

프랑스 17世紀 모라리스트 研究—몽테뉴*

이 환
(불문학과 교수)

몽테뉴의 생애에 관하여 우리는 많은 것을 이야기할 필요가 없다. 그는 1533년 페리고르(Perigord)주의 몽테뉴에서 태어났는데, 이로 인해 그의 본명 미셸 에이캥(Michel Eyquem) 대신 이 영지의 이름 몽테뉴(Montaigne)로 불리워지고 있다. 그의 할아버지는 보르도의 거상으로서 바로 이 영지를 사들인 사람이었고, 그의 아버지(Pierre Eyquem)는 가업을 버리고 군인직을 가졌으며 보르도시의 고위직을 역임한 후 시장이 되기까지 했다. 몽테뉴는 이 행동적이고 진취적이었던 아버지 밑에서 특이한 교육을 받았으며 귀엔느학교(collège de Guyenne)를 거쳐 보르도대학에서 철학공부를 한 다음에는 투루즈대학에서 법학을 수학하였다.

1554년, 그는 나이 21세에 페리괴(Périgueux) 재판소의 판사로 임명된 후로 한동안 법관으로서 공직생활에 몸을 담게 된다. 약 15년간 계속된 이 생활은 그에게는 별로 행복한 것이 아니었던 것으로 전해지고 있다. 그의 자유분방한 기질은 공적 임무에 얽매이는 것을 혐오하게 했을 것이고, 또한 법 자체에 대한 그의 비판적 태도는 가차없고 확고한 판결을 내리도록 강요하는 자신의 역할에 회의를 느끼게 했을 것이다. 그러기에, 1568년 아버지가 죽은 후 재산을 마음대로 할 수 있게 되자 그는 미련없이 법관직을 버렸던 것이다. 이 법관생활을 통해 그가 얻은, 그리고 지울 수 없는 추억으로 영원히 간직할 것은 라 보에시(Etienne de la Boétie)와의 우정이었다. 플루타르크(Plutarque)와 크세노포네스(Xérophon)를 번역하였고, 나이 20세에 강력한 반전제정치론을 쓴 젊은 스토아주의자 라 보에시는 그에게 깊은 정신적 영향을 주었으며, 그의 요절은 더 없이 큰 아픔을 그에게 남겼다. 『옛세』 제 1권, 28의 『우정에 관하여』는 몽테뉴가 그의 추억에 얼마나 충실하였는가를 감동적으로 증언하고 있다.

1571년, 38세의 나이로 몽테뉴의 영지에 은퇴한 그는 이제 「법원과 공직의 예속생활에서 벗어나」 「독립과 평온과 여가에 바쳐진 이 조용한 선천의 안식처」에서 「탁식한 처녀들(뮤즈의 여신들)의 품안에서 쉬기를」 택하였다. 그는 <서제>(librairie)¹⁾로 개조한 <탑>(tour) 안에서 많은 시간을 보내며 고전을 탐독하면서 명상에 잠겼다. 「세상에서 가장 중대한 일

* 본 논문은 1985년도 문교부 학술연구조성비에 의한 것임.

1) Cf. *Essais*, III, 3: Des trois commerces.

은 자기자신의 것으로 있는 일이다」라고 말하는 그는 그 무엇에도 구애받지 않는, 자유롭고 독립된 생활을 조심스럽게 지키며 자신에게 충실하기를 기하였다. 그렇다고 해서 그의 은퇴생활을 외부와 완전히 차단된 고립으로 이해하는 것은 잘못이다. 그는 결코 밀폐된 방안에 갇힌 창백한 사색가는 아니었기 때문이다. 우리는 그의 『옛세』를 통해 그가 친구들과 사이에서 얼마나 수다스럽고 농담을 잘하고, 또한 방랑과 여행을 즐기는 사람이었는가를 볼 수 있다. 그는 고독한 칩거자가 아니었을 뿐만 아니라 의외로 사교적이었으며, 임선된 친구들과의 교제에 있어 대화의 즐거움을 한껏 맛보았는가 하면 나아가서는 대화를 통한 인간적 교류의 법칙에까지 깊은 관심을 가졌었다(이런 점에서 그는 이미 다가오는 세기의 이상적 인간형, 즉 *honnête homme*을 예고하고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다). 우리는 또한 장장 17개월에 걸쳐, 그를 괴롭혔던 신장결석의 치료를 위해 광천수를 찾아 스위스, 독일, 이탈리아를 두루 다녔던 대여행을 상기하지 않을 수 없다. 그는 이 여행을 통해 온갖 종류의 광천수를 마셨을 뿐만 아니라 온갖 다양한 풍속에 접하고 「자기의 두뇌를 남의 두뇌에 비비고 닦을」 수 있었던 것이다. 그의 외부세계와의 접촉은 이것으로 끝나지 않는다. 여행이 끝나갈 무렵 보르도의 시장으로 당선되었다는 전갈을 받고 돌아온 그는 1581년에서 1585년에 걸쳐 두차례의 임기동안 대도시의 행정책임자로서 경력과 수완을 다하였다. 1583년 그가 재선된 것으로 미루어 보더라도 그가 기대에 어긋나지 않은 활동을 전개하였으리라는 것은 인정할 만하다. 더우기 구교와 신교사이의 대립이 처절의 극에 달한 비극적 상황 속에서 그가 소신있는 중재자로서의 역할을 다한 것은 놀라운 일이 아닐 수 없다. 게다가 임기만년에 겪었던 페스트의 재앙을 상기할 때, 그의 4년간에 걸친 현실 속에서의 갖가지 경험들은 가히 극적인 것이었음이 분명하며, 그것은 인간조건에 대한 그의 끊임없는 성찰에 폭과 깊이를 더하는 계기가 되었을 것으로 짐작된다. 요컨대, 자신의 자유와 독립을 고집스럽게 지키려했던 그의 은퇴생활은 그러나 현실과의 접촉을 두려워하지 않았던 그의 개방적이고 활동적인 또 하나의 측면을 망각하게 해서는 안될 것이다.

이 몇가지 외적 활동에도 불구하고 우리의 주된 관심은 은퇴생활 속에서 서서히 이루어져 나간 그의 저술에 쏠리지 않을 수 없다. 그는 「한가로움과 자유」 속에서 많은 책을 읽으면서 그것에 주석을 달았으며, 다루어진 주제에 대한 개인적 명상을 덧붙였을 뿐만 아니라 일상생활의 자질구레한 사건들도 성찰의 계기로 삼았다. 이 모든 것들이 조금씩 축적되어 이루어진 것이 다름 아닌 『옛세』 *Essais*였는데, 2권으로 나뉘어 처음으로 출간된 것은 1580년의 일이었다. 유럽대여행과 4년간의 시장직을 마치고 성으로 되돌아온 그는 다시 명상과 글쓰기에 몰두했다. 3년 후, 즉 1588년에 그는 『옛세』의 신판을 내놓게 되었는데, 거기에는 제 3권이 첨부되었을 뿐만 아니라, 최초의 원본에 대해서도 수많은 정정과 증보가 가해졌다. 1592년 그가 죽을 때까지 이 정정, 보완작업은 계속될 것이다.

그렇다면, 몽테뉴는 이 책 속에서 무엇을 기도했던 것일까. 『옛세』의 개요를 적는다는

것은 애당초 불가능한 일이다. 그것은 2,3개의 장을 제외하고는 거의가 한정된 주제에 대한, 그 자체 독립된 성찰로 이루어져 있으며, 그것들은 전후의 관련없이 가장 비방법적으로 수집되어 있다. 『엣세』라는 표제 자체가 몽테뉴의 비방법적 의도를 잘 말해주고 있다. 그는 이 글들을 통해 자기자신을 그리기를 시도했던 것인 데, 그것들은 자신을 관찰하고 탐사하는 <경험>(essais-expériences)으로서의 의미가 있을 뿐 결코 성공했다고 자부할 수 없다. 이 겸허한 기도(파스칼은 「어리석은 기도」²⁾라고 비웃었지만)는 그러나 우리에게 하나의 놀라움을 가져다 주었다. 「바로 나 자신이 내 책의 소재이다」³⁾라고 말한 그는 그 자신의 이야기를 했음에도 불구하고 그 자신을 통해 자신 이상의 것, 즉 <인간>을 발견하기에 이르렀으며, 우리는 그의 이야기를 통해 우리 자신의 이야기를 듣게 되는 것이다. 「사람은 저마다 자기 속에 인간조건의 완전한 형태를 지니고 있다」⁴⁾ 이 영원한 보편적 인간의 형상으로서 그는 오늘의 우리에게 다가오고 있다. 그러나 그것은 몽테뉴라는 한 개체를 통해, 더 구체적으로는 한 시대의 꿈과 아픔을 함께 나누며 그 안에서 자신을 발견하며 자신의 삶의 지표를 모색해 나가는 한 개체를 통해 형상화된 보편이다. 몽테뉴 자신에게 접근하기 전에 잠시 그의 시대에 시선을 돌려야 할 이유는 여기에 있다.

I. 몽테뉴와 그의 시대

몽테뉴가 살던 시대는 거의 정확히 16세기 후반기에 해당한다. 16세기를, 그 가운데 어떤 새로운 기운이 움터 점차 성숙해 나간 한 시대적 단위로 본다면, 몽테뉴는 이 일련의 움직임의 마지막 단계에서 하나의 역할이 주어질 사람이며, 만약 그것이 하나의 성공으로 평가될 수 있다면 그는 16세기의 온갖 심미적·지적모험을 자신 가운데 수렴함으로써 결론을 맺어 새 세기의 지평을 연 사람이 될 것이다. 그런데, 16세기의 흐름은 단일한 움직임이 아니라 매우 복잡하고 대개의 경우 서로 모순되는 움직임들이라는 것을 우리는 알고 있다. 16세기는 위대한 전환의 시기임에는 틀림없으나 동시에 중세적 전통이 상존하는 시대였으며, 르네상스와 위마니즘의 화려한 외관은 종교개혁이 불고 온 보다 깊고 체계적인 정신적 혁명을 가릴 수는 없다. 고전을 통해 새로이 계시된 자연과 삶에 대한 감각적이고 긍정적 접근방식은 영혼과 구원에 대한 영원한 관심과 공존하였다.

아마도 16세기의 가장 뛰어난 특징은 지난날의 인류의 지적·정신적 유산들이 전적으로 새로이 문제되고 재음미되는 점에 있을 것이다. 갖가지 요인에 의해 고무된 고대에 대한 관심은 중세를 통해 이어져 내려온 라틴문화의 전통을 뛰어넘어 때묻지 않은 원류에로의 회귀로 나타났다. 이제 새 지식인들에게 중요한 것은 고전에 대한 스킨라적 해석학이 아니

2) Pascal, *Pensées*, 62 (éd. Brunshvicg): «Le sot projet qu'il a de se peindre!...»

3) *Essais*, I: Au lecteur: «Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre.»

4) *Essais*, III, 2: «...chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.»

라 원전 그 자체이며 이 원전과의 직접적인 만남을 통해 그안에 담긴 본래의 순수한 메시지를 찾아내는 일이었다. 중세의 암울한 베일이 벗겨진, 지중해의 태양만큼이나 찬란한 이 새로운 세계의 발견은 그들에게 있어 경이 그 자체였다. 이와같은 원류에로의 복귀는 당대의 기독교도들에게도 똑같이 적용된다. 그들은 중세의 카톨릭 전통을 뛰어넘어 성서, 특히 복음서로 되돌아갈 것을 주장하였고, 교회의 계율과 의식대신 예수의 교훈을 유일한 삶의 지침으로 삼으려 했다. 그리스도의 생생한 음성, 그리고 원시기독교의 순수한 영적세계와의 만남은 그들의 종교적 삶에 새로운 설레임과 영감을 불어넣기에 충분했다.

이 일련의 움직임의 공통된 명제는 인간의 자각이 될 것이다. 고대문화가 자연과 인간의 찬양에 바탕을 두고 있다는 것은 상투적 개념에 속한다. 정치·사회적으로는 오랜 봉건적 집단체제에, 그리고 종교적으로는 영적 공동체에 예측되어 왔던 서구인들은 역사적 상황의 변화와 되살아난 고대의 이교적 분위기에 자극되어 인간 본연의 권리와 위엄에 눈뜨기 시작한 것이다. 라블레(Rabelais)의 작품 속에 형상화된 자유분방하고 호탕하고 호기심에 넘친 르네상스 초기의 인간은 다름아닌 자연으로 환원된 인간, 그리하여 고유한 자율성을 누리며 삶을 전폭적으로 사랑하는 자유인의 모습이다. 그러나 이 인간의 자각이 위마니즘만의 기여라고 생각하는 것은 위험한 일이다. 그것은 종교개혁이 가져다 준 내적 혁명으로써 보다 심층적으로 완성된다고 보여지기 때문이다. 위마니즘에 의해 시작된 인간의 해방은 이제 중세적 굴레에서 영혼을 해방시키는 종교개혁에 의해 완성되고, 인간의 자각은 보다 구체적으로 개체의 자각으로 인정됨으로써 성취된다. 종교개혁이 교회와 사제의 중개에 의해 분배되는 신앙을 거부하고 그리스도를 통한 각 개인과 신과의 직접적인 만남을 신앙의 기본으로 제시한 것은 절대적인 중요성을 갖는다. 왜냐하면 교회라는 조직과 규율의 총체에 자신을 예측시키고 신과의 교제를 사제에 위탁하는 대신, 개인마다 스스로 사제가 되어 신과의 직접적인 영적교제를 시도함으로써 구원을 성취하려는 태도⁵⁾에는 한 독립된 인격으로서의 개인의 존중, 나아가서는 신 앞에서의 각 개인 사이의 평등이 전제되기 때문이다. 진정한 의미에 있어서의 개인주의와 평등사상, 이 영원한 서구의 정신적 전통은 사실상 루터와 칼뱅의 선언 속에 뿌리를 내리고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.

이와 같은 관점은 세기초에 위마니즘과 종교개혁 운동이 취했던 공동보조를 어느 정도 뒷받침해 준다. 이 양자는 다 같이 원류에로의 복귀를 기도하였고 인간의 새로운 자아 발견에 도달하였으며 이로써 반중세(反中世)의 동일한 가치를 높이 들었던 것이다. 그러나 이 밀월은 오래 지속되지 않았다. 프랑스와 1세가 반종교개혁으로 돌아서면서 위마니스트

5) J. Calvin, *Institution chrétienne*: «Car nous n'obtenons point salut à cause que nous soyons prêts de recevoir pour vrai tout ce que l'Eglise aura déterminé ou pour ce que nous lui remettons la charge d'enquérir et connaître, mais en tant que nous connaissons Dieu nous être père bienveillant, pour la réconciliation qui nous a été faite en Christ...» (cité dans Lagarde et Michard, *Les grands auteurs français, XVI^e Siècle*, p. 34)

들을 향해 양자택일을 강요했을 때 대부분은 종교개혁을 버렸으며 이로써 잠시동안의 연합은 무너지고 말았기 때문이다. 그러나 이와 같은 외적 압력을 운운하기에 앞서, 이 양자의 결별은 하나의 논리적 귀결이었다고 함이 더 옳을 것이다. 이 양자가 반중세라는 기본적인 자세나 인간의 회복이라는 기본적인 명제에 있어 나타난 공통된 경향에도 불구하고 궁극적으로 회복되어야 할 인간의 가치에 대한 해석에 있어 극단적으로 대립되었던 것이 사실이다. 위마니즘이 인간의 자연을 긍정하고 나아가서는 그것을 찬양과 향유의 대상으로 삼은 데 반해, 종교개혁은 자연을 그 자체로서는 용인할 수 없는 부패된 대상, 오직 초자연적 간섭에 의해서만 그 가치가 회복될 수 있는 대상으로 간주하였다. 전자가 자연 그대로의 인간의 회복을 기도하였다면, 후자는 이 자연적 인간의 부정을 전제로 한, 재생된 인간으로서의 회복을 지향하였다.

이리하여, 양자는 갈라섰다. 라블레는 그의 작품 속에서 칼뱅주의를 비난하였는가 하면, 칼뱅은 위마니스트인 에라스무스를 공박하였다. 애당초, 양자는 서로 섞일 수 없는 물과 기름과 같았고, 서로 교차될 수 없는 두 평행선과 같은 것이었다. 그런데 이 일차적인 결별이 카톨릭교와 신교와의 정면 대립으로 이행되었을 때 사태는 극적이고 심각한 국면에 접어들었다. 물론, 카톨릭을 위마니스트와 동렬에 올려 놓는 것은 잘못이다. 그러나 카톨릭교가 인간의 자유의지에 대한 상당한 신뢰를 배제하지 않는 점에서 아마도 세속적 위마니즘과의 어떤 제휴를 가능케 할 수도 있다는 것은 충분히 이해할 만하다. 위마니스트들이 강요된 양자택일에 있어서 카톨릭을 선택한 것은 그것이 단순히 지배적인 전통적 종교였기 때문만은 아니다. 그들은, 비록 종교적 열정에 동화될 수는 없었다 할지라도, 그 안에서 덜 불편하고 이념적 갈등을 덜 느낄 수 있는 카톨릭을 택하였을 것이다. 이렇게 하여, 1540년대 이후 프랑스는 한편에는 위마니스트를 흡수한 카톨릭, 또 한편에는 종교개혁으로 점차 발판을 굳혀간 신교도들로 양분되어 갈등의 회오리 속에 휘말려 들어갔다. 문제는 위마니즘과 종교개혁과의 이념적 대립의 차원에서 신앙고백을 달리하는 두 종파 사이의 종교적 대립으로 변질되어 간 데 있다. 이념적 차원에 머물 때 인간의 사고는 상대적 감각과 판단의 유연성을 잃지 않기 위해 노력할 수도 있다. 그러나 종교적 차원에서 이 자유와 유연성은 절대적 확신에 자리를 넘겨주며 진리는 객관성을 떠나 정념의 빛깔로 채색된다. 거기에는 양보도 타협의 여지도 없고, 모든 것은 절대적이고 신성불가침의 것이 되며, 그 안에서의 유일한 법은 승리 아니면 죽음 뿐이다. 우리는 이런 것에 파나티즘 fanatisme이란 이름을 붙인다. 그리하여 이 파나티즘이 발동될 때 피를 피로 씻는 참담한 상쟁의 비극이 펼쳐진다.

16세기 후반 프랑스에서 끝내 벌어지고야 만 비극적 드라마는 바로 이러한 배경에서였다. 근 반세기에 걸쳐 프랑스의 카톨릭과 위그노(huguenots)는 파나티즘으로 변질할 가공할 종교적 정념의 노도에 휩쓸렸다. 새로운 가치의 탐색을 위해 설레임과 흥분 속에 화려하게

출발했던 세기초의 프랑스는 한때의 찬란했던 미적 창조의 시도와 결실에도 불구하고 이제 종교적 탈을 쓴 가장 원시적인 정념의 광란 속에 뛰어들어 마치 파국적 종말을 향해 달려가는 듯이 보였다.

몽테뉴가 살아온 시대는 다름아닌 이 비극의 시대였다. 그는 새로이 열린 지식의 광야를 향해 달려나간 세기초의 환희에 넘친 사냥꾼들을 모르지 않았을 것이고, 그들에 의해 포획된 새로운 가치들을 경탄의 눈으로 되돌아 보았을 것이다. 그러나 이 축제의 하늘은 어두운 구름으로 뒤덮이기 시작하였고, 급기야 휘몰아친 거센 비바람에 의해 모든 것은 산산조각이 나고 말았다. 인간의 회복을 부르짖으며 인간의 본래적 권리와 위엄을 누리하고자 했던 16세기인들의 정신적 모험의 결말은 그 구호와 지향에 비해 너무나도 역설적이고 처참하다. 그러나 여기 한 사람의 철학자가 있다. 그는 이 파국의 현장에서 놀랍도록 침착하게 이 정신적 모험의 진정한 의미를 새롭게 물을 것이다. 과연 인간은 무엇이며 그가 설 자리는 어디인가를 물을 것이다. 그리고 무엇이 이 처참한 결말로 향하게 하였는가를 물을 것이다. 이 물음들은 그에 있어 그의 삶을, 나아가서는 그의 시대를 살아가는 하나의 지혜를 남게 할 것이다.

II. 몽테뉴의 정신적 편력

1. 『에세』의 기도

몽테뉴가 법관생활을 버리고 영지로 돌아와 한가로이 독서와 사색에 잠기게 된 이후로 장차 『에세』라는 제목으로 불리게 될 일련의 수상들을 쓰기 시작했다는 것은 위에서 말한 바와 같다. 「여기 내가 아무렇게나 갈겨쓰는 뒤죽박죽의 글들은 내 삶의 경험들(essais)의 기록이다」⁶⁾라는 그의 말에서 볼 수 있는 바와 같이 그는 <자신을 그린다>는 일관된 목표를 스스로 설정하였다. 이 계획은 처음부터 명확한 의도로서 나타난 것은 아니었던 것 같다. 최초의 글들은 대부분 저자 자신의 초상이라 하기에는 적합하지 않은 내용으로 채워져 있기 때문이다. 그러나 작업이 진전되고 사색이 깊어감에 따라 그는 자신의 기도에 대한 보다 분명한 의식을 갖기에 이르렀고 그 자신의 삶, 경험, 개인적 성찰이 글의 지배적인 주제로 자리잡게 되었다.

파스칼에 의하면 「어리석고」, 볼테르에 의하면 「멋진」⁷⁾ 자신을 그린다는 이 기도와 관련하여 우리는 우선 두가지의 흥미로운 지적을 할 수 있을 것 같다. 첫째로, 자신을 그리는

6) *Essais*, III, 13: «Toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des *essais* de ma vie.»

7) Voltaire: «Le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre, comme il a fait. Car il a peint la nature humaine.» (cité dans Lagarde et Michart, *XVI^e Siècle*, p. 195).

작업은 자신을 알기 위한 부단한 더듬거림, 조심스러운 탐색의 과정일 수 밖에 없을 것이라는 사실이다. 자신을 그리려 할 때 먼저 이 묘사의 대상인 나는 누구인가라는 본질적 물음 앞에 서게 되는 것은 당연한 일이며, 그것은 바로 몽테뉴 자신이 경험한 일이기도 했다. 그는 그의 영원한 스승 소크라테스의 영원한 도전(「너 자신을 알라」)을 가장 정직하게 그리고 가장 의식적으로 받아들인 최초의 프랑스 사상가였음에 틀림없다. 그가 이 자아의 탐색에 있어 완전한 명석성을 유지한 것은 당연한 일이면서도 동시에 우리를 놀라게 한다. 그는 자아에 대한 감상적 연민이나 낭만적 도취의 유혹을 뿌리치면서 객관적 관찰자의 명철성을 가지고 자신의 진실에 육박하였던 것인데, 이 진실은 사전에 확정된 것으로 그에게 주어진 것이 아니라 기나긴 모색, 망설임과 더듬거림의 고달픈 과정 끝에 얻어진 것이다.⁸⁾

이 점과 관련하여, 그에 있어 글을 쓴다는 행위가 갖는 중요성을 잠시 환기하는 것은 유익한 일이 될 것이다. 그는 그 자신이 기질상 얼마나 몽상적이고 그의 정신이 얼마나 자유분방한 것인가를 잘 알고 있었다. 문제는 이 「풀러난 말」과 같은 그의 사색에 코베를 달고 길을 인도하는 데 있었는데, 그가 글쓰기에 위탁한 임무는 바로 이런 것이었다. 그가 독서를 즐기고 명상에 잠기는 것으로 만족하지 않고 글쓰기를 병행한 것은 방황하는 몽상을 명확한 사고의 형태로 고정시킴으로써 자신의 내적 세계를 더욱 분명히 파악하고 싶었기 때문일 것이다.⁹⁾ 물론, 그는 언어가 사상에 봉사해야 하고 따라서 문체는 사상의 자연스러움과 발랄함을 충실히 반영해야 한다고 주장한다. 그는 자신의 문체도 정신만큼이나 방황한다고 인정하면서 「나는 시(詩)의 짹짹 도약하는 듯한 걸음걸이를 좋아한다」¹⁰⁾라고 공언한다. 그러나 그는 「말의 의미에 무게와 깊이를 줄」 줄 아는, 매우 의식적인 예술가였으며, 아마도 뜻하지 않은 영상, 낱말들의 예기치 않았던 결합 등으로 엮어져 나가는 글을 통하여 자신의 사고의 새로운 지평이 열리고 자신의 숨겨진 비밀과 만나는 놀라움과 기쁨을 경험했을 것이다.¹¹⁾

다음으로 지적할 것은 자신을 그리는 작업이 개인적 차원을 넘어 인간의 보편적 모습을 그리는 데까지 이르고 있다는 사실이다. 우리는 이 점에 대해 이미 언급한 바 있다. 훗날 블레르르는 바로 이 점에 주목하며, 몽테뉴가 「순진하게도」 자신을 그리려 했지만 실은 보편적 인간성을 그린 것이라고 비꼬아 말하였다. 그러나 몽테뉴는 그렇게 순진하지만은 않았다. 그 자신도 그의 작업이 필연적으로 인간 전반으로 확대되어 나갈 수밖에 없다는 것을 분명히 의식하고 있었기 때문이다. 「각 사람은 자신 안에 인간조건의 완전한 형태를 지

8) 몽테뉴는 자신이 붙잡고자 하는 대상의 끝없는 유동성에 매우 민감했었다: «Je ne puis assurer mon objet; il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle...» (*Essais*, III, 2)

9) Cf. *Essais*, II, 18: «Aux fins de ranger ma fantaisie à rêver même par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se présentent à elle.»

10) *Essais*, III, 9: «J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades...»

11) Cf. *Essais*, II, 18: «Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait...»

니고 있다]라는 말은 이것을 뒷받침해 주고 있다. 역설적으로 그의 궁극적인 기도는 「인간이란 무엇인가」에 답하는 것이었다고 말해도 좋을 것 같다. 다만 그는 자기에서부터 시작했던 것인데, 그것은 자신이야말로 그 누구보다 잘 아는, 혹은 잘 알 수 있는 존재였기 때문이다. 그리하여 그는 낭만주의자들처럼 자신을 예외적인 존재로 보는 대신 자신의 이웃들과 다를 바 없는 평범한 인간으로 보았고, 이웃의 누군가를 관찰하듯 최대한의 객관성을 자신에게 적용하였다. 따라서 몽테뉴 자신의 초상화가 보편적 인간의 그림으로 이어진다고 해서 놀랄 것은 없다. 이제 우리는 그의 기술을 통하여 인간과 인간의 삶에 대한 그의 증언의 의미를 추적해야 할 차례가 되었다.

2. 극기의 모랄 : 스토이시즘(stoïcisme)

몽테뉴의 『에세』를 통해 어떤 일관된 철학적 체계를 찾는다라는 것은 헛된 일이다. 자유와 독립을 그토록 소중히 여겼던 그의 기질로 보나 모든 종류의 독단론을 비웃었던 그의 지적 태도로 보나 체계적 사고가 그의 것이 될 수 없다는 것은 너무나도 명백하다. 그러나 그의 수상들을 통해, 우리는 그가 각별한 관심을 기울였던 몇 가지 철학적 명제를 추출할 수 있을 것으로 믿는다. 나아가서는 그의 관심의 이동을 따라 그의 내적 성찰의 어떤 진전을 접쳐보는 것도 불가능한 일만은 아닐 것이다. 특히 최초로 출간된 2권의 책은 자기 자신에 관한 기록보다는, 당시 그가 즐겨 읽었던 고전의 텍스트와 관련된 단편적인 성찰들로 채워져 있는데, 이것들은 그의 지적 관심이 어떤 것이었는가를, 그리고 그것이 어떻게 변해 갔는가를 우리에게 말해줄 것이다.

몽테뉴가 처음 스토이시즘에 기울었다고는 것은 일반화된 해석이다. 자유분방하고 태평 무사하기까지 한 그의 자연적 성향을 감안할 때 이러한 태도는 우리를 놀라게 한다. 이것은 어쩌면 그 자신의 이러한 성향에 대한 반발일지도 모른다는 설명 외에도 몇 가지 다른 이유들이 거론되고 있다. 즉, 스토이시즘에 깊이 몰두했던, 그의 절친한 친구 라 보에시(La Boétie)의 영향, 세네카, 플루타크(1559년, Amyot에 의한 불역, *Vies parallèles*), 카톤 뒤 티끄(Caton d'Utique)등과의 독서를 통한 만남, 자신의 육체적 고통에 대응할 필요성, 공포와 죽음을 몰고 온 시대의 비극적 상황 등이 바로 그것들이다. 요컨대 그는 자신의 낙천적이고 긍정적인 기질에도 불구하고 현실적으로 직면하지 않을 수 없게 된 고통과 불안과 죽음의 위협 앞에서 고통을 이기고 정신적 평정을 유지할 방법을 모색했으며 그것을 스토이시즘 가운데 찾으려 했던 것으로 보인다.

여기 먼저 고통의 문제가 있다. 인생에 있어 고통은 도처에 널려 있으며 수시로 우리를 엄습한다. 우리는 모든 종류의 고통에 노출되어 있으며 그것은 말하자면 삶의 한 조건과도 같은 것이다. 그러기에 이 고통에 대비하는 방식은 우리가 어떻게 살아갈 것인가의 문제와 직결되어 있다고도 말할 수 있다.

그렇다면 그는 스토이시즘에서 어떤 해결을 발견하였는가. 고통이 우리를 사로잡을 때 그것을 느끼고 괴로움을 당하는 육체에 대하여 사실상 우리에게는 통제할 수 있는 힘이 주어지지 않는다. 그것은 자연의 범주, 즉 감각의 범주에 속한 것이고 따라서 고통을 고통으로 느끼지 않는다는 것은 불가능한 일이다. 그렇다면 우리가 신음하고 몸을 뒤틀고 비명을 지른다고 해서 그것이 수치스럽거나 비겁한 일이 될 수는 없다. 육체가 휘말려 들어간 고통의 소용돌이 속에서 태연하고 근엄한 외양을 유지하려는 것은 헛된 일이며 자기기만의 가장일 뿐이다. 문제는 자연이 우리에게 통제력을 허락하지 않은 감각적 차원에 있는 것이 아니라 우리가 자유로이 처분할 수 있는 우리의 정신에 있다.

「우리가 우리의 생각을 뒤틀지만 않는다면 우리의 팔을 뒤튼다고 해서 어떻다는 것이냐. 철학은 타인을 위해서가 아니라 우리 자신을 위해, 그리고 보이기 위해서가 아니라 (우리로서) 존재하기 위해 우리를 일으켜 세운다. 철학은 자신이 교육시킬 책무가 있는 이성을 통제하는 것으로 그쳐야 한다. 심한 고통의 작용에 대해 철학은 정신으로 하여금 스스로를 상실하지 않고 평시의 움직임에 따르도록 붙들어 주어야 한다...」¹²⁾

우리는 몽테뉴가 화려한 영웅주의를 표방하지 않은 점에 주목하고자 한다. 고통스러울 때 고통이 표출되는 것을 자연스러운 것으로 받아들이는 그는 스토이시즘에 기울어진 이 시기에 있어서도 인간의 대한 현실주의적인 인식을 떠나지 않았다. 그의 스토이시즘은 말하자면 최소한도의 것이며 매우 인간적인 것이다. 그는 고통을 이기고 넘어선다기 보다는 고통을 덜 느끼는 방식, 다시 말해서 보다 잘 견디는 방식으로서 스토이시즘을 받아들이고 있다. 고통의 가혹할 세력이 그의 전존재를 마비시키는 것을 두려워했던 그는 그것을 최소한도로, 즉 감각적 차원에 한정시킴으로써 정신적 자유와 평정만은 유지하기를 원하였다. 그에 있어 스토이시즘은 고통과 정면으로 대결하여 승리하기 위한 공격적 무기가 아니라 그가 지킬 수 있는 것만이라도 지키기 위한 방어적 수단이었다.

죽음의 문제에 있어서도 크게 다를 것이 없다. 죽음은 모든 인생의 필연적인 종말인 점에서 삶의 한 조건과도 같다. 죽음은 우리가 그것을 외면하고 산다고 해서 멀어지는 것도 아니고, 피한다고 해서 피해지는 것도 아니다. 영웅주의를 믿지 않는 몽테뉴는, 만약 피해서 되는 일이라면 어떤 짓을 해서라도, 「송아지의 가죽 밑에 숨어서라도」¹³⁾ 죽음을 피할 것이라고 서슴치 않고 말한다. 그러나 죽음은, 우리가 비겁하게 피하거나 의연하게 대하거나 간에 필연적으로 우리를 찾아오는 것인만큼 흔들리지 않고 그것을 맞이하도록 준비하는 것이 상책이다. 사실상, 죽음이 우리에게 두려운 것은 죽음 그 자체라기보다 죽음이 우리에게

12) *Essais*, II, 37: «Qu'importe que nous tordions nos bras, pourvu que nous ne tordions nos pensées? Elle (La philosophie) nous dresse pour nous, non pour autrui; pour être, non pour sembler. Qu'elle s'arrête à gouverner notre entendement, qu'elle a pris à instruire. Qu'aux efforts de la collique, elle maintienne l'âme capable de se reconnaître, de suivre son train accoutumé...»

13) *Essais*, I, 20: «(...et en quelque manière qu'on se puisse mettre à l'abri des coups,) fût-ce sous la peau d'un veau, (je ne suis pas homme qui y reculasse.)»

대해서 갖는 〈낯설음〉 때문이다. 따라서 우리는 죽음을 외면하거나 잊으려고 하는 대신 오히려 죽음을 똑바로 바라보고 가까이 함으로써 죽음과 친숙해지도록 노력해야 한다. 죽음을 삶 속에 끌어들이며 죽음과 함께 사는 것—이때 인간은 놀라운 해방을 경험할 것이다.

「죽음이 우리를 어디서 기다리고 있는지는 확실하지 않다. 그러니 도처에서 죽음을 기다리자. 죽음을 미리 생각하는 것은 자유를 미리 생각하는 것과 같다. 죽는 법을 배운 자는 노예에서 풀려나는 법을 배운 것이다. 죽을 줄 아는 지식은 우리를 모든 예측과 속박에서 해방시킨다...」¹⁴⁾

『옛세』의 가장 아름답고 감동적인 몇몇 구절들 중의 하나임에 틀림없는 이 구절은 그가 끊임없이 추구하게 될 삶의 지혜가 어떤 것인가를 예고하고 있는 듯이 보인다. 그는 죽음을 피하는 대신 오히려 적극적으로 자신의 삶 속에 맞아들였으며, 그렇게 함으로써 죽음만이 가능케 하는 무제한의 자유를 앞당겨 삶 속에서 향유하려 하였다. 그는 스토이시즘에서 죽음과의 의연한 대면이라는 기본적 형식을 차용하였다. 그러나 이 형식 가운데 그 나름대로 어떤 풍요로움을 누리는 에피쿠리즘적인 삶의 모탈을 담은 것은 주목할 만한 일이다. 뿐만 아니라 죽음과의 대면 자체도 그에게 있어 의지적인 극가나 이성적 노력의 결과는 아니었다. 그는 그것이 자신의 천성의 자연적 경향이라고 고백하고 있다.¹⁵⁾

결국, 몽테뉴는 자신의 현실적인 문제로 인해, 그리고 자연적 성향에 고무되어 한때 스토이시즘에 기울었던 것인데, 그는 이 스토이시즘을 통해 자신을 넘어선 것이 아니라 자신에게 적합한 삶의 태도를 찾았던 것이다. 스토이시즘과의 만남은 그의 정신적 모험에 있어 한 예외적인 시기가 아니라 자아의 발견과 삶의 모랄의 정립을 위한 기나긴 도정의 한 필연적인 과정이었음에 틀림없다.

3. 몽테뉴의 방법적 회의

『옛세』 제 2권 12장은 몽테뉴의 단장들 중에서 가장 길고 또한 가장 체계적인 사고의 전개를 담고 있는 점에서 매우 특이한 단장이다. 그것은 차라리 옛세 속에 담겨진 한 권의 독립적인 소책자라 함이 옳을 것이다. 그가 이 가운데서 기도하고 있는 것은 회의주의에 관한 총괄적이고도 방법적인 진술이다. 이 기도의 직접적인 발단은, 기독교 신앙의 진리를 이성으로써 증명하려 했던 레이몽 스봉(Raymond Sebond)의 신학 저서, 『자연신학』(*Théologie naturelle*)을 옹호하는 데 있었다. 그는 기발하게도, 인간의 이성은 그 자체 공허하고 무력한 것이므로 어떤 이성도 레이몽 스봉을 능가할 만한 논리를 펼 수 없다고 말함으로써 그

14) *Essais*, I, 20: «Il est incertain où la mort nous attend: attendons-la partout. La préméditation de la mort est préméditation de la liberté: qui a appris à mourir, il a désappris à servir; le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte...»

15) Cf. *Ibid.*: «A la vérité, en toutes choses, si nature ne prête un peu, il est malaisé que l'art et l'industrie aillent guère avant. Je suis de moi-même non mélancolique, mais songe-creux. Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort...»

를 변호하려 했는데, 이성에 대한 이와 같은 근원적 비판이 레이몽 스봉의 사상적 기저 자체도 뒤흔들어 놓게 된다는 것은 아이러니가 아닐 수 없다. 사실상, 그는 이 변호론 속에서 애당초의 의도는 한낱 구실인 양 제쳐놓고, 온통 회의주의의 요란스런 축제를 벌이고 있다. 마치 물고기가 물을 만난 듯 그는 회의주의 안에서 활개를 치고 있으며, 그의 재능은 유감없이 발휘되고 있다.

그렇다면 그는 어떻게 해서 스토이시즘에서 회의주의로 건너간 것일까. 우리는 그가 스토이시즘에 있어서도, 감각적 존재로서의 인간에 대한 현실주의적 인식이 그 밑바닥에 깔려 있음을 확인한 바 있다. 인간이 고통을 느낄 때 아픔을 표현하고 두려움이 나타날 때 그것을 피하려 하는 것을 자연스러운 일로 본 그는 가장된 허황한 영웅주의를 믿지 않았으며, 다만 최소한의 정신적 자유를 누리는 것으로 만족했었다. 그의 회의주의에 있어 한층 강화되는 것은 인간에 대한 이 환상없는 인식이며, 이런 관점에서는 그의 스토이시즘과 회의주의의 사이에 극단적인 단절을 가정하는 것은 위험한 일이다. 다만 회의주의 가운데 현실주의적 감각은 그 심도와 폭에 있어 단연 차원을 달리한다. 그것은 단순히 감각적 존재로서가 아닌 전적인 존재로서의 인간으로 확대되며, 따라서 스토이시즘의 최후의 보루였던 정신의 자율성마저도 회의의 물결에 휩쓸리고 만다. 고통과 죽음에 대한 스토아적 태도는 하나의 매력있는 해결책임에 틀림없다. 그러나 과연 인간은 감각적 동요에 초연할 수 있을 만큼 강한 의지와 자율적 이성을 소유하고 있는 것일까. 인간의 무력과 공허에 더욱 더 민감해진 그는 인간의 모든 확신과 오만을 비웃는 또 하나의 철학체계에 이끌려 들어갔던 것이다.

몽테뉴의 회의주의에 대해 우리는 많은 이야기를 할 필요가 없다. 그는 고대 철학 속에서 이미 논의되었던 모든 회의주의적 주제들을 그의 방식대로 그리고 그의 전체적 구도가 가운데 되살려 편입시키고 있을 따름이다. 그것은 일찌기 인간이 자신과 세계에 대해서 가졌던 모든 지식과 확신과 신뢰를 겨냥한 전면적인 선전포고와도 같은 것이었다. 그는, 인간의 확신은 환각자의 꿈과 같은 것이고, 그의 지식은 한낱 현학적 무지에 불과하며, 인식의 수단으로 부여받은 감각과 이성만 오�히려 인간을 기만하기 위해 주어진 것이나 다름없다는 것을 자랑스럽게 증명한다. 그는 개인적 차원에서 한걸음 더 나아가 모든 사회적 신념, 제도, 모랄에 대해서도 동일한 회의적 비판을 적용한다. 이 모든 것도 결국은 우연의 산물이요, 시대와 나라에 따라 변하는 인위적 질서일 뿐이다. 도대체 인간이 확실히 안다고 단언할 수 있는 것이 무엇이 있겠는가. 상호 모순되는 주장으로 엇갈리는 독단론적 철학들에 대해 그가 최후로 할 수 있는 말은 <내가 무엇을 아는가>(Que sais-je?)라는 물음밖에 없다. 왜냐하면, 「나는 모른다」라고 말한다면 그것도 하나의 확실성이 되기 때문이다.

이 극단적인 회의주의와 더불어 모든 것은 뿌리채 흔들리고 무너진다. 몽테뉴는 마치 파괴의 악마에 붙잡히기라도 한 듯 모든 것에 대해 무차별 공격을 감행했으며 마침내 인간을

그의 오만의 자리에서 전락시키고 말았다. 「나는 이 저자(몽테뉴) 가운데서, 그 자신의 무기에 의해 여지없이 강타당한 오만한 이성, 그리고 자신의 허약한 힘으로 올라갔던 신(神)과의 교제에서 인간을 짐승의 본성으로 떨어뜨리는, 인간에 대한 인간의 피비린내나는 반란을 기쁨없이 바라볼 수가 없습니다.」¹⁶⁾ 파스칼의 이 증언은 이상파괴자로서의 몽테뉴의 역할을 웅변으로 말해주고 있다.

여기서 우리는 묻지 않을 수 없다——이 보편적 부정은 몽테뉴의 정신적 모험에 있어 어떤 의미를 갖는 것인가 라고, 만약 회의주의의 논리를 따라 그것을 극단에까지 밀고 간다면 우리는 완전한 침묵과 무행동에 귀착되고 말 것이다. 그러나 우리는 몽테뉴가 그렇게 하지 않았을 뿐만 아니라 이 전면적 부정을 통해 하나의 현명한 삶의 방식을 획득하기에 이른다는 것을 알고 있다. 다시 말해서 그에 있어 중요한 것은 지적 탐구의 결론으로서의 회의주의가 아니라 거기서 도출해낼 수 있는 실제적 모랄의 한 배경으로서의 회의주의이다.

이 관점에 설 때 먼저 눈에 띄는 것은 회의주의가 제공하는 인간과 그의 삶에 대한 환상 없는 인식이다. 우리는 이것을 의식의 명석성이라 부르기도 한다. 그것은 우리로 하여금 존재와 사물을 있는 그대로, 다시 말해서 그것들의 진실성 가운데 인식하도록 유도한다. 그것은 또한 세계를 향해 열린 사고이며, 그것의 다양성과 복합성을 수용할 수 있게 하는 관대한 정신이다. 회의는 정신을 마비시키는 무관심으로 이끌어가는 대신 정신으로 하여금 항상 깨어있게 하며 이로써 인간과 세계의 이해의 폭을 넓혀가게 할 것이다.

왜냐하면, 회의는 정신을 독단으로부터, 그리고 정념화한 독단인 파나티즘으로부터 보호해 주며 본래의 자유를 누리게 하기 때문이다. 아마도 이것이야말로 몽테뉴가 회의주의에서 끌어내는 가장 값진 교훈일 것이다. 그가 스토이시즘에서 찾았던 정신적 자유를 회의주의는 전혀 다른 과정을 통해 그에게 안겨준 것이다. 몽테뉴의 경우 회의를 단순히 <판단의 유보>라는 소극적 측면에 국한시키는 것은 잘못이다. 파스칼은 그가 「무지와 무관심」의 무기력한 모랄을 가르친다고 힐난한 바 있다.¹⁷⁾ 그러나 그의 회의는 정신을 광신적 독단으로부터 해방시킴으로써 전적인 독립과 자유를 향유하게 한다는 적극적인 의미를 갖는다. 다시 말해서 인간으로 하여금 인간 본래의 자연을 정직하게 받아 들이는 것. 이제 우리는 더 이상 이 장에 머물 필요가 없다. 문제는 이미 인식론에서 모랄의 영역으로 이행했기 때문이다.

16) Pascal, *Entretien avec M. de Saci*: «Je vous avoue, monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, qui, de la société avec Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison le précipite dans la nature des bêtes...»

17) *Ibid.*: «...que l'ignorance et l'incuriösité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite comme il dit lui-même...»

III. 삶의 예지

1588년에 발표된 『엡세』 제 3권은 여러모로 몽테뉴의 사상적 원숙을 보여주고 있다. 그는 그 가운데서 보다 많이 그리고 보다 직접적으로 자신에 대해 이야기하고 있는데, 오랜 세월이 걸친 독서와 성찰, 기나 긴 여행과 뜻하지 않았던 4년여의 공직생활을 통한 현실과의 만남과 삶의 다양한 경험 등은 마침내 그를 최후의 예지로 인도해 간듯이 보인다. 우리는 이미, 스토이시즘을 거쳐 회의주의에 이르는 그의 정신적 편력을 더듬어 나가는 과정에서 그의 삶의 태도에 대한 많은 시사상을 발견한 바 있다. 우리는 이것들을 다시 환기하면서 그가 우리에게 남긴 메시지의 의미를 좀더 정확히 규명해 보고자 한다.

무엇보다 먼저 지적할 것은 인간과 현실에 대한 인식에 있어서의 현실주의이다. 이것은 그가 스토이시즘에 기울었던 초기에 이미 사고의 한 기조로서 나타났으며 회의주의에 이르러 보다 의식적이고 포괄적인 형태로 강화되었다. 그의 모든 윤리적 명제의 기반은 바로 여기에 있다고 말해도 과언이 아닐 것이다. 인간적 긍지를 그토록 양양했던 자랑스러운 스토이시즘을 끝까지 따르지 않은 것도 이 현실주의적 감각 때문이며, 그가 아마도 인간의 최대의 미덕으로 믿었던 <겸손>(modestie)의 근원도 바로 이것이다. 「인간이 자신과 인간성을 넘어선다는 것」은 황당무계한 일이라고 말하는 그는 인간이 빠져들기 쉬운 모든 종류의 과대망상을 경계하면서 오직 인간으로 머무는 겸손을 선택하는 것이다.

겸손과 더불어 자연적으로 환기되는 또 하나의 윤리적 개념 <절도>(mesure)도 거의 동일한 의미를 갖는다. 절도란 자연이 인간에게 허용한 척수(mesure)의 범위 안에 머무는 지혜를 말하는 것이기 때문이다. 몽테뉴는 세네카의 말을 인용하며 다음과 같이 부연하고 있다:

「<만약 인간이 인간성을 넘어서지 못한다면 인간이란 그 얼마나 추하고 비열한 존재인가!> 이것은 훌륭한 말이고 필요한 욕망이다. 그러나 그것은 터무니없이 부조리하다, 왜냐하면 주먹보다 더 큰 주먹을 만들고, 팔보다 더 큰 팔뚝을 만들고 두 다리의 폭보다 더 크게 건너 뛰려는 것은 불가능하고 또한 자연에 반한 것이다……왜냐하면, 인간은 인간의 눈으로밖에는 볼 수 없고, 그의 손목으로 밖에는 붙잡을 수 없기 때문이다……」¹⁸⁾

<절도>를 지킨다는 것은 결국 인간의 영역 안에 머무는 것을 의미한다. 우리는 이 영역이 극히 한정되고 상대적인 것임을 안다. 다시 말해서, 우리가 우리의 눈으로 보고 우리의 손으로 붙잡을 수 있는 것은 그 어떤 것도 절대적이고 영원한 것은 없다. 우리의 감각은

18) *Essais*, II, 12: «O la ville chose..., et abjecte, que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité!» Voilà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que de l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux; (ni que l'homme monte au-dessus de soi et de l'humanité:) car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises.»

시시각각 변하고 우리의 이성은 어떤 확실성에도 도달할 수 없다. 우리가 우리의 존재와 세계에 대해서 인식하는 것은 「모호한 외관과 그림자」 뿐이며, 「불확실하고 허약한 견해」¹⁹⁾ 뿐이다. 절대와 확신을 회구하는 것은 헛된 일이며 만약 그런 것을 가졌다고 믿는다면 그것은 환각일 따름이다.²⁰⁾

이러한 관점은 때때로 논란의 대상이 되는 몽테뉴의 보수주의를 쉽게 이해하게 한다. 절대적 진리와 모든 종류의 확실성을 비웃는 그의 전면적 회의는 사회제도 및 법체제에 대해서도 동일하게 적용된다. 영원불변한 기본법 위에 자리잡고 있는 양, 그리고 신성한 권리인 양 인정받고 있는 이 모든 것은 실은 우연의 소산이며 습관으로 영속화된 것에 불과하다. 그렇다면 합리적 근거가 결여된 이것들을 파괴하고 전복시킬 것인가. 몽테뉴는 아니라고 단호히 대답한다. 그것은 또 하나의 상대적인 질서를 위해 온갖 파괴와 혼란만을 야기시키는 결과가 되기 때문이다. 「그가 살아가는 곳의 규칙과 법을 따른다는 것은 규칙중의 규칙이요 법중의 법이다.」²¹⁾

그러나 겸손과 절도의 모랄을 부정적인 측면에서만 평가하는 것은 잘못이다. 우리는 이미 방법적 회의가 어떤 정신적 열림으로 인도하는가를 확인했었다. 그것은 우리의 정신으로 금하여 항상 깨어있게 하며 세계에 대한 보다 넓고 깊은 이해를 자극한다. 자신의 생각을 절대적인 것으로 믿지않는 사고의 겸손은 이질적인 것을 포용하는 <관용>(générosité)으로 이어진다. 그것은 본질적으로 열린 사고이며 우애에 넘친 마음이다. 우리는 이것이 극단적인 파나티즘에 오염된, 가장 격렬한 대립과 반목으로 분열된 이 시대에 어떤 교훈으로 작용하는가를 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 이 관용(또 하나의 프랑스어는 tolérance)은 그 말의 소극적 의미에도 불구하고 당대의 가공할 파나티즘에 대항하는 가장 유효한 무기였을 것이다.

이제 우리는 몽테뉴가 최후에 도달하는 위대한 정신적 가치, 즉 <자유>에 대해서 이야기할 차례가 되었다. 사실상, 이 자유라는 가치는 그의 최후의 발견이라기 보다는 그의 정신적 모험이 그 안에 뿌리를 내리고 있는 영원한 토양과도 같은 것이다. 그가 철학적 성찰의 첫걸음에서 스토이시즘을 통해 만난 것은 바로 이 정신적 자유와 자율의 교훈이었다. 이제 회의주의의 연옥을 통과한 정신은 위대한 해방을 반격하며 본래의 자유를 향유하기에 이르렀다. 그것은 의지와 이성의 노력으로써 얻어진 것이 아니라 단지 인위적으로 조작된 모든

19) *Ibid.*: «(...ne baillant de soi qu') une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion.»

20) 몽테뉴는 그가 만든 카블리 전통신앙에 따라, 인간적 방법에 의해서가 아니라 신적인 방법에 의해 절대에 도달할 수 있다는 것을 인정한다. «Il s'élevra, si Dieu lui prête extraordinairement la main; il s'élevra abandonnant et renonçant à ses propres moyens et se laissant hausser et soulever par les moyens purement célestes.» (*Essais*, II, 12).

21) *Essais*, I, 23: «Car c'est la règle des règles, et générale loi des lois, que chacun observe celles du lieu où il est...»

환각과 독단으로부터 해방됨으로써 자연적으로 누리게 된 것이다. 다시 말해서 이 자유는 자신의 자연으로 되돌아온 정신에게 주어지는 무상의 선물과 같은 것이다.

이 자유를 전지하기 위해 몽테뉴가 얼마나 신중하고 조심스럽게 행동하였는가는 잘 알려져 있다. 이 자유는 단순히 정신적인 것에만 한정된 것이 아니다. 「만약 내가 섬기는 법(法)이 내 손가락 끝이라도 위협한다면 나는 즉각 어떤 곳이건 다른 법을 찾아 떠나갈 것이다」²²⁾라고 그는 말한다. 종교전쟁의 와중에서도 그는 왕래의 자유가 제약받지 않기 위해 무던히 신경을 썼노라고 실토허기도 한다.²³⁾ 그는 또한 어떤 욕망에 사로잡히거나 어떤 결정을 내릴 때에도 결코 그런 것들로 인해 자유가 구속당하는 일이 없도록 항상 여백을 남겨 놓았다. 그는 욕망이나 쾌락이 그 강렬함과 폭군적 힘으로써 우리를 초조와 불안으로 몰고 간다는 것을, 그리고 하나의 선택된 태도는 우리의 이성을 눈멀게 할 우려가 있다는 것을 알고 있었기 때문이다. 그리하여 감정과 행동과 사고의 전적인 자유를 위해 그는 「이 세계 속에 깊이 빠져 들어가는 대신 그 위를 미끄러지나가야 한다」²⁴⁾고 생각하였다.

무관심과 도피를 강조하고 있는 듯이 보이는 이와 같은 태도는 그러나 소극적인 의미 이상의 것이 있다. 왜냐하면, 이 모든 것을 통해 얻어지는 자유는 자유 그 자체를 위한 것이 아니라 참으로 삶을 삶답게 영위하기 위한 것이기 때문이다. 몽테뉴의 모든 관점은 궁극적으로 이 한 점에 집중된다. 우리는 어떻게 살 것인가. 어떻게 사는 것이 가장 현명하고 아름다운가. 그리하여 이 삶의 문제만큼 중요한 것은 없다. 「책을 꾸미는 것이 아니라 우리의 삶(의 방식)을 꾸미는 것, 전쟁에서 승리를 차지하고 나라를 차지하는 것이 아니라 우리의 행동에 질서와 평정을 차지하는 것, 이것이 우리의 의무이다」²⁵⁾ 문제는 이 질서와 평정을 여하히 획득하느냐에 있다. 우리는 이미 그 답을 알고 있다고 말할 수 있다. 인간이 인간으로 머무를 줄 아는 겸손과 절도, 관념의 오만과 파나티즘의 열광에서 해방된 정신의 자유, 때로는 무관심과 참여의 유보——이런 것들 가운데 평정과 질서는 잉태되어 있다. 그러나 우리는 이 모든 것을 요약하는 하나의 평범한, 그러나 몽테뉴에게는 기적적인 의미를 갖는 말을 알고 있다. <자연>(la nature). 그렇다, 자연이야말로 인간이 따라야 할 「다정한 향도, 다정할 뿐만 아니라 신중하고 공정한 향도」²⁶⁾이다. 인간의 불행과 비극은 사실상 자연을 거역할 때 그 근원이 있다. 천사가 되려던 자가 짐승으로 전락하는 것, 이것이 곧 인간의 비극이다. 이 비극에 대한 치유책은 따라서 인간이 인간의 척도를 지키는

22) *Essais*, III, 13: «Si celles que je sers me menaçaient seulement le bout du doigt, je m'en irai incontinent en trouver d'autres, où que ce fût.»

23) *Ibid.*: «Toute ma petite prudence en ces guerres civiles où nous sommes s'emploie à ce qu'elles n'interrompent ma liberté d'aller et venir.»

24) *Essais*, III, 10: «Il le(le monde) faut glisser, non pas s'y enfoncer.»

25) *Essais*, III, 13: «Composer nos moeurs est notre office, non pas composer des livres, et gagner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et tranquillité à notre conduite»

26) *Ibid.*: «Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste.»

것, 즉 그의 <자연>으로 되돌아가는 데 있다. 이 자연 가운데 인간은 참된 만족과 평화를 찾을 것이다. 자연에 대한 몽테뉴의 신뢰는 거의 신앙적이다 :

「나는 자연이 나를 위해 만들어 놓은 것을 기꺼이 그리고 감사의 마음으로 받아 들인다. 나는 그것을 즐거워하고 찬양한다. 이 위대하고 전능한 수여자의 선물을 거부하고 폐기하고 변형시키는 것은 그를 욕되게 하는 일이다.」²⁷⁾

그가 만년에 도달한, 인간과 삶에 대한 이 전폭적인 신뢰와 낙관주의는 우리를 놀라게 한다. 그가 겪은 개인적 고통과 시대적 아픔도 그의 마음 속 깊이 메아리치는 생의 찬양을 짓누르지는 못하였다. 아니, 그러한 부정적 압력을 극복하고 얻어진 것이기에 더욱 값지고 감동적이다. 「자신의 존재를 정직하게 즐길 줄 아는 것은 절대적, 말하자면 신적인 완성이 다.」²⁸⁾ 이 흥분된(왜냐하면, 모든 형태의 절대주의를 거부하는 그가 <절대적>이란 말을 사용하고 있기에) 선언은 마침내 이 위대한 긍정에 도달하는 그의 삶을 하나의 경이로운 인간적 승리로 믿게 하기에 충분하다. 그러나 그의 승리는 단순히 개인적인 것으로 끝나지 않는다. 그는 인간이라는 가치를 새롭게 그리고 아마도 완벽하게 정의함으로써, 인간의 자작으로 시작되는 16세기의 정신적 모험에 놀라운 결론을 제공하고 있는 것이다.

결 론

「정치적, 종교적 정열이 시와 웅변과 학문과 철학을 당파에 봉사하기 위한 독기 어린 무기로 만들고 있는 동안, 한 사나이가 미리 머리 속에서 미래의 평화를 누리고 있었다」²⁹⁾ — 랑송(Lanson)은 그의 문학사에서 이렇게 몽테뉴론을 시작하고 있다. 아마도 이것은 우리의 한 결론이 될 수 있을 것이다. 즉, 몽테뉴는 그가 속해 있던 16세기의 막을 내렸을 뿐만 아니라, 아니, 바로 막을 내림으로써 새 시대를 연 사람이다. 세기초 것처럼 험란한 꿈과 환상을 낳게 한, 인간과 자연의 새로운 발견은 시대의 비극적 상황을 통과하는 동안 침전되고 심화되어 마침내 몽테뉴에 의해 그것들의 진정한 가치가 정립되기에 이르렀다. 무한한 가능성으로 믿어졌던 자연은 이제 본래의 한정된 공간으로 되돌아왔고, 인간 또한 절대와 오만의 허망한 꿈에서 벗어나 인간의 절도있는 영역으로 복귀하였다. 결국 몽테뉴는 르네상스에 의해 새롭게 시작된 근대적 의미의 인간학의 한 성숙을 보여주고 있다.

27) *Ibid.*: «J'accepte de bon coeur, et reconnaissant, ce que nature a fait pour moi; et m'en agréé et m'en loue; on fait tort à ce grand et tout-puissant Donneur de refuser son don, l'annuler et défigurer.»

28) *Ibid.*: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être.»

29) G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Hachette, p. 320: «Pendant que les passions politiques et religieuses tournaient la poésie, l'éloquence, la science même et la philosophie en armes envenimées au service des partis, un homme anticiper la paix future...»

우리는 그의 정신적 모험을 다소 도식적으로 세 단계로 나누어 고찰했었다. 그러나 그것들은 서로 분리된 별개의 경험으로 있는 것이 아니라 서로 연관되고 상호 침투되어 있다. 그가 도달한 최후의 예지 속에서 스토이시즘은 배제되기는 커녕 그의 본래적 기질 속에 용해되어 삶과 현실에 대한 초연하고 자유로운 태도를 뒷받침하고 있다. 인간의 오만과 망상이 만들어낸 헛된 관념들을 비웃는 회의주의는 그의 인간학 가운데 보다 큰 몫을 차지하고 있음이 분명하다. 그것은 말하자면 인간으로 하여금 자아를 있는 그대로 인식하게 하는 의식의 명석성이며, 그의 삶의 방식이 그 위에서 정립되는 존재론적 기반이다. 몽테뉴에 있어 회의주의가 결론이 아니라 진정한 모험의 발판이라는 사실은 중요하다. 그는 부정하고 파괴하는 데 그치지 않았으며, 오히려 이 가치의 폐허 속에서 위대한 긍정을 이끌어냈다. 그의 회의주의의 무참한 살육을 아는 사람에게, 「나는 인생을 사랑한다」라는 돌연한 발전은 분명히 놀라운 것이다. 그러나 이 발전은 그렇게 돌연한 것도 놀라운 것도 아니다. 16세기는 인간의 재발견과 자연에 대한 사랑으로 시작이 되었고, 이 사랑은 시대의 비극에도 불구하고 그들의 마음 속에 살아남았다. 그런 의미에서 몽테뉴는 르네상스의 아들임에 틀림없다.

그러나 이 사랑은 그에 이르러 인간과 자연에 대한 심화되고 냉철한 인식이 수반됨으로써 보다 현명해졌다. 이제 그것은 라블레 식의 거인의 사랑도 아니요, 플레이아드 시인들이 즐겨 노래한 신비적인 사랑도 아니다. 인간적인 사랑——우리는 〈인간적〉이라는 말 외에 더 적절한 말을 찾을 수가 없다. 몽테뉴에 이르러 모든 것은 〈인간의 차원〉으로 되돌려졌다. 그의 최후의 메시지는 인간이 오직 인간으로 서는 것, 다시 말해서 인간으로서의 운명을 충실하게 받아들이는 것으로 귀착된다.

이렇게 해서 몽테뉴와 더불어 한 시대는 막을 내렸다. 그는 시대 가운데 산재하는 모든 주제들을 흡수하여 놀라운 종합을 이루었다. 훗날 방법적 회의의 용광로에서 철학의 기본명제를 이끌어낸 데카르트에 앞서 그는 자신의 경험과 반성적 의식을 통해 한 시대의 결산이 될 하나의 인간학을 탄생시켰다. 이 결산은 또한 다음 시대의 예고이기도 하다. 이 인간학과 더불어 17세기는 정돈된 새로운 차원에서 자신의 지적, 심미적 모험을 시작할 것이다. 여러 면에서 그것은 몽테뉴의 인간학 가운데 예고된 모험이다. 17세기의 이상적 인간형 〈오넷똥〉(honnête homme)은 몽테뉴가 그린 절도있는 자유인과 멀지 않으며, 17세기가 존중하게 될 가치들은 몽테뉴에 의해 거의 완벽하게 제시된 것들이다. 17세기만이 아니다. 뒤이은 프랑스문학, 프랑스인의 사고 가운데 그는 인간을 대하는 기본적 태도로서 그리고 인간을 이해하는 한 방식으로서 영원히 살아 남을 것이다.

Bibliographie (참고문헌)

Les Essais, ed., Villey, Paris Alcan, 3 vol.

Pages choisies des Essais, par R. Pintard, Hachette.

Pierre Moreau, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, Hatier-Boivin.

A. Lagarde, L. Michard, *XVI^e Siècle, les Grands Auteurs français*, Bordas.

G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Hachette.

L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, la Baconnière, Neuchâtel.

B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, par Léon Brunschvicg, Hachette.

《Résumé》

Montaigne moraliste

Nous nous sommes proposés, dans la présente étude, de mettre en lumière, tout en suivant son itinéraire spirituel, quelques aspects essentiels de Montaigne en tant que moraliste.

Nous avons essayé, d'abord, de situer Montaigne par rapport à son siècle, car, croyions-nous, c'est au sein des mouvements divers et du drame tragique de son siècle que Montaigne arrive à prendre conscience de sa problématique.

Après avoir brièvement dégagé les caractéristiques des *Essais*, nous avons tenté de suivre pas à pas l'aventure morale de Montaigne, nous appuyant successivement sur ses deux phases stoïque et sceptique avant d'en arriver à la dernière sagesse. Ces trois temps étant organiquement liés entre eux, il résultera de nos analyses que l'art de vivre où aboutit finalement Montaigne n'est qu'un aboutissement, ou, mieux, une synthèse harmonieuse des réflexions philosophiques et morales qui précèdent: les valeurs morales qu'il nous présente comme les plus valables, telles que liberté, indépendance, mesure, gardent l'écho, lointain peut-être, du stoïcisme et du scepticisme.

Pour conclure, nous avons essayé de montrer que sa sagesse n'est pas seulement sa conquête personnelle, mais encore celle de son siècle, qui voit chez lui se définir dans la forme la plus nette et la plus raisonnable l'idée de l'homme, et que, avec cette nouvelle conception de l'homme, il clôt une époque pour ouvrir une autre.