 승계 받지 않는다. 개인들이 공동체에 속한 경우도, 전체의 일부로서만 급부를 이행할 의무가 있을 뿐, 개별적인 개인으로서는 그러한 책임을 이행할 필요는 없다.

그런데 예외적으로, 국가나 군주가 스스로 빚을 졌거나 다른 누군가가 빚을 갚지 못한 경우에 연루된 경우, 국가의 시민들 혹은 신민들은 유형과 무형 재산 모두로써 빚을 갚아야 한다. 이 경우도 극히 제한적인데, 그러한 의무가 부여되지 않은 경우 심각한 부정을 야기할 수 있다는 점에서, “인류에게 유용하고 필수적”이라는 이유로 정당화된다. 이 예외는 국제법이 도입한 것이지만 자연법에 어긋나지는 않는다.

이러한 의무는 강제적으로 구금(Taking of Men Prisoner)이나 강탈(Reprisals among divers Nations)의 방식으로 집행될 수가 있지만, 오로지 외국인과 내국인 사이에서만, 그리고 법적인 방식으로 권리를 청구할 수 없는 다음의 두 경우에서만 가능하다. 범죄자나 채무자에 대하여 법적인 판결이 합리적인 시간 내에 나올 수 없는 경우와 정당한 판결이 내려질 것이라고 확실하게 기대할 수 없는 경우이다. 외국인과 내국인 간의 관계에서는 물론이거니와, 같은 시민법의 지배를 받은 내국인들 사이에서

73) Grotius, III.i.§iv.2.

조차 사법기관의 권위는 정당한 빚(just Debt)을 무효로 만들지 못하기 때문이다. 이는 자연법이 승인(authorize)한 것은 아니지만, 자연에 어긋나지는 않고, 관습에 의해 인정받아 왔다.

이 경우에도 lex caritatis는 그 어떤 재산보다도 인간의 생명이 중요하므로, 무력을 사용하여 구금이나 강탈의 방식으로 청구권을 집행하지 말아야 한다고 권고한다.

[이 과정에서] 신민들이 계획된 것은 아니지만 의도치 않게 죽임을 당하는 경우들도 있다. 즉, 그들이 이 권리의 행사를 방해하려고 할 때 의도치 않게 죽임을 당하기도 한다. 만약 그러한 것이 예견된다면, 우리는 lex caritatis에 의하여 우리 권리의 실행을 포기할 의무가 있다(**we are obliged by the Law of Charity to forbear the Prosecution of our Right**). 바로 그 법에 의해서 우리 기독교인들은 더더욱 우리 자신의 재산(goods)보다 누군가의 생명에 더 큰 가치를 부여해야 하기 때문이다.⁷⁴⁾

이상의 내용으로부터, lex caritatis의 기능 중 하나는 자연법이나 국제법에 정당하게 부여된 권리를 행사하지 않도록 하는 것임을 알 수 있다. 그리고 국제적인 전쟁을 개시하지 않는 것을 넘어서 사실상 법적 권리와 관련하여 분쟁이 발생하는 경우까지 포함하여, 본인의 권리를 포기하도록 하는 것을 의미한다는 것을 알 수 있다.

(2) 엄격함의 완화: 형벌의 경우

앞에서 lex caritatis는 정당한 권리를 포기하게 하도록 권고 혹은 명령한다는 것을 확인하였다. lex caritatis가 포기하게 하는 권리는 자기 자신을 방어할 권리나 자신의 소유물을 지킬 권리였다. 넓은 의미에서 소

74) Grotius, III.ii.§vi.

유물에는 본인의 생명이 포함되고, 양보하지 않는 소유물의 경우도 생명 유지에 필수불가결한 것들을 가리키므로, 두 권리는 본질적으로 같은 의미의 권리라고 할 수 있다. 이와 같이 매우 불가피한 사활적 상황에서 얻은 권리라고 하더라도, 타인의 생명을 해칠 위험이 있는 경우에 *lex caritatis* 는 권리 행사를 포기하도록 권고하거나 명령한다.

하지만 권리 행사가 불가피한 경우가 있다. 무력 사용을 허용하는 세 번째 정당한 근거인 형벌이다. 형벌권의 경우, 앞의 두 권리와 본질적으로 구분되는 된다. 정당방위나 소유물의 회복은 법 위반으로부터 발생했거나 발생할 피해를 복구(repair)하거나 방지하는 것 가리킨다. 해당 법 위반과 관련된 당사자들 간의 문제였던 것이다. 그러나 형벌은 사회적인 목적까지도 포함한다. 따라서 다른 권리들과 달리, 형벌의 필요성은 소멸되지 않는 경우가 있다. 특히, 간악한 사건(pernicious Example)의 경우 형벌은 불가피하다.

그로티우스는 형벌의 조건들을 상당히 까다롭게 규정하고, 형벌의 집행 자체도 의무적인 것은 아니라고 규정한다. 형벌이란 “우리가 행한 악 때문에 겪는 악(Evil that we suffer for the Evil that we do)”⁷⁵⁾을 의미하지만, 보다 적절하게는 형벌은 “반드시 범죄나 잘못(Demerit)의 결과여야만 한다.”⁷⁶⁾

잘못된 행동 그 자체는 형벌의 의무를 발생시키지 않는다. 형벌은 반드시 더 큰 선을 목적으로 해야 한다. 그로티우스는 형벌을 응보(revenge)로 보는 관점을 철저히 부정한다. “우리의 이성은 그를 고통 받게 함으로써 어떤 선도 얻을 수 없다면 다른 사람을 고통 받게 해서는 안 된다고 이야기한다. 우리의 적이 겪는 고통 그 자체에는 선한 건은 아무 것도 없다.”⁷⁷⁾ 형벌 그 자체로는 그 고통을 정당화할 수 없고, 형벌을 함으로써 얻을 수 있는 이익을 고려해야만 형벌은 정당화 가능하다.⁷⁸⁾ 그

75) Grotius, II,xx,§i.

76) Grotius, II,xx,§i.

77) Grotius, II,xx,§v. p.960.

78) 형벌로써 세 가지 차원의 이익을 얻을 수 있다. 첫째, 법 위반자 본인의 교정(correction), 둘째, 미래의 유사한 범죄 감소, 셋째, 공중 혹은 비차별적으로 모든

렇다고 하더라도 범죄자를 반드시 형벌해야 하는 것은 아니다. 형벌 집행을 유예했다고 해서, 반드시 해야 할 일을 하지 않은 것은 아니다. 형벌은 단지 허용되는 것뿐이기 때문이다.

형벌의 경우, 그 이유와 목적이 고려되어야 한다. 기본적으로 그 누구도 자기 잘못 이상으로 형벌을 받아서는 안 되지만, 형벌의 이유인 잘못(Demerit)의 위법성과 목적인 형벌로부터 얻을 수 있는 이익(Advantage)을 고려하여, 적당한 형벌의 정도가 규정된다. 그리고 여기에서 양형에 영향을 끼치는 것은 *lex caritatis*이다.

범죄와 형벌 사이의 적당한 비례성이 허락한 엄격함을 완화하도록 하는 것(to mitigate the Severity)은 범죄자에 대한 *caritas*이다.⁷⁹⁾

이처럼 *lex caritatis*는 형벌이 거의 최소한도로 집행되도록 만든다. 앤드류 블롬도 범죄자에 대한 사랑은 제한된 영역 내에서 처벌을 최소한의 정도로 집행하게 하다는 점에서, “*caritas*는 관대함(clemency)에 근거”가 되며, “비속적 정의가 처벌권을 발생시켰다면, 응보적 정의는 그 권리의 행사를 관장한다”고 해석한다.⁸⁰⁾ 래리 메이(Larry May)도 그로티우스는 심각한 수준의 처벌은 허용하지 않았고, 적, 특히 전쟁포로를 어떻게 다룰 것인지와 관련하여 인도주의적 본능(humanitarian instincts)은 전쟁포로 역시 같은 인간이라는 점을 고려하여 포로를 죽이는 것을 금하며, 그 포로가 저지른 범죄에 한에서만 처벌할 수 있게 한다고 해석했다.⁸¹⁾ 여기에서 인도주의적 본능이 바로 *lex caritatis*인 것이다.

인간들의 선(Good of the Publick, or all Persons indiscriminately)이다. Grotius, II.xx.¶i.

79) Grotius, II.xx.¶xxxiv.

80) Andrew Blom, “Owing Punishment,” *Grotiana*, Vol.36 (2015), p.20.

81) Larry May, “Humanity, Prisoners of War, and Torture,” in Steven P. Lee ed. *Intervention, Terrorism, and Torture*. Springer (2007)

(3) 도와줄 의무

지금까지 살펴본 *lex caritatis*의 기능은 부정적(negative)이라고 할 수 있다. 정당하게 부여받은 권리를 포기하거나, 최소한도로 축소하여 권리를 행사하도록 권고하거나 명령하는 것이었기 때문에, 어떠한 행동을 하지 못하게 규제한다고 볼 수 있다.

그러나 *lex caritatis*는 어떠한 행동을 하도록 허용하거나 권고·명령하기도 한다. 그로티우스는 1권 5장에서 정당한 전쟁 수행 주체가 누구인지를 검토하면서, 본인의 문제에 대한 일차적인 행위자(Principal) 뿐만 아니라 보조적인 행위자(Assistants; auxiliary agents)도 정당한 주체가 된다고 서술한다. 본인의 문제가 아님에도 불구하고 전쟁에 참여하는 것이 가능한 것은 '타인에 대한 고려'인 *lex caritatis* 때문이다. 그리고 앞서 확인하였듯이, 고려의 대상이 되는 타인은 가까운 일가친척이나 동료시민은 물론이거니와 인간이라는 이유만으로 인류 전체까지 포괄한다.

IV장에서 살펴보겠지만, *lex caritatis*는 인도주의적 개입을 허용하기도 한다. 정당방위나 소유물의 회복, 처벌과 관련해서 정당하게 주어진 권리도 포기하거나 축소함으로써 성급하게 무력을 사용하지 않도록 경고해온 반면, 도움을 필요로 하는 경우에는 *lex caritatis* 오히려 행동을 촉구하는 기능을 한다. 따라서 *caritas*가 그저 타인에게 해를 끼치지 않도록 할 뿐, 적극적인 도움까지는 요구하지 않는다는 해석은 *lex caritatis*에 대한 단편적인 해석이라고 할 수 있다.

Ⅲ. lex caritatis 해석의 세 가지 쟁점

앞선 기존 연구를 검토하는 절에서 1) lex caritatis가 불완전한 권리인지, 다시 말하면 과연 법으로 기능할 수 있는지, 2) 기독교인들을 넘어서 인류 전체로 적용을 가능하기 위해서는 반드시 자연에 근거해야 하는지 등에 관해 해석이 갈린다는 것을 확인할 수 있었다. 상이한 해석들 가운데 과연 어떤 해석이 그로티우스에게 더 정당한 해석일지 판단할 필요가 있다. 뿐만 아니라, 서론에서 연구의 의의를 다루며 제기했었던 문제, 즉 과연 lex caritatis가 정말 유의미한가와 관련한 구체적인 답을 제시할 필요도 있다. 이에 이 장에서는 lex caritatis의 해석과 관련하여 세 가지 쟁점을 검토하고자 한다. 세 가지 쟁점은 다음과 같다. 첫째, lex caritatis는 과연 법인가, 강제 집행이 가능한가, 과연 어떠한 의미의 규범인가. 둘째, lex caritatis은 자연적인가. 셋째, lex caritatis와 기독교 교리인가다.

1. 법과 강제성의 여부

1) 법(Right)의 세 가지 의미와 세 번째 의미

그로티우스는 1권 1장에서 Right의 세 가지 의미를 정의한다. 첫 번째 의미는 “정당한 것(that which is just)”이다. 이 때 ‘정당한 것’이란 긍정적이기보다는 부정적인 방식으로 “부정의 없이 행해질 수 있는 것(that which may be done without injustice)”⁸²⁾으로 정의된다. 두 번째 의미는 “인간의 도덕 능력(a moral quality)”으로, 인간으로 하여금 어떤 것을 정당하게(justly) 소유하거나 행동하는 것을 가능하게 한다. 도덕 능력이 완벽할 때 능력(faculty)이라 불리고, 불완전할 때 소질(aptitude)

82) Grotius, I.i.§iii.

이라고 불린다.⁸³⁾

이러한 두 가지 정의는 그로티우스에 대한 최소주의적 해석과 일치한다. 정의(justice)는 첫 번째 의미에 따라 부정의를 행하지 않는 것을 의미하며, 두 번째 의미에 근거하여 보다 구체적으로는 개인에게 속한, 즉 주관적인(subjective) 것으로 이해되는 타인의 권리를 침해하지 않는 것이 된다.

그러나 그로티우스는 right의 세 번째 의미도 이야기한다. 다음의 인용문을 살펴보자.

단어 Right에는 세 번째의 의미가 있다. 넓은 의미의 법과 동일한 의미다. 넓은 의미의 법이란, 도덕적인 행동규칙으로, 우리에게 옳고 권고할만한 것을 하도록 의무를 부여한다(a rule of moral actions, obliging us to that which is good and commendable).⁸⁴⁾

이 정의에 따르면, 법의 첫 번째 핵심은 ‘의무를 지우는 것(oblige)’이다. 법은 반드시 의무를 부여해야 한다. 아무리 그 내용이 옳더라도 의무가 강제되지 않는 조언이나 계율(precept)은 법에 해당하지 않기 때문이다.

또 한 가지 주목해야 할 것은 그로티우스가 법의 두 번째 핵심적 요소로 “옳고 권고할 만한 것”을 강조했다라는 점이다.

그리고 나는 법이 우리에게 ‘정당한 것(just)’ 뿐만 아니라, ‘옳고 권고할 만한 것을 하도록’ 의무를 지운다고 추가하였다. 이러한 의미의 법(right)은 정의의 문제에만 속하지 않고, 다른 선한 행동들(other virtues)도 포함하는 것이다.⁸⁵⁾

83) Grotius, I.i.§iv.

84) Grotius, I.i.§ix.

85) Grotius, I.i.§ix.

그로티우스가 “규칙(rules of love)”이라는 표현 외에도 “lex caritatis”를 모두를 사용하고 있다는 점에서, 위의 구절을 통해 caritas에 따른 행동에는 단지 올바른 행동이기만 한 것이 아니라, 올바르게 하면서 동시에 필수불가결한 의무적인 행동도 해당된다는 것을 알 수 있다.

이러한 법에 관한 정의는 일관되게 유지된다. 그로티우스는 2권에서도 다음과 같이 서술한다.

Right으로 간주되는 자연법은 우리가 비속적 정의라 부르는 것만 존중하는 것이 아니라 절제(temperance), 불굴의 용기(fortitude), 실천지(prudence)와 같은 다른 도덕적 행동들(acts of other virtues)도 포괄한다. 그래서 특정 상황에서는 그러한 행동들은 올바른(honest) 뿐만 아니라 필수불가결한 의무(indispensible Obligation)이기도 하다. 우리가 방금 말한 것과 관련하여, caritas 또한 우리에게 의무를 지운다(charity also obliges us).”⁸⁶⁾

위의 인용문에서 앞서 살펴본 1권 1장의 세 번째 의미의 Right을 재확인 할 수 있다. 그로티우스가 규정하는 Right은 ‘엄격한 의미’만을 다루는 최소한의 개념이 아니라, 올바르고 권고할만한 것들도 모두 포괄하는 개념인 것이다.

2) 강제집행의 가능 여부

그로티우스는 “필수불가결한 의무”라는 표현을 강제성을 띠는 의무를 가리킬 때 사용한다. 그리고 위의 인용문에서 “caritas도 우리에게 의무를 지운다”고 표현하였다. 그런데 본론 II에서 슈니윈드와 앤드류 블롬은 lex caritatis가 강제로 집행할 수 없다(unenforceable)고 해석한다는 것을 확인한 바 있다. 샤프너도 “일반적으로(normally)”는 강제할 수 없다

86) Grotius, II.i.§ix.1.

고 해석한다. 과연 그로티우스에게 ‘의무’란 무엇인가?

우리는 ‘의무(Obligation)’이라는 단어를 구분해야 할 필요가 있다. 때로는 비속적 정의(expletive justice)에 기반을 두어 엄격한 의미로 사용된다(taken strictly). 등한시 할 때 적절한 의미의 엄격한 법(rigorous Right)보다 넓은 근원을 가지는 데코룸의 규칙을 침해하게 되는 의무(that which cannot be omitted without offending against the Rules of Decorum)라는 의미로 넓게 사용되기도 한다.⁸⁷⁾

위의 인용문을 이해할 때 염두에 두어야 할 것은 구분된 두 가지의 의무는 모두 자연적인 의무라는 것이다. 그로티우스는 유언장을 남기지 않은(intestate) 경우의 법정상속을 검토하는 2권 7장에서, ‘부모가 자기 자녀들을 부양해야 하는가’의 문제와 관련하여, 부모의 자식에 대한 부양 의무는 위의 두 의무 중 후자에 속한다고 한 바 있다. 그리고 부모의 자식에 대한 의무는 자연적이어서, “단순한 자연적 본능에 의해 다른 동물들도 그들의 자식들에게 생명유지에 필수적인 것들을 공급한다”⁸⁸⁾고 서술한다. 즉, 엄격한 의미의 법, 혹은 비속적 정의에 근거하는 의무만이 자연적인 의무는 아니라는 것이다.

그렇다면 두 가지 의무는 구체적으로 어떻게 구분할 수 있는가. 의무 불이행이 위반하는 규범이 무엇인가로 구분할 수 있겠지만, 사실 이는 동어 반복의 오류나 다름없으므로 조금 더 자세한 설명이 필요하다. 적용 가능한 또 하나의 구분은 의무 불이행이 범죄를 구성하는지 여부일 것이다. 이 구분을 적용했을 때, *lex caritatis*가 규정한 의무를 이행하지 않는 것은 법위반을 구성하기도 한다. 다음은 대표적으로 *caritas*의 의무를 위반한 것이 법을 위반한 사례이다.

2권 25장에서 그로티우스는 ‘적으로부터 위험이 분명하여(manifest)

87) Grotius, II.vii.§iv.1.

88) Grotius, II.vii.§iv.2.

국가가 그 적의 충격을 견딜 수 없을 때, 그 위험을 막기 위하여 무고한 신민을 적에게 보내는 것이 정당한가'의 문제를 검토한다. 이 문제에 관하여 정당하지 않다는 바스케스(Vasquez)의 주장을 그로티우스는 다음과 같이 반박한다.

그로티우스가 해석한 바스케스의 주장은 '모든 개인은 자신의 안전과 이익을 위해 시민 사회를 구성'하기 때문에 무고한 신민을 적에게 보내는 것은 부당하다는 것이다. 그로티우스에 따르면, 바스케스의 주장으로부터 알 수 있는 것은 '그를 보호할 수 있는 가능성이 조금이라도 있다면, 그 어떤 신민도 성급하게 저버려서는 안 된다'와 '엄격한 의미의 법(Right strictly so called)'은 개인에게 그러한 의무를 부여하지 않는다' 뿐이다. 그로티우스는 바스케스가 "caritas는 [우리가] 다르게 행동하는 것을 허용한다"는 것을 간과했다고 비판한다.

'다르게 행동하는 것'이 허용된다고 하더라도 '무고한 신민은 그렇게 하도록 강요되어도 되는가(Whether he can be forced to do that)'의 문제를 검토하면서, 개인과 개인 사이에는 가장 엄격한 권리(strictest Right)만이 강제성을 부여하지만, 주권자와 신민 사이의 관계에서는 "그 어떤 덕목이 지시(direct)하는 다른 것들을 하도록 의무를 부여할 수 있다"⁸⁹⁾고 주장한다. 따라서 "검토중인 문제에서, 신민은 caritas가 그에게 요구하는 것을 하도록 강요될 수 있다고 보는 것이 더 타당하다"⁹⁰⁾고 주장한다. "caritas의 의무는, 굉장히 권고할만한 것일 뿐만 아니라, 범위반 없이 불이행 될 수 없다(cannot be dispensed with without a Crime)." ⁹¹⁾

위의 내용으로부터 기존 연구들의 해석과는 달리, 그로티우스는 lex caritatis의 의무가 강제집행이 가능하다고 보았다는 것을 알 수 있다.

기존 연구들의 해석이 아예 근거가 없는 것은 아니다. 기존 연구의 해석에 우호적인, 혹은 충분히 혼동할 만한 텍스트도 있다. 2권 11장에서

89) Grotius, II.xxv,§iii,4.

90) Grotius, II.xxv,§iii,4.

91) Grotius, II.xxv.§iii.3.

는 ‘약속(promise)’으로부터 발생하는 권리와 의무가 다뤄지면서, 불완전한 약속(an imperfect Promise)으로부터 청구권을 수반하지 않는 의무가 발생한다는 것이 언급된다. 그러한 의무는 caritas나 감사(gratitude)의 의무와 유사하다고 한다.

그로티우스의 설명에 따르면, 약속을 했다는 것만으로는 권리나 의무를 발생하지 않는다. 미래의 것과 관련하여 현재의 의도만을 표명하는 약속은 그 어떤 의무나 권리도 발생시키지 않는다. 인간의 마음은 계획을 바꿀 수 있는 자연적인 힘(natural Power)과 권리가 있기 때문이다. 만약 약속이 미래에도 지속될 것이라는 충분한 표시(token)가 있는 경우, 이 약속에도 불완전하다. 약속의 주체에게는 약속의 내용을 이행해야 할 의무가 있지만, 약속의 객체에게는 그에게 청구할 수 있는 권리가 발생하지 않는다. 청구권까지 발생시키는 완전한 약속(a complete Promise)에는 약속 이행의 청구권을 부여하겠다는 의지의 충분한 표명(Declaration of our Will)이 필요하다. 이 경우 양도(Alienation)와 같은 법적 효과를 발생시킨다.

caritas나 감사의 의무에서처럼 많은 경우, 우리는 우리 자신에게 의무를 부여는 동시에 다른 사람에게 우리에게 대한 권리를 주지 않을 수 있다(*we may lay ourselves under an Obligation, and at the same Time give no Right to any other over us*). 우리가 이야기하고 있는 이런 종류의 의무에는 종교적으로 의무를 지키는 것이 있다. 따라서 자연법에 따라 그 어떤 사람도 약속한 사람의 소유물을 요구하거나 압류할 수 없다. 또한 그가 약속한 행위를 하도록 강요될 수도 없다.⁹²⁾

이처럼 개인 대 개인의 관계에서는 *lex caritatis*는 우리에게 의무를 부여하지만 타인에게 우리에게 대한 권리는 발생시키지 않을 수 있다. 부자는 *lex caritatis*에 의해 가난한 자를 구제할 의무가 있지만 그렇게 하도

92) Grotius, II.xi.§iii.

록 강요되지는 못한다.⁹³⁾ 가난한 자에게 부자의 재산에 대한 권리를 발생 시킨다고 보기도 어렵다. 그러므로 *lex caritatis*가 강제 집행이 불가능하다는 것은 개인과 개인 사이의 관계에서는 여전히 유효한 해석이라고 할 수 있다.

그럼에도 종합하여 정리하면, *lex caritatis*는 “옳고 권고할 만한 것”을 하도록 “의무”를 부여할 수 있다는 의미의 법이다. 그리고 *lex caritatis*로부터 발생하는 것은 행위주체에게는 “필수불가결한 의무”이다. 따라서 때때로 의무 불이행은 범죄를 구성하기도 하며, 주권자에 의해 ‘강제 집행’까지도 가능하다.

2. 자연법과 사회성

다음으로 이 절에서는 *lex caritatis*는 자연적인 것으로 규정될 수 있는가를 검토한다. 그로티우스는 자연에서 자기보존과 타인에 대한 고려가 어떻게 양립할 수 있다고 설명하는지 살펴보고자 한다.

1) 자연법의 두 종류

일반적인 법의 개념에 “다른 도덕적 행동들(acts of other virtues)”이 포함되었듯이, 자연법도 법이므로, 자연법에 다른 도덕적 행동들이 포함된다는 것을 유추할 수 있다. 그리고 그로티우스의 자연법에 관한 설명에서도 이를 확인할 수 있다.

먼저 그로티우스의 자연법을 살펴보자. “올바른 이성의 규칙과 명령 (the Rule and Dictate of Right Reason)”⁹⁴⁾인 자연법의 첫 번째 특징은 판단력을 가진 인간에게만 가능하다는 것이다. 자연법은 곧 “우리 인간

93) Grotius, II.xxv,§iii,4.

94) Grotius, I.i,§x.1.

본성에 따른 법(the Laws of our Nature)⁹⁵⁾인 것이다. 인간에게만 자연 법이 가능한 것은 인간이 다른 동물들과 달리 이성을 가진 존재로서, 현재 뿐만 아니라 미래의 쾌락과 고통(pleasant or hurtful) 여부를 판단할 수 있는 능력을 가지고 있기 때문이다. 요컨대, “올바르고 건전한 판단(a right and sound judgment)”을 따라 행동하는 것은 인간의 본성에 완전히 부합하며, 그것이 곧 자연법이다.

만에 하나 정의가 이성이 없는 짐승(brute beasts)에게도 속하는 것이라 본다면, 그것은 적절하지 않은 것이다. [만약 적절하다고 할 수 있다면] 오로지 그들[이성이 없는 짐승들] 안에서 이성의 그림자나 이성을 닮은 무언가가 있기 때문이라는 이유에서밖에는 가능하지 않겠다. 그러나 자연법이 명령한 행동 그 자체가, 자손의 양육과 같은 행동처럼 우리 인간과 다른 동물들에게서 공통적으로 발견되는지 아니면 신을 숭배하는 것과 같이 우리에게서만 발견되는지의 여부는 자연법에 중요하지 않다.⁹⁶⁾

이에 따라, 자연법은 자연에서 발견할 수 있는 원칙들 그 자체가 아니라, 그 원칙들 중에서도 ‘올바른 이성에 합치하는 자연법칙’임을 알 수 있다. 그로티우스는 1권 2장에서 키케로를 인용하여 자연법칙을 두 가지로 구분한다. “자연의 첫 번째 인상(the first impression of nature)”과 그 이후에 오는 것이 있다. 소위 ‘자연법’은 이 중 후자에 해당한다고 할 수 있다.

자연의 첫 번째 인상 혹은 자연적인 욕구(natural desire)나 본능(natural Instinct) 이후에 오는 법칙들은 몸보다 훨씬 더 뛰어난 능력인 이성(reason)과 일치한다. 따라서 우리의 행동의 규칙이 되어야 하며, 전자인 자연의 첫 번째 인상보다 선호되어야 한다. ‘올바른 이성에 합치하는 자연 법칙들’, 즉 이성적이고 합리적인 자연법을 데코룸의 규칙(Rules of

95) Grotius, Prolegomena, IX.

96) Grotius, I.i.§xi.2.

Decorum)이라 한다.

데코룸(Decorum)도 마찬가지로 두 가지로 구분될 수 있다. 하나는 정의 혹은 부정의 중 둘 중 하나로만 구분할 수 있고 중간은 없는 데코룸이다. 또 하나는 검은색과 흰색 사이에 회색들이 존재하듯, 보다 넓은 덕목들을 포괄하는 데코룸이다.

데코룸이라고 불리는 이 마지막 원칙은, 이 원칙이 근거하고 있는 자연에 따르면, 나눌 수 없는 지점에 존재한다. 그래서 데코룸으로부터 아주 조금만 벗어나도 악덕(Vice)이 된다. 그리고 때로는 더 넓은 범위를 포괄하기도 한다. 이 경우, 이것을 따르면 권고할 만한 행동을 한 것이기는 하지만, 따르지 않거나 다르게 행동했다고 해서 범죄를 저지른 것은 아니다.⁹⁷⁾

“엄격한 의미의 법” 혹은 “비속적 정의”, “교정적 정의”는 모두 전자의 데코룸에 해당된다. 그로티우스는 종종 “자연만을 고려한다면(if we regard Nature only)”는 표현을 사용하는데, 이때의 “자연” 역시 전자의 Decorum에 해당되는 것이라고 볼 수 있다.

정리하자면, 그로티우스의 사상에서 자연의 법칙과 자연법은 다음의 표Ⅲ-1과 같이 구성되어 있다고 할 수 있다. 그리고 이로부터 *lex caritatis*가 크게는 데코룸의 규칙에, 보다 구체적으로는 “다른 도덕적인 행동들”에 위치해 있다는 것을 알 수 있다.

자연의 첫 번째 인상 (First Impressions of Nature)	올바른 이성에 의해 규정된 자연법칙	
자연적 본능 자연적 욕구 자연의 첫 번째 운동 (First motions of nature)	데코룸의 규칙(Rules of Decorum)	
	비속적 정의 (Expletive Justice)	다른 도덕적 행동 (Acts of other virtues)

표 Ⅲ-1 두 가지 종류의 자연 법칙과 자연법

97) Grotius, I.ii.§i.2.

2) ‘사회적’ 동물: 자기보존과 사회성(Sociability)

그로티우스에 따르면, 자연법의 제1 의무 중 하나는 자기 보존의 의무이다. “자연의 첫 번째 인상”은 인간뿐만 아니라 다른 동물들에게서도 발견할 수 있는 자연법칙이고, 그 내용은 자기보존이다. 자기 자신의 생존을 추구하며 자신을 위협하는 모든 것을 피하려는 것이다. 이러한 자기보존의 욕구는 올바른 이성에 어긋나지 않기 때문에, 인간의 본성에 일치하는 자연법으로 인정된다.

그[키케로]가 ‘자연의 첫 번째 인상’이라고 부르는 것은 본능으로, 모든 동물들은 본능에 따라 자신의 보존을 추구하고 자신의 상황(conditions)을 사랑하며, 그것을 유지하려고 하는 경향이 있다. 반면, 자신을 파괴하거나 위협하는 모든 것은 피하려고 한다. … 그리고 자연 상태에서 자신을 보존하려고 하는 것, 자연에 따르는 것을 추구하는 것, 자연에 어긋나는 것은 피하는 것은 모든 사람들의 첫 번째 의무다.⁹⁸⁾

하지만 중요한 것은 인간 역시 동물이긴 하지만, 다른 동물과는 달리 더 높은 차원의 동물이라는 것이다. 그로티우스는 인간은 사회적인 동물로서, 사회를 이루려는 욕구를 가진 존재라고 주장한다. 바로 여기에서 그로티우스의 사상 중 가장 유명한 ‘사회성’ 논의가 등장한다.

오직 인간에게만 적절한 많은 행동들이 보여주듯, 다른 모든 종의 동물들보다 뛰어나며, 그 차이는 인간들 서로의 차이보다 크다. 인간에게만 고유한 것 중에는 **사회를 이루고자 하는 욕구 (Desire of Society)**가 있다. 사회를 이루고자 하는 욕구란, 아무 방

98) Grotius, I.ii.§i.1.

식으로가 아니라 평화롭게, 그리고 자신의 최고의 지성에 따라 규율된 공동체 안에서 인간은 자신과 같은 종의 부류와 함께 살고자 하는 특정 경향이다. … 그러므로, 모든 존재가 자연에 따라 자신의 사적 이익을 추구한다는 보편적으로 표명된 견해는 받아들여질 수 없다.⁹⁹⁾

사회를 이루고자 하는 “욕구”라는 표현으로부터 인간의 사회성은 자연적인 것임을 알 수 있다. 뿐만 아니라 일부 다른 동물들에게서도 유사한 경향을 발견할 수 있다. 갓 태어난 신생아들에게도, 굉장히 나이가 어린 아이에게서도 사회를 이루고자 하는 욕구를 발견할 수 있다.

다른 동물들 중에서도 자손들이나 동류의 존재를 자신의 이익보다 우선하여 고려하는 동물들도 있다. 내 생각에, 이것은 외부적인 지적 법칙(extrinsic intelligent principle)로부터 유래하는 것이다. … 신생아들에게도 적용될 수 있다 신생아들에게서도 교육을 받기 이전에도 다른 사람들에게 착한 행동을 하려는 경향(do good to others)이 발견된다. … 동정심(compassion)도 마찬가지로 어린 나이에 발견된다.¹⁰⁰⁾

하지만 앞 절에서 살펴보았듯이, 이성이 없는 동물에게서는 정의를 발견할 수 없고,¹⁰¹⁾ 인간이더라도 올바른 이성을 가진 존재라고 기대하기 어려운 신생아나 어린 아이에게서는 정의를 기대할 수 없으므로, 이들에게서 발견할 수 있는 자연적 욕구만으로는 불충분하다. 자기 보존의 의무가 이 ‘테스트’를 거쳐 자연법으로 인정되었듯이, 사회성 역시 마찬가지로 과정을 거쳐야 한다. 그로티우스는 사회를 이루고자 하는 욕구를 “아무 방식으로가 아니라 평화롭게, 그리고 자신의 최고의 지성에 따라 규율된 공동체 안에서 인간은 자신과 같은 종의 부류와 함께 살고자 하는 특정 경향”

99) Grotius, Prolegomena, VI.

100) Grotius, Prolegomena, VII.

101) Grotius, I.i.§xi.2.

으로 정의한다. 이 정의에 이미 ‘이성의 합치’가 내포되어 있다. 따라서 사실상 사회성은 인간에게 고유한 것이고, 사회를 이루는 것 또한 인간에게만 가능하다.

그로티우스가 서문에서부터 인간의 사회성을 강조하고 있음에도 불구하고, 턱은 그로티우스의 자연법과 관련하여, “다른 사람의 생존을 고려할 의무를 부여받는 것은 오로지 자기 자신의 생존이 확보될 때뿐이다. 자기 자신의 생존에 대한 고려가 타인의 생존에 대한 고려보다 항상 우선한다.”¹⁰²⁾고 해석한다. 그런데 그로티우스는 <전쟁과 평화의 법>에서 턱의 그로티우스 해석과 거의 동일한 주장을 하는 바스케스를 수차례 반박한다. Tuck이 해석한 ‘그로티우스’의 사상은 그로티우스보다는 오히려 바스케스의 사상이라고 보는 것이 더 타당해보이기까지 하다. 다음의 인용문이 대표적이다.

모든 인간이 오로지 자신만의 이익을 위해서 국가 (Commonwealth)의 안녕을 바라므로, 인간은 공공의 이익보다 자기 자신의 선을 더 먼저 추구(해야) 한다는 그[바스케스]의 주장은 매우 약하다. 모든 인간이 자기 자신의 이익을 위해 국가의 안녕을 바란다는 것은 참이지만, 자기 자신만의 이익을 위해서가 아니라 다른 사람들의 이익을 위해서이기도 하다.¹⁰³⁾

앞서 *lex caritatis*의 강제 집행 여부를 확인하기 위해 살펴보았던 2권 25장에서도, 그로티우스는 바스케스 주장의 타당성을 검토한다. 바스케스의 주장은 적국의 위협을 피하기 위해 신민을 적에게 넘기는 것을 정당하지 않으며, 엄격한 의미의 법에 따르면 그 어떤 개인도 자기 자신의 목숨을 위태롭게 할 만한 행동을 할 의무가 없다는 것이었다. 이에 반해 그로티우스는 “*caritas*는 많은 수의 무고한 사람들의 생명을 우리 자신보다 앞에 두도록 의무를 부여한다”¹⁰⁴⁾고 반박한다.

102) Tuck, 1999, p.86.

103) Grotius, II.i.§ix.2.

104) Grotius, II.xxv.¶iii.3.

나아가, *lex caritatis*의 규범을 따르지 않거나 위반하는 경우, 비인간성(*Inhumanity*)라는 비난을 받게 된다. 이는 엄격한 의미의 법 혹은 비속적 정의만으로는 인간을 구성하기에는 불충분하다는 것을 의미한다. 달리 말하면, *lex caritatis*는 사회성을 가진 인간이 인간다운 삶을 살아가기 위해 필수 불가결한 규범이라는 것이다.

*lex caritatis*는 엄격한 의미의 법(*Rules of Right*)보다 훨씬 더 넓은 영역에 영향을 미친다. 부자인 사람이 법의 엄격함(*Rigour of the Law*)에 따라 본인이 빌려줬던 돈을 받아내기 가난한 채무자가 가진 단 한 푼의 전 재산을 빼앗는다면, 그는 심각하게 비인간적(*Inhumanity*)이라는 비난을 면치 못한다.¹⁰⁵⁾

그렇다면 이 *caritas*는 어디로부터 기인하는가. 그로티우스는 “자연적인 경향”이라고 대답한다.

가장 판단력이 뛰어난 철학자들은 우애(*Friendship*)이 오로지 극심한 곤궁(*Indigence*)에 기반하고 있다고 생각하는 사람들의 의견을 거부해왔다. 우리는 자연적인 경향에 의해 우애에 이끌리는 것이라는 것이 명백하기 때문이다. 나 자신 하나의 이익보다 많은 이들의 이익을 선호하는 것은 *caritas*가 때로는 권고하고 때로는 명령하는 것이기도 하다.¹⁰⁶⁾

이처럼 *caritas*는 자연으로부터 도출되는 규범이지만, 이성 외 다른 수단의 도움을 받아서도 발견된다. 바로 기독교 교리다. 다음 절에서 *lex caritatis*가 기독교 교리인지 여부를 검토하고자 한다.

105) Grotius, III.xiii.§iv.1.

106) Grotius, II.i.§ix.3.

3. 기독교 교리

1) 기독교 교리와 구분되는 *lex caritatis*

마르티지스 드 부아(Martthijs de Bois)는 *lex caritatis*를 전적으로 기독교적 가치로 보고, 그로티우스가 “네 적도 사랑하라는 산상수훈의 명령에 특별한 관심을 보였다”¹⁰⁷⁾고도 해석한다. 그러나 이러한 해석이 정확한 것은 아니다. *lex caritatis*는 기독교 교리의 도움을 받아 인간에게 드러나기도 하기는 하지만, 그로티우스의 *lex caritatis*를 전적으로 기독교적 가치와 규범으로 환원할 수 있는 것은 아니다. 그로티우스는 명백하게 *lex caritatis*를 기독교 신법과는 구분된, 독립된 하나의 규범이자 기준으로 보고 있다. 다음의 예를 살펴보자.

caritas 그 자체는 그 경우 가해자(Offender)를 살려주어야 한다고 우리에게 필수불가결한 의무(indispensible Obligation)을 지우지는 않는다. 그러나 복음은 명백하게 이를 금한다. 주 예수가 제자들에게 적을 해치기보다는 다른 뺨도 내어주라고 명령했기 때문이다.¹⁰⁸⁾

위의 인용문은 급박한 위험을 피할 수 없는 경우 나를 공격하는 자를 죽이는 것이 정당한지의 문제와 관련하여, 그로티우스가 *lex caritatis*와 복음을 독립적인 기준으로 제시하고 각각에 따라 그 정당성을 검토하는 부분이다. 그로티우스는 세 가지 기준을 제시하는데, 그 세 가지는 비속적 정의와 *lex caritatis*, 복음이다. *lex caritatis*와 복음이 별개의 기준이라는 것은 검토한 정당성의 여부가 다르다는 것이 증명한다.

인용문에서 알 수 있듯이, 문제의 상황에서 무력을 사용하여 공격자

107) Matthijs de Blois, “Blessed [Are] the Peacemakers... Grotius on the Just War and Christian Pacifism,” *Grotiana*, Vol.32 (2011)

108) Grotius, II.i.x.1

를 살해하는 것은 *lex caritatis*는 정당한 것으로, 기독교 교리는 정당하지 않은 것으로 평가한다. 결과만 놓고 보면 오히려 비속적 정의와 *lex caritatis*가 *lex caritatis*와 기독교 교리보다 더 친화적인 듯하다. 게다가 오히려 그로티우스는 신법이 정당방위에 의한 살인을 허용한다는 당시의 일부 견해가 잘못되었다고 비판한다.

아래의 또 다른 예에서도 그로티우스가 종교와 *caritas*를 별개의 행동 가이드라인으로 다루고 있음을 확인할 수 있다.

이러한 종류의 말하기[일반적이지 않은 표현을 사용하는 것]는 권고할 수 없는 것(*discommendable*)은 물론이거니와 사악(*wicked*)하기까지 하다. 신의 명예(*Honour of GOD*), 이웃에 대한 사랑, 상급자에 대한 경외(*Reverence to our Superiors*) 혹은 자연(*Nature of the Thing in Question*)이 우리에게 솔직하게 진실을 밝히도록 요구하기 때문이다.¹⁰⁹⁾

위의 인용문에서 드러난 네 가지 기준들은 각각 신법, *lex caritatis*, 시민법과 자연법에 해당한다고 볼 수 있다. 자연법과 신법, 시민법이 각각 별개의 법인 것처럼, *lex caritatis*도 다른 법들과 마찬가지로 별개의 법으로서 다뤄지고 있다고 해석할 수 있겠다.

그리고 그로티우스는 *lex caritatis itself*와 기독교적 *lex caritatis*를 구분하여 사용한다.

우리는 *lex caritatis*에 의하여 우리 권리의 수행을 포기할 의무가 있다. 바로 그 법에 의해서 우리 기독교인들은 특히나 우리 자신의 이익보다 누군가의 생명에 더 큰 가치를 부여해야 하기 때문이다.¹¹⁰⁾

109) Grotius, III.i.§x.3.

110) Grotius, III.ii.§vi.

적절한 의미의, 엄격한 정의의 법을 위반하지 않은 것만으로는 충분하지 않다. 우리는 caritas, 특히 기독교적 caritas를 위반하지 않도록 조심해야 한다.¹¹¹⁾

기독교적 lex caritatis에는 항상 “특히(especially)”라는 표현을 덧붙이는데, 전자에 후자가 포함되어 있고, 후자의 경우 전자보다 더 강한 의무를 부여하는 듯하다.

2) 종교의 역할

(1) 신의 두 가지 역할

그로티우스를 “이성의 옹호자,” “세속주의자(secularist)”로 해석하려는 많은 연구들은 그로티우스 사상 안에서 신과 종교의 의미를 다루기를 꺼려하는 경향이 있다. 이러한 경향에 대하여 게리 브라이너 & 리차드 베틀리(Gary Bryner & Richard Vetterli)는 “신학적 본질을 인지하지 않고는 그로티우스의 자연법을 이해하기 어렵다”¹¹²⁾고 비판한다.

그렇다면 그로티우스에게 신과 종교는 어떤 의미인가. 먼저, 그로티우스의 신을 이해하기 위해서 게더트(2017)의 해석은 유용하다. 게더트는 그로티우스에게 신은 두 가지 구분된 역할을 한다고 해석한다. “인식론적으로, 그로티우스는 신의 역할을 지시(indicative role)와 명령(imperative role)으로 구분한다. 신이 부여한 이성을 통해 우리는 자연의 원칙들을 발견할 수 있고 자연의 질서에서 right을 우리에게 가르쳐준다. 신은 그의 특별한 계시를 통해 성서에서 다른 요소들을 명령한다.”¹¹³⁾는 것이다. 게

111) Grotius, III.xviii.§iv.

112) Gary Bryner and Richard Vetterli, “Hugo Grotius and Natural Law: A Reinterpretation,” *Political Science Reviewer*, Vol.22, No.1 (1993) pp.371-372.

113) Jeremy Seth Geddert, *Hugo Grotius and the Modern Theology of*

더트의 구분은 상당히 유효하다. 그로티우스는 자연법을 관장하는 신과 기독교 등의 종교들을 통해 오로지 자신만의 의지로부터 명령을 내리는 신을 구분하고 있는데, 이 신들을 게더트의 표현을 빌려, 각각 지시와 명령 역할을 하는 것으로 분리할 수 있기 때문이다.

‘자연법을 관장하는 신’이란 자연법이 어떤 의미에서는 필연적으로 종교적일 수밖에 없다는 점과 연관되어 있다. 그로티우스는 자연법도 일종의 신법이라는 주장을 다음의 네 가지 근거를 들어 설명한다. 첫째, 인간의 내적인 원칙들, 즉 자연 법칙들이 우리에게 내재하는 것은 신의 기쁨이다. 둘째, 신은 신의 명령을 통해 충분한 이성적인 능력을 가지지 않은 이들에게도 자연법의 원칙들이 더 분명하고 명확하게 드러나게 한다. 셋째, 신은 우리 인간이 충동적인 정념(impetuous Passions)에 휘둘러, 자연의 법칙을 따르지 않는 것을 금지한다. 넷째, 신의 의지가 드러난 역사는 인간에게 사회적인 애착(social affection)을 가르친다.¹¹⁴⁾ 무엇보다도, 어떤 행동이 그 자체로 의무적(obligatory)이거나 불법적(unlawful)이기 위해서도 신의 명령이나 금지가 필수적이다.¹¹⁵⁾

한편, 신은 자연만물을 창조한 전지전능한 존재임에도 불구하고, 자연법을 바꿀 수 없다. 그로티우스는 신조차도 자연적인 명제들을 바꿀 수 없다고 본다. 예컨대, 신조차 2와 2의 합을 4가 아니라고 할 수 없다. 마찬가지로 “본질적으로 악한 것을 악이 아닌 것으로 만들 수 없다(neither can he, that what is intrinsically Evil should not be Evil).”¹¹⁶⁾ 만약 표면적으로 신이 자연에 어긋나는 것을 명령한 것처럼 보인다면, 본질이 변한 것은 아니라, 신이 명령한 바로 그 행동을 둘러싼 상황이 변한 것뿐이다.¹¹⁷⁾ 그로티우스는 만약 신이 누군가를 죽이라고 명령했다면, 신이 ‘살인이 악하다’는 본질을 바꾼 것이 아니라, 그 죽음과 관련된 상황을 변화시킨 것이라 한다.

Freedom: Transcending Natural Right (2017) p.38.

114) Grotius, Prolegomena, xii-xiv.

115) Grotius, I.i.§x.2.

116) Grotius, I.i.§x.5

117) Grotius, I.i.§x.6

이러한 그로티우스의 신학적 특성을 가진 자연법을 “새로운 자연법 이론의 원형(proto-new natural law theory)”이라고도 한다.¹¹⁸⁾ 그로티우스가 도덕적 의무의 규범성은 인간 본성에 있다고 보면서도 여전히 자연법의 궁극적인 근원으로 신에 의지하고 있으며, 이러한 시각은 “새로운 자연법 이론(new natural law)”와 굉장히 유사하다는 것이다.

반면, “자연으로부터 자유롭거나(free) 자연이 무관심(indifferent)한 것들”¹¹⁹⁾에 관해서 신은 자신의 의지에 따라 인간에게 명령할 수 있다. 이렇게 규정된 법의 총체를 ‘오로지 신의 의지로부터만 나오는 법(Divine voluntary Law)’이라 한다.

오로지 신의 의지로부터만 나오는 법은 (명칭에서 알 수 있듯이) 신 자신의 의지에서만 도출된 법으로, 바로 이점에서 자연법, 앞서 얘기했듯 어떤 의미에서는 마찬가지로 신적(Divine)이라고 할 수 있는 자연법과는 구분된다.¹²⁰⁾

오로지 신의 의지로부터만 나오는 법이 규정한 것들은 그 내용이 자연적으로 정당하기 때문에 신이 의지(will)한 것이 아니다. 반대로 신이 원했기 때문에, 정당한 것이 되었고, 인간에게 의무가 부여되는 것이다. 대부분의 종교교리들은 이 법에 속한다고 할 수 있다. 그로티우스는 “신은 자신의 의지를 복음에 분명하게 표명해왔다”¹²¹⁾며, 신의 의지를 확인하고 싶으면 복음을 보라고 이야기한다.

(2) 기독교 교리의 역할

118) Christian Daru, “Written on the heart: on the grounds of moral obligation in natural law theory,” *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 78, No. 3 (2017), p.200.

119) Grotius, II.i.§x.1.

120) Grotius, I.i.§xv

121) Grotius, II.i.§x.2.

기독교 교리의 역할, 특히 *lex caritatis*와 관련하여 기독교 교리는 두 가지 역할을 수행했다고 할 수 있다. 첫째, 인간이 자연법과 *lex caritatis*를 발견할 수 있도록 신의 계시로 그 내용들을 보여준다. 신은 히브리인들에게, 모세에게, 노아에게, 그리고 예수를 통하여 인류에게 신의 의지를 드러냈다. 그로티우스는 “모세의 법(십계명)과 노아에게 주어진 법은 새로운 것을 규정한 것이라기보다는 사악한 관습에 의해 사라지고 모호해진 자연법을 설명하고 재차 강조하는 것(explain and renew)”¹²²⁾이라 설명한다. 그렇다고 해서 이렇게 계시된 법들이 모두 자연법인 것은 아니다.¹²³⁾ 그로티우스는 신적인 의미의 자연법과 전적으로 신의 의지에 의한 법은 구분되어야 한다고 주장한다.

한편, 그로티우스는 신이 없더라도 자연법의 타당성을 증명할 수 있다는, 유명한 “*etiamsi daremus*”를 논한다.

신이 없다고 할지라도, 혹은 신이 인간의 일에 관심을 가지고 있지 않다고 가정하더라도[*etiamsi daremus*], 우리가 지금까지 말한 것들은 여전히 타당하다.¹²⁴⁾

*etiamsi daremus*는 그로티우스를 “세속주의자”로 해석하는 근거로 자주 제시되어 왔다. 그러나 조심스럽게 읽어보면, 그로티우스는 ‘신이 없다’고 주장한 것이 아니라, 그가 전달하고자 한 것은 신이 없다고 믿는 사람들에게까지도 자연법이 문제없이 받아들여질 수 있다는 것이다.¹²⁵⁾

*lex caritatis*는 신과 종교에 관한 그로티우스의 전체적인 입장에 근거하여 해석되어야 한다. <전쟁과 평화의 법>이 극단적인 회의주의자들과 기독교 평화주의자들을 비판하며 일종의 “해결책(cure)”을 위해 쓰였듯이, 그로티우스의 *lex caritatis* 역시 마찬가지로, 도덕 최소주의자들과 기독교 교리의 절충하는 지점으로서 인간의 행동을 규율하는 규범의 역할을 하는

122) Grotius, I.ii.§v

123) Grotius, Prolegomena, XLIX.

124) Grotius, Prolegomena, XI.

125) Geddert, 2017, p.38.

것이라 해석되어야 한다.

둘째, 기독교 교리, 특히 신약의 예수는 고려 대상인 타인의 범위를 전 인류로 넓히는 역할을 해왔다. II장에서 기존 연구를 검토하면서, *lex caritatis*의 연원을 기독교적 가치가 아니라 자연에 둬으로써 *caritas*의 명령들이 비기독교인들에게 확대 가능해졌다는 해석들을 확인하였다. 그러한 해석은 내적인 논리로는 문제가 없지만, 그로티우스의 텍스트에 기반한 해석은 아니라고 할 수 있다. 오히려 텍스트에 따르면, *lex caritatis*를 전체 인류로 확대한 것은 ‘자연’이 아니라 ‘기독교 교리’이기 때문이다.

그로티우스는 여러 차례 예수에 의해 *caritas*가 전 인류에 대한 의무로 확장되었다고 서술한 바 있다.

복음에 의해 인민의 구분은 모두 사라지고 ‘이웃’이라는 단어는 더 넓은 의미를 가지게 되었으므로, 같은 것이 모든 정치체(body)에서 발견된다고 보아야 한다.¹²⁶⁾

그때부터 주 예수 그리스도는 그의 *lex caritatis*를 전 인류로 확장하였고, 그의 부르심으로부터 그 누구도 제외되지 않듯 그의 동정심으로부터도 아무도 제외되지 않는다.¹²⁷⁾

그렇다면 *lex caritatis*는 기독교적 규범이고 기독교인들에게만 적용되는 것인가. 그렇지 않다. *etiamsi daremus*는 여기에도 적용이 된다. 그로티우스의 *lex caritatis*와 기독교 종교와의 관계는 다음과 같은 논증과정을 통해 설명되어야 한다. ‘이웃에 대한 사랑, 달리 표현하면 타인에 대한 고려는 기본적으로 자연적이다. 예수에 의해서 이웃에 대한 사랑이 인류 전체에 대한 사랑으로 확대되었다. 기독교를 믿는 사람들에게는 이 교리가 더 명시적으로 드러나겠지만, 신을 믿지 않는 이들에게도 여전히 타당한 것이다(*etiamsi daremus*).’

126) Grotius, II.XII.

127) Grotius, II.XV.§X.

IV. lex caritatis를 통한 국제법 재해석

지금까지 lex caritatis에 관하여 보다 철저하고 완전한 정의를 내리고, 기존 연구에서 제기되었던 논점들을 검토하였다. 이 장에서는 이렇게 규정된 lex caritatis가 그로티우스의 국제법 논의에 어떻게 반영되고 있는지 살펴보고자 한다.

lex caritatis는 가장 근본적으로는 함께 살아가는 다른 존재들이 있음을 인지하고 그들과 그들의 이익을 고려하는 것이었다. 지금까지 살펴본 lex caritatis는 기본적으로 인간에게 부여되는 의무였다. 그로티우스는 개인과 국가의 유비¹²⁸⁾를 통하여 국가와 국제법을 논한다는 점을 통해서, 타인에 대한 고려는 곧 타국에 대한 고려로 확장될 수 있다.

그로티우스는 “흔히 국제법이라 불리는 것들”에 대해서 검토하면서 “적절한 국제법(law of nations, properly called)”과 그렇지 않은 국제법을 구분한다. 국제법이 “적절한지” 여부를 결정하는 기준은 무엇인가. 바로 lex caritatis이다. 이 장에서는 그 구체적인 논증을 제시할 것이다.

1. 자연법 대 실증법 구도

그로티우스의 국제법에 관한 논의를 본격적으로 시작하기에 앞서, 먼저 국제법 일반 그리고 그로티우스의 국제법 해석에서 오랫동안 유지되어 왔던 자연법 대 실증법 구도에 관한 일반적인 논의부터 짧게 다루고자 한다.

128) Gould는 그로티우스의 사상 중 주요 내용 중 하나가 개인과 국가의 유비라는 점을 지적한다. 그에 따르면, 그로티우스는 개인이 범죄를 저지른 경우 처벌 받는 것과 마찬가지로, 자연법을 위반하고 범죄를 저지른 주체는 모든 주권 국가에 의해 전쟁이라는 수단을 통해 처벌될 수 있다고 설명한다. Harry Gould, Harry “What Happened to Punishment in the Just War Tradition?” in Eric A. Heinze and Brent J. Steele, *Ethics, Authorities and War : Non-State Actors and the Just War Tradition*, Palgrave Macmillan (2009)

리암 머피(Liam Murphy)는 2017년 “Law Beyond the State: Some Philosophical Question” 논문에서, 국제법과 관련된 중요한 철학적 문제들 중 하나로 “비-국내법(non-domestic law)의 경우에는 ‘실증법(positivism)’과 ‘자연법(natural law)’을 어떻게 이해해야 하는가”라는 문제를 제기했다.¹²⁹⁾ 실증법과 자연법에 관한 논의는 그가 해당 논문에서 다루는 철학적 문제 다섯 개 중 하나로만 비교적 짧게 다뤄지지만, 같은 저널에 실린 머피의 논문에 대한 사만다 베송(Samantha Besson)의 비평¹³⁰⁾과 머피의 대답(rejoinder)¹³¹⁾에서 국제법에서의 실증법 문제가 보다 자세하게 다뤄진다.

머피는 국제법철학에서 이루어지고 있는 실증법 대 자연법 논쟁에서 ‘실증주의’는 ‘의사주의(voluntarism)’로 잘못 인식되고 있다는 점을 지적한다. 그리고 그러한 오해는 역사적이고 정치적인 이유에서 기인했다고 주장한다. 머피에 따르면, 일반법 이론에서 실증주의는 실정법의 내용(content of law in force)과 관련하여 도덕(morality)의 역할을 규정하는 이론적 시각 중 하나지만, 국제법 이론에서는 실증주의는 국제법의 내용이 국가들의 동의로부터 나온다는 의사주의와 동일한 것으로 간주되는 경향이 있다.

머피에 따르면, 그러한 오해의 시작은 그로티우스로 거슬러 올라갈 수 있다. 그로티우스는 자연법과 의지에 따른 법(voluntary law)을 구분하였으며, 국제법을 의지에 따른 법의 하나로 규정했기 때문이다.

‘실증주의’가 의사주의를 수반하는 것으로 이해된 것은 용법상의 우연 때문이다. 그러나 두 시각[실증주의와 의사주의]이 결합하게 된 역사적, 정치적인 이유들이 있다. 그로티우스는 자연법과 시민법

129) Liam Murphy, “Law Beyond the State: Some Philosophical Questions,” *European Journal Of International Law*, Vol. 28(1) (2017a) p.204.

130) Samantha Besson, “Law Beyond the State: A Reply to Liam Murphy,” *European Journal Of International Law*, Vol. 28(1) (2017)

131) Liam Murphy, “Law Beyond the State: A Rejoinder,” *European Journal Of International Law*, Vol. 28(1) (2017b)

(civil law)을 구분하였고, 시민법은 자연법과는 달리 의지(will)에 근거를 두고 있으며, 국제법(law of nations)은 그러한 시민법의 일부라고 설명하였다. 따라서 그로티우스의 관점에서 우리 인간은 한 쪽에는 도덕과 자연법을, 다른 한 쪽에는 의지의 행위로부터 파생된 규범들을 가지고 있는 것이다. 이는 만약 국제법이 도덕과 구분되는 것이라면, 국제법은 (그로티우스의 설명에 따라 다른 모든 실증법과 마찬가지로) 의지의 행위에 근거를 두고 있다는 것을 시사한다.¹³²⁾

그로티우스가 사용한 자연법과 의지에 따른 법의 구분은 이후 영국 및 독일의 법학자들에게서도 그대로 사용되었고, 이 때문에 오랫동안 국제법에서 실증주의와 의사주의는 거의 동일한 것으로 간주되어 왔다.¹³³⁾

문제는 실증주의와 동일한 것으로 여겨지는 의사주의는 국제법의 정당성을 충분히 보장하지 못한다는 것이다. 머피와 베송은 국가동 의와 관련된 논쟁을 진행하면서, 국제법의 성립에서 국가동 의가 상당히 중요하다는 것을 부정할 수는 없지만, 동의 자체만으로 국제법의 정당성을 완전히 보장할 수 없다는 것에 합의하였다.¹³⁴⁾ 베송도 조세프 라즈(Joseph Raz)의 논의를 빌어, “동 의는 왜 약속(promise)이 도덕적으로 구속력을 갖는지를 설명할 수 있는 반면, 왜 법이 구속력을 갖는지, 특히 법이 왜 행동의 도덕적 근거가 되는지는 정당화하지 못한다. 누군가가 올바르게 못한 행동을 하는 것에 동의할 수는 있어도 그렇게 할 도덕적 근거는 가질 수 없는 것

132) Liam Murphy, 2017(a), p.205.

133) 대표적으로 다음의 두 가지 국제법 판결문에서 의사주의를 확인할 수 있다. 첫 번째 사례는 20세기 초 상설국제재판소(PCIJ)의 Lotus case 판결로, “국제법은 독립적인 국가들 간의 관계에 적용된다(govern). 따라서 국가들을 구속하는 법 규칙은 공존하는 독립적인 공동체들의 관계를 규정하거나 공동의 목표를 달성을 목적으로 하고, 조약(convention)이나 법 원칙으로 표현되는 국가들의 자유로운 의지로부터 나온다”고 규정한 바 있다. Lotus case, PCIJ, 1927, Series A, No.10, para.35. 두 번째 예는 20세기 후반 Barcelona Traction case로, 국제사법재판소(ICJ)는 “다른 곳에서처럼, 여기에서도, 많은 규칙은 관련된 이들의 동의에 의해서만 만들어질 수 있었음”을 확인한 바 있다. Case concerning Barcelona Traction, 1970, ICJ, P.47.

134) Liam Murphy, 2017(b), p.266.

이다. 따라서 법이 자율성(autonomy)을 존중하고 독립적인 정당성 시험(legitimacy test)을 만족하지 않는 한, 동의는 법의 권위를 뒷받침하는 일차적인 근거가 될 수 없다”¹³⁵⁾고 지적하였다. 국가동 의와 관련한 논쟁에서 문제가 되고 있는 것은 실제의(actual) 혹은 명시적(express) 동 의가 가능한가(plausibility) 여부뿐만 아니라 동 의의 “개념-규범적 불능(conceptual-normative inability)”이라는 것이다.

본 연구는 머피와 베송의 지적처럼, 국가동 의가 국제법의 정당성의 필요충분조건은 아니라는 문제의식에서 시작했다. 그런데 과연 실증주의와 의사주의의 혼동 오류 및 잘못된 논쟁 구도의 원인 중 하나가 그로티우스로 지적하는 것이 타당한가. 과연 그로티우스에게 잘못된 논쟁 구도의 책임을 돌릴 수 있는가. 그로티우스에게서 다른 보완할 수 있는 요소를 발견할 수 있는가. 이와 같은 질문에 답을 하기 위하여 다음 절에서는 그로티우스의 국제법에 관한 논의를 자세하게 살펴보고자 한다.

2. 그로티우스의 국제법

1) 국제법의 정의와 목적

그로티우스는 <전쟁과 평화의 법> 서문에서 국제법을 다음과 같이 정의한다.

각국의 법이 그 국가의 이익을 염두에 두고 만들어지듯, 상호 동의(common consent)로부터 모든 국가 혹은 상당히 많은 국가들의 법이 만들어지는 것이 가능하며, 그렇게 만들어진 법은 특정 국가가 아니라 모두의 이익(Advantage not of one Body in particular, but of all in general)을 염두에 두었던 것임은 명백하

135) Samantha Besson, 2017, p.237.

다. 이것이 바로 국제법이다.¹³⁶⁾

위와 같은 국제법 정의는 시민법(civil law)의 정의를 ‘국제’로 확장한 것으로 보인다. 그 이유는 그로티우스에 따르면 시민법과 국가 역시 구성원 전체의 이익을 위해서 성립되기 때문이다. 그로티우스에게 국가는 “인간의 완벽한 사회(a perfect Society of Men)”이다.

모든 인간은 가해로부터 저항으로써 자기 자신을 보존할 권리를 자연적으로 갖는다. 그러나 시민 사회(civil Society)는 평화의 보존을 위해 설립되었기 때문에, 이로부터 즉각적으로 [평화의 보존이라는] 목적에 필수적인 경우, 국가에게 우리 개인과 우리의 소유물에 대한 상위의(superior) 권리가 발생한다. 따라서 국가는 공공의 평화와 올바른 질서를 유지하기 위해서 모든 개인에 대해서 그 [자연적] 권리의 행사를 금지할 수 있다. 그리고 [상기한] 목적은 다른 방식으로는 추구할 수 없다.¹³⁷⁾

아예 근본적으로 국제법의 존재 자체를 부정하는 견해가 있다. 그로티우스는 그런 현실주의적 견해를 제시하고 이를 반박하는데, 그로티우스의 반박 논지도 시민법과 국제법의 유비에 근거하고 있는 것으로 보인다.

그로티우스에 따르면 국제법을 부정하는 입장은 다음의 세 가지 근거를 제시한다. 첫째, 국제법은 준수되지 않고, 둘째, 국제법을 실행할 강제력(force)이 부재하며, 셋째, 국가들은 자급자족할 수 있으므로 국제적인 영역에서는 정의(justice)가 불필요하다는 것이다.

이에 대해 그로티우스는 각 항목을 다음과 같이 반박한다. 첫째, 시민들이 각자의 시민법을 지키듯, 인민들(peoples)도 국제법을 따른다. 각국의 시민법이 해당 국가의 이익을 위해 만들어지듯, 국제법도 인민들의 이익을 위해 존재하는 것이므로 국제법 위반은 그들의 이익을 침해

136) Grotius, Prolegomena, XVIII.

137) Grotius, I,iv,§ii.

(endanger)하기 때문이다. “자연법을 위반하는 인민은 그들의 미래 행복과 평화를 부수는 것이다.”¹³⁸⁾ 둘째, 집행력(force)이 반드시 필요한 것이 아니다. “왜냐하면 정의는 양심에 평화를 가져오기 때문이다. 부정의는 고뇌와 고통(Racks and Torments)을 가져온다.”¹³⁹⁾ 셋째, 경험적으로 국가들은 자급자족(self-sufficient)할 수 없으며 때때로 외부의 도움을 필요로 하므로, “타국의 이익 존중이라는 덕을 필요로 하게 된다. 그리고 그것은 정의(Justice)라 불린다.”¹⁴⁰⁾ “아리스토텔레스가 강도단(Robbers)의 예를 통해 증명한 것처럼, 만약 그 어떤 공동체도 어떤 종류의 법(Right) 없이 유지될 수 없다면, 틀림없이 인류의 사회(Society of Mankind)도 혹은 여러 국가들(several Nations)의 사회도 법 없이는 유지될 수 없다.”¹⁴¹⁾

요컨대, 국제법은 시민법과 유사한 성립 근거와 목적을 가진다. 즉 특정 일부만이 아니라 전체의 이익을 위해 성립된다. 그로티우스는 시민 국가를 넘어서도 인류든 여러 국가든, 공존하는 다른 대상이 있다는 것을 인지하고 있다는 것이다. 법은 그 전체의 이익과 미래의 행복, 평화를 위해 존재한다.

국제법이 국가들이 이루고 있는 사회 전체의 이익을 위한 것이라는 점은 그로티우스가 이 저작을 쓰는 목적과도 부합한다. 그로티우스는 <전쟁과 평화의 법>의 서문을 다음과 같이 시작한다.

시민법은, 그것이 로마인들의 법이든 다른 people의 법이든, 많은 이들에 의해 commentaries로 설명되거나 짧은 요약문(abridgment)로 작성되어 왔다. 그러나 자연으로부터 유래한 것이든, 신의 명령에 의해 제정된 것이든, 관습이나 암묵적 동의에 의해 도입된 것이든, 많은 국가들 혹은 국가들의 지도자들에게 공통적인 법을 다룬 사람이 거의 없고, 지금까지 이 법을 보편적으로 또 체계적으로(methodically) 다룬 이는 전혀 없었다. 그러나 이 작업은 인

138) Grotius, Prolegomena, XIX.

139) Grotius, Prolegomena, XXI.

140) Grotius, Prolegomena, XXIII.

141) Grotius, Prolegomena, XXIV.

류의 이익을 위해 반드시 진행되어야 한다.¹⁴²⁾

정리하자면, 국제법은 개별 국가들의 편익을 위해서뿐만 아니라 국가들 혹은 인류가 이루는 전체 사회를 위해 존재한다. 개별 인간이 자기 자신의 보존뿐만 아니라 사회성이라는 자연적인 경향에 의해 사회를 이루고 국가를 구성하며 살아가는 것과 같이, 그로티우스에게 국가 역시 마찬가지다.

이렇게 규정된 국제법의 정의는 국제법의 규범적 기준이 된다는 점에서 중요하다. 그로티우스는 당시 국제법(law of nations)라는 표현이 오용되거나 혼동되어 사용되는 경우가 많음을 지적하고, <전쟁과 평화의 저작> 전체에 걸쳐 “적절한 의미의 국제법(law of nations properly called)”과 그렇지 않은(improper) 국제법을 구분하였다. 다음 절에서는 그로티우스가 국제법을 어떻게 규범적으로 평가, 구분하는지 살펴볼 것이다. 결론부터 이야기하자면, “적절한 의미의 국제법”에는 반드시 *lex caritatis*의 측면이 포함되어 있다.

2) 적절한 의미의 국제법

그로티우스는 적절한 의미의 국제법과 그렇지 않은 국제법을 다음의 두 가지 기준으로 구분한다.

(1) 첫 번째 구분기준: 법 위반의 구성여부

첫 번째 기준은 국제법이 보다 근본적인 법을 위반해서는 안 된다는 것이다. 이 점을 이해하기 위해서는 그로티우스의 전체적인 법체계에 대한 이해가 선행되어야 한다.

그로티우스의 사상 안의 법체계를 정리하면 다음과 같다. 법은 크게

142) Grotius, *Prolegomena*, I.

전지전능한 신을 포함한 그 누구도 바꿀 수 없는 자연법과 의지(Will)로부터 나온 법(Voluntary Law)으로 구분된다. 의지로부터 나온 법은 다시 신의 의지로부터 나온 법과 인간의 의지로부터 나온 법으로 구분된다. 이 중 인간의 의지로부터 나온 법은 국가(State)를 관장하는 시민법, 국가보다 좁은 범위를 다루는 각종 법, 국제법(Right of Nations)으로 구성된다.

그런데 오로지 신의 의지로부터만 만들어진 법과 달리, 인간의 의지로 만들어진 법에는 제약이 있다. 대표적인 제약에는 ‘약속은 지켜져야 한다’가 있다. 시민법이 만들어지기 위해서는 자연법의 규범이 필요하다. “시민법의 어머니는 동의로부터 발생하는 바로 그 의무이며, 의무의 구속력은 자연법으로부터 파생된다.”¹⁴³⁾

그러나 ‘약속’의 내용에는 제한이 있다. 첫째, 약속을 하는 사람의 능력 안에서 할 수 있는 것들만 약속의 내용으로 허용된다. 개인의 능력은 자연에서 부여받은 것이고, 따라서 약속의 내용에도 자연법은 구속력을 가질 수밖에 없다.

약속을 확실한 것으로 만들려면 약속의 내용이 계약자(promiser)의 능력 안에 현재 있거나 있을 수 있어야 한다. 따라서 우선, 그 어떤 약속도 그 자체로 불법적인 것을 하도록 의무를 지우는 것은 불가능하다. 그 어떤 인간도 불법적인 것을 갖거나 할 능력(power)이 없기 때문이다. 그러나 약속의 구속력(Force)은 (앞서 얘기했듯) 계약자의 능력으로부터 나오며, 그 힘을 넘어설 수는 없다.¹⁴⁴⁾

둘째, 약속을 하는 사람의 능력과 무관하게, 그 내용 자체가 자연법의 위반으로서 범죄를 구성하는 것이라면, 그러한 약속은 무효가 된다. 특히나 악한 의도를 가지고 약속을 하는 경우는 당연하게도 그 약속은 무효다.

143) Grotius, Prolegomena, XVII.

144) Grotius, II.xi.§viii.1.

자연적으로 부정(dishonest)하거나 범죄적인 동기를 가지고 약속을 하는 경우, 그 약속은 자연법에 의해 무효가 되는가 여부를 검토하자. 인간으로서 하지 말아야 하는 행동을 의도적으로 하도록 한다는 점에서, 그런 약속은 범죄적인 약속이라는 것은 충분히 명백하다.¹⁴⁵⁾

예컨대, 살인의 대가로 무언가를 약속하는 경우가 있다. 약속을 제안하는 사람에게 유무형의 무언가를 제공할 수 있는 능력이 있기 때문에, ‘능력의 유무’의 기준은 통과할 수 있다. 약속하는 자 본인이 법을 위반하는 것이 아니기 때문이다. 대신 타인으로 하여금 법 위반을 하도록 제안하는 것은 명백하게 악한 동기에서 비롯된 것이다. 이러한 약속은 ‘범죄적’이고 무효가 된다.

이 제한은 국가와 신민 사이에도 적용이 된다. 그로티우스가 신민의 주권자에 대한 저항권을 인정하지 않아 주권과 관련해서는 보수적인 것으로 이해되는 것과는 상반되게, 그로티우스는 1권 4장에서 주권자의 명령이 자연법이나 신법을 위반한 경우에는, 그 명령을 따르지 않아도 된다고 서술한다.

여기서 주요 문제는 인민들이 그들의 주권자 혹은 주권자의 권위에 저항하는 것이 적법한가(lawful)한가이다. 시민 권력이 자연법이나 신의 명령에 어긋나는 것을 하도록 명령하는 경우, 그 명령은 따르지 않아도 된다는 것은 옳음을 추구하는 이들 모두(all good Men)가 동의하는 내용이다.¹⁴⁶⁾

정리하자면, 그 어떠한 약속도 악한 동기와 의도를 가지고 체결될 수 없고 넓은 의미의 자연법을 위반할 수 없다. “시민법도 자연법이 금지

145) Grotius, II.xi.¶ix.

146) Grotius, I.iv.¶i.

하는 것을 명령하거나, 자연법이 명령한 것을 금지할 수 없다.”¹⁴⁷⁾ 국제법의 경우, 대개는 국가들의 명시적 혹은 암묵적인 공통의 동의(common consent)에 연원을 둔다는 점을 고려하면, 국제법 역시 악한 동기나 의도를 가지고 만들어져서도 안 되고, 넓은 의미의 자연법을 위반해서도 안 된다는 것을 도출할 수 있다.

(2) 두 번째 구분 기준으로서 *lex caritatis*

적절한 의미의 국제법과 그렇지 않은 것을 구분하는 두 번째 기준은 타국에 대한 고려, 상호적인 사회 전체를 고려했는가 여부이다. 공존하는 존재에 대한 고려가 *lex caritatis*라는 점을 상기하면, 두 번째 구분인 보편적인 관점의 견지에서 규범이 만들어졌는가 여부는 사실상 *lex caritatis*라고 할 수 있다.

그로티우스는 2권 8장에서 ‘국제법’이라는 표현이 잘못 사용되고 있다는 점을 지적한다. 특히 로마 법학자들은 로마만의 법을 국제법(*jus gentium*)이라는 표현을 붙이는데, 그들이 다른 법들 중에 전쟁과 관련된 법을 제외하고는 진정한 의미의 국제법에 속하는 것들은 거의 없다고 평가한다. 그로티우스에게 국제법은 국가들이 이루고 있는 사회 전체의 평화와 행복을 위해 필요한 것이므로, 일부에게만 해당되는 법들은 적절한 의미의 국제법이라고 할 수 없다.

이것은 적절한 의미의 국제법(the Law of Nations, properly so called)은 아니다. 왜냐하면 해당 법이 국가들의 상호적인 사회(the mutual Society of Nations)에 속하거나 기여하지 않기 때문이다.¹⁴⁸⁾

147) Grotius, II.ii.§v

148) Grotius, II.viii.§i.2.

헤들리 볼도 같은 맥락의 지적을 한 바 있다. 볼은 전쟁의 정당한 원인(just cause)이 있고 그 원인이 무엇인지를 제시한다는 것은 한편으로는 전쟁을 제한하면서 다른 한편으로는 전쟁은 승인하고 지지하는 효과를 지닌다고 지적했다. 그로티우스적 국제사회에서 정당한 것으로 승인될 수 있는 전쟁은 반드시 ‘국제사회’를 대신하여 개시된 전쟁이며, 이에 그로티우스에 따르면, 자기 방어를 위한 전쟁보다 처벌의 성격을 지니는 전쟁이 더 명예로운 것이라 해석한다.¹⁴⁹⁾

(3) 원조적 개입의 가능성

그로티우스는 <전쟁과 평화의 법> 2권의 1장부터 21장까지는 정당한 전쟁을 가능하게 하는 정당한 명분을, 22장과 23장에서는 각각 정당하지 않은 이유와 불확실한(dubious) 명분을 검토한다. 앞서 살펴보았듯이 24장은 정당한 명분이 있더라도 성급하게 전쟁을 하지 않도록 경고한다. 흥미롭게도 바로 다음 25장에서는 타인을 돕는 전쟁의 원인에 대해서 검토한다. 그리고 타인을 돕는 전쟁은 정당하다고 규정한다. 동맹국(Allies)의 경우, 동맹 체결 당시 상호 원조 조항에 합의했다면 그를 도울 수 있다. 그러나 동맹국이 정당하지 못한 전쟁(unjust war)을 하고 있는 경우에는, 상호 원조를 약속했더라도 그를 돕지 않아도 된다. 공식적으로 동맹을 체결하지는 않았지만 친선 관계(Friend)에 있는 경우에도 “도울 의무가 있다”¹⁵⁰⁾ 심지어 동맹국도, 친선 관계도 아니더라도 도울 의무는 있다.

타인[타국 혹은 타국민]을 도와야 하는 가장 마지막이자 가장 광범위한 이유는 모든 인류가 서로를 돕기 위해 존재한다는 것이다. 그리고 이 사실 하나만으로도 충분하다.¹⁵¹⁾

149) Bull, 1968.

150) Grotius, II,xxv,§v.

151) Grotius, II,xxv,§vi.

뿐만 아니라, 그로티우스는 인도주의적 개입도 허용한다. 원칙적으로 주권자들 간에는 서로 개입하지 말아야 한다. 그런데 타국에서 부정의가 명백하게 발생하고 있는 경우, 옳음을 추구하는 아무도 그러한 부정의를 용납할 수 없을 때, “인간 사회의 권리(Right of human Society)는 허용되지 않을 수 없다.” 인간 사회의 권리란 표현은 이 장(章)에서 처음 사용된 표현인데, 바로 위의 인용문에서 명시된, 인류가 서로를 돕기 위해 존재한다는 것으로부터 도출된 권리라고 추측할 수 있다. 즉, 대단히 심각한 고통 받고 있는 신민들을 위해 다른 사람들이 나설 수 있다는 것이다.

<전쟁과 평화의 법> 전체적으로 그로티우스는 정당한 전쟁의 조건들을 규정하지만, 상당히 좁게 허용한다. 전쟁의 명분과 관련하여 세 가지 관점에서 평가된다. 첫 번째는 엄격한 의미의 자연법이다. 엄격한 의미의 자연법 혹은 비속적 정의가 부여한 권리를 행사하기 위한 전쟁은 가능하다. 두 번째 제한은 국제법이다. 국제법은 전쟁의 형식(formality)을 규율한다. 국제법에 따라 전쟁은 주권자의 권위 하에서, 특정한 형식(certain formalities)을 준수하는 방식으로 개시되고 수행되어야 한다. 마지막 제한은 *lex caritatis*이다. 자연법이 부여한 권리를 포기하게 만들거나 최소한도로 행사하게 하는 것이다. 그런데 흥미롭게도 *lex caritatis*는 정당한 전쟁의 명분이 되기도 한다. “전쟁은 적절한 수단이 아니다. 전쟁은 굉장히 끔찍해서, 필요성(mere Necessity)이나 진정한 *caritas*외에는 그 어떤 것도 전쟁을 적법한 것으로 만들지 않는다.”¹⁵²⁾

152) Grotius, II.xxv.§ix.3.

V. 결론

그로티우스를 그다지 좋아하지 않았던 것으로 유명한 볼테르(Voltaire)는 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법>을 읽고 “확실히 그로티우스는 이성(reason)과 덕(virtues)을 좋아하는 것 같다”¹⁵³⁾고 묘사한 바 있다. 곧바로 지루해서 자신에게는 영향을 미치지 못했다는 비판을 덧붙이는 것을 잊지 않았지만, 볼테르가 그로티우스의 저작을 읽고 받은 인상을 위와 같이 표현한 것은 꽤 정확하다고 할 수 있다. 지금까지 그로티우스의 <전쟁과 평화의 법>은 ‘이성’에 관한 책으로만 다루어져 왔다. 그러나 이 저작은, 볼테르의 표현을 빌리자면, 이성과 덕에 관한 책이다. 덕의 핵심에는 *lex caritatis*가 있다.

그동안 *lex caritatis*는 주목받아 오지 못했다. 그 이유는 그로티우스에게 “근대성”을 부여하기 위한 시도 및 해석들이 그로티우스 사상 안에서 발견할 수 있는 소위 비근대적인 요소들을 배제해왔기 때문이다. 그로티우스가 당시 회의주의자들의 문제제기를 수용하여 누구에게나 받아들여질 수 있는 최소한의 도덕 원칙을 제시하고자 했다는 해석이 받아들여졌기 때문이다. 그 결과 그로티우스에게 가장 중요한 자연법은 자기보존이며, 남에게 피해를 주지 않아야 한다는 소극적 의무들로 구성되어 있고, 이는 최소한의 사회질서, 최소한의 도덕만을 규정한 것이라고 해석되어 왔다.

그러나 이는 그로티우스의 일부만을 보고 해석한 것이다. 최근 연구들은 그로티우스의 자연법과 도덕을 최소주의적으로 해석하는 것은 그로티우스 사상의 일면만을 본 것이고, 그로티우스를 보다 정확하게 이해하기 위해서는 최소주의적 정의 외의 다른 요소들까지 보아야 한다고 비판한다. 본 연구는 이러한 비판이 정당하다는 입장과 같이 한다.

그리고 그로티우스의 사상 안에는 최소한의 정의 외에 다른 도덕적

153) Voltaire, “First conversation. Hobbes, Grotius, and Montesquieu,” in D. Williams, trans. *Voltaire: Political Writing*, Cambridge University Press, p.87.

인 행동들도 중요한 부분을 차지하고 있고, 그 핵심에는 *lex caritatis*가 있다고 주장하였다.

*lex caritatis*의 가장 근본적인 의미는 ‘함께 살아가는 다른 존재들이 있음을 인지하고 그들에 관계된 것에 관심을 가지는 것’이다. 그로티우스는 인간에게 사회성(sociability)이 있다고 주장하는데, 사회를 이루는 존재인 인간은 사회 속에서 함께 살아가는 타인을 고려하고 이들을 존중해야 한다. 바로 이 사회성을 가능하게 하는 것이 바로 *lex caritatis*이다.

*lex caritatis*는 세 가지 기능을 수행한다고 해석할 수 있다. 첫 번째 기능은 좁은 의미의 자연법 혹은 국제법이 허용하는 권리를 행사하지 않도록 자제하는 것이다. 두 번째 기능은 불가피하게 권리를 행사해야 하는 경우, 권리의 엄격함을 완화하는 것이다. 세 번째 기능은 타인이 도움을 필요로 하는 경우, 적극적인 행동을 촉구하는 것이다.

엄격한 의미의 자연법 혹은 정의가 아닌 *lex caritatis*이 과연 정말 유의미한가와 관련하여, 세 가지 비판 혹은 질문이 제기될 수 있다. 첫째, 법이 아니고, 강제집행이 불가능하므로, 법과는 무관한 도덕규범에 불과한 것은 아닌가; 둘째, *lex caritatis*가 과연 자연법인가; 셋째, *lex caritatis*가 기독교 교리에 근거한 것이고, 기독교인들에게만 적용되는 규범인 것은 아닌가와 같은 비판을 제기할 수 있다.

각 비판에 관련하여, 다음과 같은 답을 제시할 수 있다. 첫째, *lex caritatis*는 “옳고 권고할 만한 것”을 하도록 “의무를 부여한다”는 의미의 법에 해당한다. 그리고 특정 상황에서는, 예컨대 주권자와 신민 사이에서는, *lex caritatis*는 강제집행이 가능하다. 둘째, 자연법은 엄격한 의미의 자연법칙들뿐만 아니라, 더 넓은 의미의 옳음까지 포괄한다. 그리고 인간이 가진 사회성이 제대로 작동하기 위해서는 *lex caritatis*가 필요로 한다. 온전한 인간성은 엄격한 의미의 법과 정의로는 불충분하며, *lex caritatis*까지 갖추었을 때 비로소 확립될 수 있기 때문이다. 셋째, 그로티우스가 *lex caritatis*와 기독교 교리를 명백하게 다른 것으로 구분하고 있다는 것이 텍스트 안에서 여러 번 확인된다. 기독교 교리는 *lex caritatis*의 내용을 인간에게 조금 더 분명하고 명확하게 드러내고, 그 대상을 인류 전체로

확대하는 역할을 수행한다.

요약하자면, *lex caritatis*는 법과 무관한 도덕규범에 그치는 것이 아닌 명백한 ‘법’이며, 사회성을 가진 인간에게 필수불가결하고, 기독교 교리와는 구분된 인류 전체에 해당하는 법이라고 해석할 수 있다.

*lex caritatis*는 기본적으로 인간에게 부여되는 의무다. 그로티우스가 <전쟁과 평화의 법>에서 사용하는 개인과 국가의 유비에 기반하면, 공존하고 있는 타인에 대한 고려, 전체 사회에 대한 고려는 곧 공존하는 타국에 대한 고려, 국가들의 상호적인 사회로 확장된다. 이와 같은 *lex caritatis*는 국제법과 관련하여 두 가지 역할을 한다고 해석할 수 있다.

첫 번째 역할은 국제법으로서의 적절함을 판단하는 기준이 된다는 것이다. 그로티우스는 국제법을 “특정 국가가 아니라 모두의 이익”을 염두에 두고 만들어진 법이라고 정의한다. 따라서 타국 또는 국가들이 이루는 전체 사회에 대하여 고려한 국제법만이 적절한 의미의 국제법으로 인정된다. 반대로 여러 국가들이 수용하고 실제로 따르고 있는 규범이라고 하더라도 특정 국가들의 안위만을 고려한 법규범은 국제법으로서 적절하지 않다고 그로티우스는 평가한다.

두 번째 역할은 국제정치 영역에서 적극적인 의미의 정의를 가능하게 한다는 것이다. 그로티우스는 타인을 돕는 전쟁이 정당하다고 주장한다. 단순히 친선관계에 있거나 그 어떤 공식적, 비공식적 관계를 맺지 않았더라도 “모든 인류가 서로를 돕기 위해 존재한다는 점”에서 정당한 전쟁을 도울 수 있다. 반대로 아무리 동맹을 체결했더라도 정당하지 않은 전쟁을 하고 있는 국가는 돕지 않아야 한다고 서술한다. 뿐만 아니라 그로티우스는 “인도주의적 개입”을 허용한다. 이를 가능하게 하는 것은 “인간 사회의 권리”, 곧 *lex caritatis*라고 할 수 있다. 그로티우스는 다음과 같이 말한다. “전쟁은 적절한 수단이 아니다. 전쟁은 굉장히 끔찍해서 필요성이나 진정한 사랑 이외에는 그 어떤 것도 전쟁을 적법한 것으로 만들지 않는다.”

요컨대, 그로티우스에게서 국제법을 포함한 인간이 만든 법은 모두 동의를 통해 만들어지지만, 제약이 존재함을 확인할 수 있었다. 동의를 통

해 만들어지는 국제법에 제약을 가하는 기준 중 하나는 *lex caritatis*로서, 국제법 규범의 내용이 전체 공동체의 이익, 평화와 행복을 고려하는 경우에만 “적절한 의미의 국제법”으로 인정될 수 있다. 이와 같이 공존하는 다른 존재에 대한 인식으로부터 도출되는, 타인 혹은 타국에 대한 고려인 *lex caritatis*는 그로티우스에게서 발견할 수 있는 국제법의 한계를 규정 짓는 요소라고 기대된다.

이 연구를 시작하게 된 것은 ‘국제정치 장에서 선협적인 당위성을 근거로 한 규범이 존재할 수 있는가’의 문제를 고민하는 것이 목적이었다. 그리고 이 문제에 접근하기 위해서 ‘특히 국제법이 과연 선협적인 당위성을 근거로 하는 규범을 어떻게 다룰 수 있는가’를 고민하였고, 그 해결의 실마리로서 그로티우스의 국제법사상을 연구하게 되었다.

그로티우스에 주목하게 된 것은 두 가지 이유이다. 첫째, 국제법 이론에서 실증주의가 국제법의 내용이 국가들이 국가들의 동의로부터 나온다는 의사주의와 동일한 것으로 혼동되는데, 그 역사적 이유로 그로티우스가 지목되기 때문이다. 따라서 잘못된 논쟁 구도의 시작점인 그로티우스로 돌아가, 무엇이 문제였는지, 정말 그 오류의 책임을 그로티우스에게 돌릴 수 있는지를 먼저 살펴보아야 한다고 생각했기 때문이다. 둘째, 국제법의 패러다임이 변화하고 있는 21세기의 현실은 일부 학자들에 의해 “Grotian moment”라고 불리기 때문이다. 한편으로는 지금까지 실증주의와 의사주의가 혼동되어 온 원인으로 지목되었던 그로티우스의 이름이, 다른 한편으로는 근본적으로 변화하고 있는 현실을 지칭하는 데 사용된다는 것은 역설적이다. 과연 그로티우스 사상의 어떠한 점이 그러한 역설을 가능하게 하는지 살펴보고자 했다.

그로티우스의 넓은 의미의 자연법, 특히 *lex caritatis*가 앞서 제기한 의문점들에 대한 답을 제시할 수 있다. *lex caritatis*는 첫째, 그로티우스에게 “적절한 의미의 국제법”과 그렇지 않은 법의 구분 기준이 된다는 점에서 의사주의의 한계를 극복할 수 있다. 둘째, 타인에게 피해를 주지 않을 소극적(negative) 의무만을 규정하는 엄격한 의미의 정의를 넘어, 도움을 필요로 하는 이에게 도움을 줄 것을 권고, 명령한다. 이 점에서 전통

적인 다원주의적 국제정치 세계관에 변화가 일어나는 오늘날, 유의미한 함의를 제시할 것으로 기대할 수 있다.

참 고 문 헌

1. 그로티우스 저작

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*, Edited and with an Introduction by Richard Tuck, From the edition by Jean Barbeyrac, Liberty Fund.

Grotius, Hugo. *On the Law of War and Peace*, Edited and annotated by Stephen C. Neff, Cambridge University Press.

2. 2차 자료

1) 영문 단행본

Bull, Hedley. 1977. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Macmillan.

Bull, Hedley. Kingsbury, Benedict. and Roberts, Adam. 1990. *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press.

Geddert, Jeremy Seth. 2017. *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights*, Routledge.

Jeffery, Renée. 2006. *Hugo Grotius in International Thought*, Palgrave Macmillan.

Keene, Edward. 2004. *Beyond The Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*, Cambridge University Press.

Moyn, Samuel. 2010. *The Last Utopia: Human Rights in History*,

- The Belknap Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pangle, Thomas L. and Ahrens Dorf, Peter J. 1999. *Justice among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*, University Press of Kansas.
- Schneewind, J.B. 1998. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
- Straumann, Benjamin. 2015. *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*, Cambridge University Press.
- Tuck, Richard. 1999. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press.
- Wight, Martin. 2005. Gabriele Wight and Brian Porter. (eds.) *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant & Mazzini*, Oxford University Press.
- Yasuaki Onuma. (eds) 1993. *A Normative Approach to War: Peace, War, and Justice in Hugo Grotius*, Oxford University Press.

2) 영문 논문

- Anghie, Antony. 2011. "International Law in a Time of Change: Should International Law Lead or Follow," *American University International Law Review*, Vol. 26, Issue 5.
- Beattie, Amanda Russell. 2007. *Obligation of Love: International*

- Political Thought & the Tradition of Natural Law*, Ph.D.Dissertation, The University of St. Andrews, Scotland.
- Besson, Samantha, 2017. "Law Beyond the State: A Reply to Liam Murphy," *European Journal Of International Law*, Vol.28(1).
- Blom, Andrew. 2009. *Justice with Humanity: Hugo Grotius and the Ethics of International Conflict*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Chicago.
- _____. 2015. "Owing Punishment: Grotius on Right and Merit," *Grotiana*, Vol.36.
- Bull, Hedley. 1966. "The Grotian Conception of International Society," in Herbert Butterfield and Martin Wight, *Diplomatic Investigations*, Allen&Unwin.
- Criddle, Evan J. 2015. "Three Grotian Theories of Humanitarian Intervention," *Theoretical Inquiries in Law*, 16.2.
- Daru, Christian. 2017. "Written on the Heart: On the Grounds of Moral Obligation in Natural Law Theory," *International Journal of Philosophy and Theology*, 78:3.
- De Blois, Matthijs. 2011. "Blessed [Are] the Peacemakers... Grotius on the Just War and Christian Pacifism," *Grotiana*, Vol.32.
- Dunne, Time. Hansen, Lene. and Wight, Colin. "The End of International Relations Theory?" *European Journal of International Relations* 19(3).
- Ertz, Stefanie. 2016. "Hugo Grotius's Hermeneutics of Natural and Divine Law," *Grotiana* Vol.37.
- Falk, Richard. 1981. "Some Thoughts on the Decline of International Law and Future Prospects," *Hofstra Law Review*, Vol.9, Issue 2.
- Frost, Mervyn. 1998. "A Turn Not Taken: Ethics in IR at the Millenium," *Review of International Studies*, Vol.24, Issue 5.

- Gassama, Ibrahim J. 2004. "International Law at a Grotian Moment: The Invasion of Iraq in Context," *Emory International Law Review*, Vol.18, Issue 1.
- Geddert, Jeremy Seth. 2014. "Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)," *The Review of Politics*, Vol.76.
- Gould, Harry D. 2009. "What Happened to Punishment in the Just War Tradition?" in Eric A. Heinze and Brent J. Steele, *Ethics, Authorities and War : Non-State Actors and the Just War Tradition*, Palgrave Macmillan.
- Haakonssen, Knud. 1985. "Hugo Grotius and the History of Political Thought," *Political Theory* 13/2.
- Johnson, James Turner. 1983. "Grotius' Use of History and Charity in the modern Transformation of the Just War Idea," *Grotiana*, Vol.4, Issue 1.
- Keene, Edward. 1999/2000. "The reception of Hugo Grotius in international relations theory," *Grotiana*, Vol.20/21.
- Kleinlein, Thomas. 2017. "Jus Cogens Re-examined: Value Formalism in International Law," *European Journal Of International Law*, Vol.28(1).
- Koojimans, P.H. 1983. "How to Handle the Grotian Heritage : Grotius and Van Vollenhoven," *The Second Memorial Lecture of the Cornelis van Vollenhoven Foundation*, delivered on 29 March 1983 at Leyden University.
- Malekian, Farhad. 2015. "The Canon of Love against the Use of Force in Islamic and Public International Law. Part I: The Chamber of Love within Legal Discipline," *International Criminal Law Review*, Vol.15(5).
- _____. 2015. "The Canon of Love against the Use of

- Force in Islamic and Public International Law. Part II: The Anatomy of Love against Violations," *International Criminal Law Review*, Vol.15(5).
- May, Larry. 2007. "Humanity, Prisoners of War, and Torture," in Steven P. Lee (eds.) *Intervention, Terrorism, and Torture*, Springer.
- Murphy, Liam. 2017(a). "Law Beyond the State: Some Philosophical Questions," *European Journal Of International Law*, Vol.28(1).
- _____. 2017(b). "Law Beyond the State: Rejoinder," *European Journal Of International Law*, Vol.28(1).
- Murumba, Samuel K. 1993. "Grappling with a Grotian Moment: Sovereignty and the Quest for a Normative World Order," *Brooklyn Journal of International Law*, Vol.19, Issue 3.
- Parry, John. 2014. "What is the Grotian Tradition in International Law?" *Journal of International Law*, Vol.35, Issue 2.
- Riley, P. 2009. "The Legal Philosophy of Hugo Grotius." in Pattaro E., Canale D., Grossi P., Hofmann H., Riley P. (eds) *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Springer.
- Roelofsen, C.G. 1990. "Grotius and the 'Grotian heritage' in international law and international relations: the quatercentenary and its aftermath (circa 1980-1990)," *Grotiana*, Vol.11.
- _____. 1997. "Grotius and the Development of International Relations Theory: The 'Long Seventeenth Century' and the Elaboration of a European States System," *Quinnipiac Law Review*, Issue 3.
- Schaffner, Tobias. 2015. "The Eudaemonist Ethics of Hugo Grotius

- (1583.1645): Pre-Modern Moral Philosophy for the Twenty-First Century?," *Jurisprudence*, Vol.22.
- Scharf, Michael. 2010. "Seizing the Grotian Moment: Accelerated Formation of Customary International Law in Times of Fundamental Change," *Cornell International Law Journal* Vol.43.
- Schneewind, J.B. 1990. "The Misfortunes of Virtue," *Ethics*, Vol.101, No.1.
- _____. 1996. "Philosophical Ideas of Charity: Some Historical Reflections," in *Giving: Western Ideas of Philanthropy*, Indiana University Press.
- Schwartz, Daniel. 2012. "Grotius on the Moral Standing of the Society of Nations," *Journal of the History of International Law*, Vol.14.
- Sterio, Milenia. 2011. "A Grotian Moment: Changes in the Legal Theory of Statehood," *Denver Journal of International Law and Policy*, Vol.39.
- Tesón, Fernando. 1990. "International Obligation and the Theory of Hypothetical Consent," *Yale Journal of International Law*, Vol.15.
- _____. 2014. "Hugo Grotius on War and the State," *Online Library of Liberty Fund* [<http://oll.libertyfund.org/pages/lm-grotius>].
- Troester, Nicholas. 2010. *Rethinking International Law: Hugo Grotius, Human Rights and Humanitarian Intervention*, Ph.D. Dissertation, Duke University.
- Van Eikema Hommes, Hendrik. 1983. "Grotius on Natural and International Law," *Netherlands International Law Review*, Vol.30, Issue 1.

- Vetterli, Richard & Bryner, Gary. 1993. "Hugo Grotius and Natural Law: A Reinterpretation," *The Political Science Reviewer*, Vol.22, No.1.
- Voltaire. 1994. "First conversation. Hobbes, Grotius, and Montesquieu," in David Williams trans. *Voltaire: Political Writing*, Cambridge University Press.
- Wendt, Alexander. 1992. "Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics," *International Organization*, Vol.46, No.2.

3) 국문 단행본

- 카, E.H. 2000. 『20년의 위기』 김태현 역, 녹문당.
- 하영선·김상배. 2012. 『복합세계정치론: 전략과 원리, 그리고 새로운 질서』, 한울.

4) 국문 논문

- 박차섭. 1996. 「국가와 새로운 세계질서 : 젠덜리, 그로티우스, 푸펜도르프의 국제법 사상을 중심으로」, 역사학회, 『역사학보』, Vol.149
- 김응종. 2014. 「자연법과 전쟁 : 후고 그로티우스의 『전쟁과 평화의 법』을 중심으로」, 국방부 군사편찬연구소, 『군사』 제91호.
- 김준석. 2016. 「위기의 국제정치사상 : 후고 그로티우스의 정전론(正戰論)」, 서울대학교 국제문제연구소, 『세계정치』 25권.
- 박정원. 2012. 「구성주의 국제관계이론과 국제법」, 대한국제법학회, 『국제법학회논총』 126(3).
- 오병선. 2003. 「후고 그로티우스의 법의 개념」, 서강대학교법학연구소, 『서강법학연구』 제5권.
- _____. 2005. 「근대초기의 자연법론의 전개와 논점」, 서강대학교법학연구

소, 『서강법학연구』 제7권.

이성원, 2009. 「자연법, 자연권, 제국주의」, 한국밀턴과근세영문학회, 『밀턴과근세영문학』 제19집 2호.

장준호, 2006. 「국제규범의 근거에 관한 법철학적 고찰」, 『국제정치논총』 제46집.

Abstract

Hugo Grotius' *lex caritatis* and its Implications for International Law

Hanbyeol Park

Department of International Relations

The Graduate School

Seoul National University

To attempt to address the possibility of deontological norms in the field of international relations, this thesis investigates the thought of Hugo Grotius, focusing on the concept of *lex caritatis*. This thesis asserts that Grotius cannot be fully understood without the understanding of his *lex caritatis* and that this *lex caritatis* has important implications for international law.

Conventional interpretations of Grotius has put little significance on *lex caritatis*. Why is there such little scholarly attention on *lex caritatis*? Popular interpretations that depict

Grotius as a “modern” thinker intentionally or unintentionally have ignored “non-modern” aspects of Grotius. However, these interpretations now face the criticism that they don’t give faithful interpretation of Grotius. Recent studies put increasingly more attention on various parts of his *De Jure Belli ac Pacis*. This thesis defends these revised readings of Grotius, arguing that *lex caritatis* constitutes an important part of the thought of Grotius and his work.

The fundamental meaning of *caritas* has to do with Grotius’ famous “sociability.” Human being as an intellectual animal with “desire of society” has regards to others: putting others in consideration, interesting themselves in other men and preferring the advantage of many to own single interest. In short, *lex caritatis* enables society to come into being.

Lex caritatis functions in three ways. Firstly, it urges to forbear claiming rigorous rights narrowly permitted by law of nature or law of nations. Secondly, it mitigates severity of rights when the execution is necessary and inevitable. Thirdly, it urges to give positive help to others.

On the basis of an analogy between the individual and the state, *lex caritatis* applies to states, too. Likewise, *lex caritatis* recommends or sometimes commands states to have regard to other nation and respect the advantage of all in general, not a single body in particular. Therefore, *lex caritatis* in the field of international relations can play two roles: a normative threshold between law of nations “properly called” and those “improperly called” and a just cause to help others, especially a justification for humanitarian intervention.

Lex caritatis understood in this way has implications for

contemporary international law. First, it can give clues to problems that voluntarism cannot solve without logical leap, such as the existence of *jus cogens*. Second, *lex caritatis* can provide justification for global justice, in that it recommends and commands to give positive assistance to others. In these ways, *lex caritatis* can be said to give significant implications for international law and international relations.

keywords : Hugo Grotius, *caritas*, *lex caritatis*, Law of Nature, law of nations, International law

Student Number : 2015-20133