

자연법이론과 루소의 정치사상

金 容 敏 (한국외국어대)

I. 루소의 선구자들

한 사상가, 혹은 철학자의 사상이 시대적 구속을 뛰어 넘어 형성될 수 있는 것인가 또는 시대정신을 반영하는 정도에서 그칠 수밖에 없는 것인가에 대해서는 많은 논쟁이 있어 왔다. 한 사상가는 자기에게 주어진 역사적 시간을 살 뿐만 아니라 자기 앞에 존재했던 사상가들의 영향을 받으면서 살게 된다. “과연 아테네라는 시간적 공간적 무대없이 또 소크라테스가 존재함이 없이 플라톤의 정치철학은 가능할 수 있었을까?”라는 질문은 위에서 제기된 논쟁을 풀어가는 데 하나의 중요한 실마리를 제공해 줄 수 있다. 플라톤은 ‘소크라테스의 시대’에 자신이 태어난 것에 대해 하늘에 감사하고 있다. 하지만 플라톤의 사상은 소크라테스의 사상과 구별된다. 만약 구별이 안될 정도로 소크라테스와 플라톤의 사상이 유사하다면, 우리는 굳이 플라톤의 사상을 독립적으로 논의할 필요가 없을 것이다. 아리스토텔레스가 플라톤의 영향을 받고 있는 것은 주지의 사실이다. 하지만, 소크라테스와 플라톤의 관계에서 볼 때 플라톤이 소크라테스의 어깨 위에 전적으로 서 있지 않듯이, 아리스토텔레스도 플라톤의 어깨 위에 의지하여 서 있는 것만은 아니다. 한 사람의 어깨 위에 서 있는 사람은 어깨를 받치고 있는 사람이 없어지면 쓰러지게 된다. 소크라테스(469-399 B.C.)가 태어나서, 플라톤(427-347 B.C.)을 거쳐, 아리스토텔레스(384-322 B.C.)가 죽기까지 150 여년간은 그리스반도에 수많은 정치경제적 변화가 있었지만 근본적으로 동질성이 강한 시기였다고 볼 수 있다. 이러한 시기에 스승과 제자의 관계로 엮어질 수 있는 세 사상가에서 서로간에 뚜렷이 구분되는 철학이 생성되어 나왔다면, 이들의 사상이 단순히 역사적인 산물이라거나 ‘진보’(progress)의 결과라고 적극적으로 주장될 수 없는 것이다.

소크라테스의 어깨 위에 플라톤이 있고, 플라톤의 어깨 위에 아리스토텔레스

스가 있다고 볼 수 없다. 진보가 가능하기 위해서는 전단계에서 축적된 지식의 전반적 수용이 전제되어야 한다. 이러한 의미에서 진보는 벽돌쌓기에 비유될 수 있다. 밑에 놓여진 벽돌이 없이는 우리는 높은 담을 쌓을 수 없는 것이다. 예를 들어 과학과 의학에서 진보에 관한 논의는 상당한 의미를 갖는다. 불치의 병이라고 여겨졌던 그러한 병에 대한 새로운 치료법이 계속하여 개발되고 있다는 사실은 의학분야에서의 진보가 이루어지고 있다는 사실을 보여주는 좋은 증거이다. 철학과 종교의 분야에서도 진보의 가능성이 논해지고 있기도 하다. 헤겔은 인간의 의식이 역사적으로 진보해왔음을 우리에게 알려주고 있으며, 또한 성경은 인류의 역사가 신의 계시를 실현시키는 방향으로 단계적으로 진보되어 왔음을 우리에게 설교하고 있다. 성경에 관한 논의는 차치하고, 필자는 헤겔의 역사관에는 의문의 여지가 있다고 생각한다. 필자가 앞에서 지적하였지만 역사의 각 단계에서 나타난 철학 혹은 정치철학이 역사의 목적을 구현해 나가는 진보적 과정이라고 볼 수 없다. 필자는 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스의 사상형성과정에서 세 철학자가 서로 심대한 영향을 주고받았음을 인정하지만, 이 세 사상가를 ‘진보’라는 인식틀로서 묶어 볼 수 없다고 생각한다. 여기서 우리가 확인할 있는 것은 단지 진리에 대한 — 만약 진리가 본질적으로 존재한다면 — 다양한 접근양식일 뿐이라고 생각한다. 아리스토텔레스는 플라톤의 이데아론을 반박하고 있는데, 그는 스승의 이론을 반대하는 이유가 진리를 찾기 위한 그의 열정에서 비롯된 것임을 다음과 같이 밝히고 있다: “우리는 진리와 친구를 동시에 사랑한다. 하지만 종교적 경건은 우리로 하여금 진리를 우선적으로 존중하도록 요구하고 있다(Nicomachean Ethics, 1096 a15).” 진리는 어느 시대나 존재한다. 하지만 그것을 추구하는 방법만이 달랐을 뿐이다.

루소를 이해하는 데 있어서도 상기의 관점은 매우 유용하다. 그는 계몽(Enlightenment)의 한 가운데 있었다. 당시 프랑스는 ‘빛의 세기’(siècle des lumières)의 중심임을 자랑하고 있었고, 문인과 과학자는 물론 신학자조차 기존의 질서와 전통적 신념에 대하여 강하게 반발하며 회의를 제기하고 있었다. 시대가 주는 이러한 정신적 분위기 속에서, 루소는 정규교육을 제대로 받지 못했지만, 독학을 통해 나름대로 ‘사상의 보고’(a store of ideas)를 마련하려고 했다. 그는 계몽의 시대가 제공해 주는 다양한 사상을 섭렵하고 그 영향을 받았지만, 자기의 사상을 형성하는 가운데 자신이 다른 누구의 어깨 위에 걸터앉아

있지 않다는 사실을 다음과 같이 『고백록』에 밝히고 있다.

나는 모든 저자의 글을 읽으면서 내 자신의 생각이나 다른 사람의 생각을 그 글과 섞지 않고, 저자 자신의 입장을 거부하지 않고 저자의 생각만 받아들이고 따르기로 규칙을 세웠다. 나는 내 자신에게 다음과 같이 말했다—내가 관념들을 비교할 수 있고 선택할 수 있는 능력이 충분히 이성적으로 구비되기 전까지는, 어떠한 관념들이 옳던 그르던 상관없이, 하지만 적어도 분명한 관념에 근거한 사상의 보고(a store of ideas)를 이룩하자. 이 방법이 약점을 지니고 있다는 것을 나는 안다. 그러나 이 방법은 나에게 가르침을 주었다는 점에서는 성공적이었다. 내 스스로 성찰함이 없이, 내 자신의 판단에 따라 추론함이 없이, 다른 사람의 생각을 정확하게 따라서 사고하는 훈련을 몇 년 한 후에, 나는 충분한 학문적 기반을 갖추고 다른 사람의 도움없이 스스로 사고할 수 있는 나 자신을 발견했다. 여행과 일 때문에 책을 접할 기회가 없을 때, 나는 내가 읽은 것을 다시 생각해보고 비교해보기도 했으며, 모든 사물의 경중을 가리어 나의 이성과 조화시키려 하기도 했으며, 가끔은 나의 스승을 판단하곤 했다. 나의 판단력을 내 스스로 통제할 수 있는 시기가 매우 늦추어졌지만, 나는 나의 판단력이 생기를 결여하고 있지 않다는 것을 발견했다. 내가 나의 새로운 생각을 발표했을 때, 나는 누구의 노예같은 추종자라든가 주인의 말을 따라서 맹세하고 있다는 비난을 받은 적이 없다(Confessions, 226).

루소가 읽은 저작의 목록을 확인할 수 없기 때문에, 그가 다른 사상가의 영향을 어떻게 받고 있는지 상론할 수 없지만, 그에게 영향을 준 사상가들을 크게 네 범주로 구분할 수 있다. 첫째, 루소에게 가장 큰 영향을 준 사상가는 플라톤이다. 헨델(Hendel)은 루소의 교육이론이나 정치이론이 플라톤의 영향을 상당히 받고 있는 것으로 해석하고 있다. 루소는 ‘사상의 보고’를 쌓을 때, 자신의 주요한 일과가 “소크라테스와 신과 같은 플라톤(divine Plato)과 함께 공부하며 대카토(Cato)가 보인 덕의 행적을 따라 걷는 것”이었음을 밝히고 있다(Hendel, 1-19). 루소가 플라톤의 『국가』에서 제시된 공교육의 이상에 반대하여 『에밀』에서 사교육을 강조한다거나, 플라톤과 다르게 민주주의체제를 적극적으로 옹호하고 있다는 데서 플라톤으로부터의 사상적 독자성을 확보하고 있음을 확인할 수 있으나, 시민의 형성을 정치와 교육의 중요한 목표로 생각하는

그의 정신에서 플라톤의 영향을 감지할 수 있다. 둘째, 루소의 그의 정치학(political science)을 구축하는 데 있어서 자연법학자인 그로티우스(Grotius, 1583-1645)와 푸펜도르프(Pufendorf, 1632-1694)의 영향을 많이 받고 있다. 루소의 『인간불평등기원론』은 자연법에 대한 고대, 근대의 자연법학자들의 잘못된 이해를 비판하는 것으로 시작되며, 『사회계약론』은 지배자의 절대적 권력을 강조한 그로티우스를 논박하는 것으로 시작된다. 그로티우스와 푸펜도르프와 더불어 바베이락(Barbeyrac, 1674-1744), 비르라마끼(Burlamaqui, 1694-1748), 알투스투스(Althusius, 1557-1638) 등의 자연법학자들이 루소에게 영향을 미친 것으로 평가되나, 앞의 두 사람에 비하면 이들이 루소에 미친 영향은 미미하다고 볼 수 있다.¹⁾ 셋째, 루소는 개인의 자연적 권리, 자연상태, 사회계약, 주권, 재산권, 정부형태 등에 관한 개념을 발전시키는 데 홉스(Hobbes, 1588-1679)와 로크(Locke, 1632-1704)의 영향을 받고 있다. 홉스의 자유롭고 평등한 개인이란 관념은 그로티우스에 의해서 주창된 복종하는 신민, 일방적 의무의 담지자로서의 신민의 관념을 대체함으로써 ‘자연법’(Natural Law)에 대한 논의가 ‘자연권’(Natural Right)에 대한 논의로 질적 변화를 초래하는 급진적 계기가 되었다. 로크의 재산권에 관한 이론은 루소에 의해 수용되고 있으며, 로크의 교육이론은 루소에 의해 많은 부분 비판되고 수정되어지고 있지만 플라톤의 교육이론과 함께 루소의 교육이론의 형성에 큰 영향을 주고 있다. 넷째, 루소 당대의 구제도에 반대하여 계몽을 추구했던 일군의 사람들을 필로조프(*philosopes*)라 칭하는데, 루소는 이들과 교류하면서 사상적으로 성숙할 기회를 갖게 되며 계몽에 참가할 기회를 갖게 된다. 필로조프를 대표하는 사람으로서 몽테스키외, 뷔퐁, 볼테르, 디드로, 달랑베르, 돌바하, 그림, 엘베티우스 등을 손꼽을 수 있는데, 이들 모두가 루소에게 사상적으로 영향을 미치지만 이들 가운데 몽테스키외의

1) 루소와 근대 자연법이론가들의 사상적 관계를 보다 상세히 알기 위해서는 데라떼의 다음 책을 참조할 것: Robert Derathé, "Jean-Jacques Rousseau et La Science Politique de Son Temps"(Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992). 자연권이론의 기원과 발전에 대해 포괄적인 이해를 위해서는 턱의 책을 참조할 것: Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their origin and development*(Cambridge: Cambridge University Press). 자연법이론가들 중에서 바베이락은 루소에게 중요한 의미를 지니고 있다. 왜냐 하면 루소는 바베이락의 해석을 통하여 그로티우스를 배우고, 그의 불어 번역을 통하여 푸펜도르프의 『자연법과 국가간의 법』을 접하고 있기 때문이다.

영향은 매우 지대하다 할 수 있다. 루소는 디드로, 달랑베르 — 이들을 흔히 백과사전서과라 한다 — 들과 함께 백과사전의 편찬에 참여하기도 하는데, 루소는 「정치경제론」과 음악이론에 관한 수많은 논문을 백과사전에 게재하게 된다.

사회계약론자인 홉스와 로크, 자연법학자인 그로티우스와 푸펜도르프는 많은 점에서 차이를 보이고 있지만, 한 가지 근본적인 공통점을 지니고 있다. 그들은 비록 접근하는 정신을 달랐지만 우선적인 관심을 정치적인 것에 두었고, 이 정치적 대상을 다루는 데 있어서 신학적인 아닌 추상적이고 철학적인 방법론을 사용하고 있다는 공통점을 보이고 있다. 이러한 공통점에 근거하여 홉스나 로크도 자연법학자로 분류되기도 한다.²⁾ 지면이 한정된 본 논문에서 상기 네 가지 범주에 근거해서 루소 사상의 연원을 모두 찾아 나갈 수는 없다. 본 논문에서 필자는 주로 두 번째와 세 번째 범주에 입각하여 자연법이론과 루소 사상의 연계점만을 중점적으로 다루려고 한다. 그 연계점으로 채택된 것이 인간의 본성에 대한 관념, 인간의 자유권에 대한 해석과 국가권력의 범위설정에 대한 논의 등이다. 이러한 연구의 결과는 루소가 어떤 사상가의 어깨 위에서도 있지 않은 독창적인 사상가임을 보여주게 될 것이다.

II. 자연법과 인간본성

일반적으로 자연법은 신, 우주, 자연의 움직임에 질서를 부여하는 영구불변의 법으로 이해되고 있으며, 그것은 최고의 상위법으로 인간의 도덕적, 정치적 질서의 원형이 되는 것으로 파악되고 있다. 우주현상에 대한 자연적 질서, 다시 말해 자연적 필연성의 의미가 강조될 때 자연법은 ‘자연의 법칙’(Law of

2) 필자는 자연법학자와 자연법이론가란 표현을 구분하여 쓰고자 한다. 이 논문에서 자연법학자는 두 번째 범주의 학자를 의미하며, 많은 경우 그로티우스와 푸펜도르프를 의미한다. 레오 스트라우스는 세 번째 범주의 사상가를 자연권이론가로 지칭하고 있는데, 본 논문에서는 자연법학자와 세 번째 범주의 사상가를 포괄하는 지칭하는 의미로 자연법이론가란 표현을 쓰고자 한다. ‘jus’란 라틴어는 자연법학자에게는 복종해야 할 법이란 의미로 흔히 해석되고 있으며, 자연권이론가에게는 자유를 행사할 권리란 의미로 흔히 해석된다. 그러나 ‘jus’란 개념은 법과 권리 두 가지 모두 의미하는 단어이므로 한 가지 의미로 일관되게 사용될 수 없다. 그러므로 독자들은 ‘jus’(law or right)란 단어를 만났을 때 문맥에 따라 잘 이해하도록 노력해야 할 것이다.

Nature)으로 흔히 쓰여지며, 인간의 행동을 지배하는 선형적이고 도덕적이고 규범적인 질서라는 의미로 받아들여질 때 ‘자연법’(Natural Law)이라고 쓰여진다. 질서라는 말은 이성을 전제로 성립된다. 자연적 질서 혹은 도덕적 질서가 있다는 것은 배후에 그러한 질서를 가능케 만드는 이성이 있다는 것을 전제로 한 것이다. 신이 이성의 주재자인지 아닌지, 신이 이성을 초월할 수 있는 존재인지 아닌지 여부에 따라서 자연법에 관한 논의는 다양하게 전개되어 왔지만 적어도 자연법이 이성적인 속성을 지닌다는 데에는 자연법학자들 모두 동의하고 있다.

고대로마의 법학자들은 자연법을 ‘자연의 법칙 혹은 자연의 필연성’(Law of Nature or Necessity of Nature)이란 의미로 해석하고 있다. 이들은 우주는 로고스로 구성되어 있고, 이 로고스가 바로 자연법이며 이성의 법이라고 주장하는 스토아 학파의 입장을 수용하고 있는데, 대표적으로 키케로가 이들 법학자들의 이론을 대변하고 있다. 루소는 이들 법학자들을 비판하고 있는데, 왜냐하면 그들은 자연법의 적용대상을 인간에게 한정시키지 않고 너무 포괄적으로 생명 있는 모든 존재에게 확대시키고 있기 때문이다.

로마의 법학자들은 인간과 동물이 똑같이 자연법에 종속되고 있다고 주장하고 있는데, 왜냐하면 그들은 법을 자연이 강제하는(impose) 것이라는 측면에서 파악하고 있지 자연이 처방하는(prescribe) 것이라는 측면에서 파악하고 있지 않기 때문이다. 로마의 법학자들은 법을 특별한 의미로 이해하고 있는데, 이 경우에 그들은 법을 모든 생명있는 존재가 공동의 보존을 위하여 자연적으로 따라야 할 일반적 관계의 표현으로 보고 있는 것처럼 보인다(*The Second Discourse*, 131).

근대의 자연법이론가들은 고대의 자연법학자와는 달리, 자연법의 적용대상을 인간으로 한정시키고 있다. 이들은 자연권의 원칙은 인간의 본성에서 유추되어 나와야 한다는 명제를 보편적으로 받아들이고 있다. 그로티우스 역시 자연법을 인간의 본성과 동일시하고 있다. 루소도 역시 자연법과 인간본성의 연관성을 받아들이고 있다. “인간의 본성에 대한 무지로부터 자연권에 대한 진정한 정의가 불확실하게 되고 모호하게 된다. 비르라마끼(Burlamaqui)는 권리의 개념과 더 나아가 자연권의 개념은 인간의 본성과 분명히 관련되어 있다고 말

하고 있다(*The Second Discourse*, 131).” 이러한 보편적 명제에 따르면 본성을 어떻게 규정하느냐에 따라 자연법의 내용은 달라지게 된다. 루소는 『인간불평등기원론』의 서문에서 인간에 대한 지식은 가장 유용하지만 가장 덜 발달되어 있다고 지적하면서, 그로티우스, 푸펜도르프, 홉스, 로크, 그리고 몽테스키외 모두가 인간의 본성을 제대로 파악하지 못한 채, 자연법, 권력, 정부에 대한 논의를 전개하고 있다고 비판한다. 루소에 의하면, 그로티우스나 푸펜도르프와 같은 자연법학자들은 자연상태에서 인간이 본성적으로 이성을 구비하고 있고 정의와 부정의에 대한 개념을 갖고 있다고 상정하는 오류를 범하고 있으며, 로크는 자연상태에서 인간이 이미 재산에 대한 개념을 갖고 있다는 잘못된 전제를 하고 있으며, 홉스는 정부를 세우는 데 필요한 시간을 고려하지 않고 계약에 의해 순식간에 정부가 만들어진다고 잘못된 논의를 전개하고 있다는 것이며, 이들 모두가 저지르고 있는 인간본성에 대한 잘못된 판단은 모두가 끊임없이 필요, 탐욕, 억압, 욕망, 자부심에 대해 말하면서 사회에서 얻은 관념을 자연상태에 이식하고 있다는 것이다(*The Social Contract*, 139). 자연법에 대한 정의가 인간본성에 관계되는 것이라면, 인간본성을 어떻게 정의하느냐에 따라 자연법에 대한 정의도 달라지게 된다.

근대자연법의 개념정립에 기여한 그로티우스조차도 자연법에 대한 정확한 정의를 제시하지 못하고 있다. 그는 인간을 본성적으로 이성적이고 사회적인 동물로 파악하고 있다. 그에 의하면, 먼저 인간이 지닌 이성적 능력은 다른 동물과 인간을 구별짓게 만드는 인간고유의 본성으로 인간의 본성가운데 가장 뛰어난 것이며, 이 이성적 능력에 의하여 인간사회의 정의(justice)가 가능해진다는 것이다. 아울러, 그는 사회성을 인간이 지닌 또 하나의 본성으로 보고 있다. “인간을 규정짓는 많은 특성 가운데서 사회를 향한 강한 욕망이 있다. 다시 말하면 사회적 삶을 향한 욕망인데, 이 삶은 모든 종류의 삶을 지칭하는 것이 아니고 평화로운 삶, 또한 이성의 척도에 따라 조직된 삶을 비슷한 사람끼리 공유하는 삶을 말한다. 이 사회적 성향을 스토익들은 사회성이라 명명하고 있다(*Grotius*, 11).” 인간은 이성적이고 사회적인 존재라는 관념에 근거하여 그로티우스는 인간의 권리와 정치사회에 대해 논의하기 시작하는데, 그가 사용하는 권리(jus)의 개념은 단일하지 않으며 다음과 같은 세 가지 의미에서 사용되어진다(*Cox*, 387-388). 첫째, 권리는 정의를 의미한다. 그로티우스는 소극적인

의미에서 권리를 해석하고 있는데, 그에 있어서 권리는 적극적으로 정의를 추구하는 것이 아니라 부정적이지 않은 것을 의미한다. 둘째, 권리는 무엇을 소유할 수 있고 무엇을 할 수 있는 권력을 의미한다. 이러한 권력은 자기 자신에 대한 권력(다시 말해 자유), 노예에 대한 주인의 권력, 자식에 대한 아버지의 권력, 재산에 대한 권력 등을 포함한다. 하지만 그로티우스에 있어서 권리의 개념은 ‘주관적 권리’(subjective rights)의 개념에까지 이르지 못하였는데, 잘 알다시피 주관적 권리 개념은 홉스에 의해서 확립되게 된다. 셋째, 권리란 법을 의미한다. 이때 법은 올바른 것에 복종하게 만드는 행위의 규칙이며 처벌권을 갖춘 행위의 규칙으로 나타난다.

그로티우스는 이와 같은 권리개념을 자연법과 인정법이라는 법의 개념으로 전화시키면서, 자연법에 대한 궁극적인 정의를 다음과 같이 내린다. “자연법은 올바른 이성의 명령인데, 이것은 하나의 행위가 합리적 본성에 일치하는지의 여부에 따라서 그 행위가 도덕적 지속성을 갖고 있는지 혹은 도덕적 필연성을 갖고 있는지의 여부를 지시해 준다. 그리고 결과적으로 그러한 행위는 자연의 창조자인 신에 의해 금지되거나 명령되어진다(Grotius, 38-39).” 이 정의에 잘 나타나 있듯이 그로티우스에 있어서 자연법은 이성의 명령이며, 신의 명령이다. 하지만 그로티우스는 자연법이 단순히 신의 의지에 의존한다고 말하고 있지 않다. 그는 “자연법은 신이 없다고 하더라도 존재하며, 신이 사람에게 관심을 갖고 있지 않더라도 존재한다(Grotius)”고 말하고 있다. 그로티우스는 이와 같은 말이 불경하게 들릴 수 있다고 인정하고 있는데, 그럼에도 불구하고 그가 이 말을 하고 있다는 것에서 우리가 그가 신학으로부터 해방되어 이성에만 근거하여 자연법 및 전쟁과 평화의 법을 확립하려고 의도하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 하지만 자연법에 대한 정의에 나타나 있듯이, 궁극적으로 그는 신의 존재를 부인하지 못하고 있으며, 그 결과 그는 신학과의 완전한 결별에 성공하지 못하고 있다. 이러한 결별은 홉스에 의해 이루어진다. 홉스는 신이 부재하고 있는 자연상태로부터 인간의 개인적이고 독자적이며 주관적인 권리를 도출하고, 이러한 권리를 자연권으로 인정하고 있는데, 이러한 의미에서 홉스는 그로티우스에 비하여 자연법에 대한 논의를 질적으로 한 단계 높이는 데 공헌하고 있는 것이다. 이러한 면에서 레오 스트라우스는 자연권이론가로서의 홉스를 다음과 같이 높이 평가하고 있다. “자연적 의무의 정향에서 자연적 권

리의 정향으로의 근본적인 변화는 홉스의 가르침 속에 나타나있는 분명하고도 효과적인 표현에서 찾아볼 수 있다. 홉스는 무조건적인 자연적 권리를 근거로 하여 자연적 의무의 기초를 도출하고 있는데, 그 결과 의무는 조건적이 된다. 그는 특히 근대 자연법이론의 전형이자 창립자이다(Strauss, 182).”

그로티우스를 추종하는 대표적인 자연법학자가 푸펜도르프이다. 푸펜도르프 역시 자연법을 이성의 명령이라고 규정하고 있으며, “신은 자신이 지닌 본성적인 빛(the innate light)의 힘으로 규정한 이성의 법을 인간으로 하여금 따르도록 하고 있다(Pufendorf, 36)”고 말하고 있다. 다음 인용문에 잘 나타나 있는 바와 같이, 푸펜도르프는 그로티우스보다도 한층 더 인간의 사회성을 강조하고 있는데, 그는 사회성이 강조됨으로써 유기적 통일체로서의 근대국가의 성립이 가능해지리라고 보았기 때문이다.

인간은 자신의 보존에 상당한 관심을 가진 동물이며, 혼자서 필요를 만족시킬 수 없고, 타인의 도움없이 방어할 수 없으며, 상호이득을 제공하기에 매우 적합한 동물이다. 그러나 인간은 동시에 악의를 지니고 있고, 공격적이며, 쉽사리 화내며, 마음이 내키는 대로 타인에게 해를 가할 수 있는 존재이다. 결론은 다음과 같다. 인간은 안전해지기 위해서 사회적이야 한다. 다시 말해 인간은 동류의 사람과 힘을 합쳐야 하고, 타인에게 행동을 잘해서 타인이 나 자신에게 해를 행할 그럴듯한 변명의 여지조차 남겨놓지 말아야 함은 물론, 타인이 스스로 원해서 나의 이익을 보존하고 증진시킬 수 있도록 만들어야 한다(Pufendorf, 35).

푸펜도르프는 “개인으로 하여금 유용한 사회 구성원으로 행위하도록 가르치는 사회성의 법(the law of sociality)이 자연법이다”라고 말하면서 “모든 사람은 최대한도로 사회성을 함양하고 보존해야 한다”는 것을 근본적 자연법으로 제시하고 있다. 사회성이 함양되기 위해서는 정치질서가 필요하며, 확고한 정치질서를 이루기 위해서는 강력한 지배자가 필요하다. 푸펜도르프의 논리에서 볼 때, 사회성이 강조될수록 절대적 국가의 필요성에 대한 정당화는 자동적으로 이루어지는 것이다.

루소는 인간의 이성과 사회성에 근거하여 자연법을 정의하고, 그 자연법에 근거하여 국가의 절대적 권력을 옹호하려는 그로티우스와 푸펜도르프를 포함

한 자연법학자의 입장에 근본적으로 반대하고 있다. 우선, 그는 그들이 내세우는 자연법의 원칙이 일반인이 이해하기 어려운 높은 형이상학적 추론에 근거하고 있음을 비판하고 있다.

근대 자연법이론가들은 법을 도덕적 존재, 다시 말해 지적이고, 자유롭고, 타 존재와의 관계를 고려하는 그러한 존재에게 처방내려진 규칙으로 보기 때문에 자연법의 영역을 이성을 가진 동물, 즉 인간에게만 적용되는 것으로 한정짓고 있다. 그러나 근대의 자연법이론가들은 자기 나름대로의 방법으로 자연법을 정의내리고 있지만, 그들이 근거하고 있는 형이상학적 원칙은 우리조차도 스스로 발견하기 어려울 뿐만 아니라 이해하기도 어렵다. 이처럼 현명한 사람들이 내리는 자연법에 대한 정의는 모든 면에서 너무나 상충되기 때문에, 그들은 대단한 추론가나 심오한 형이상학자가 되어야지만이 자연법을 이해하고 복종할 수 있을 것이라는 점에만 동의하고 있다(*The Second Discourse*, 131-132).

인간본성을 자기보존(self-preservation)에 대한 욕구와 자연적 동정심(natural pity)이라는 두 가지 원칙에서 파악하고 있는 루소는 인간의 이성을 본성으로 파악하는 자연법학자들의 입장을 정면으로 반대한다. 그에 있어서 자연법은 이성만의 법이 아닌, ‘이성과 양심의 법’으로 나타나는데, 이성과는 독립된 양심의 지위를 인정하지 않는 자연법학자의 이성중심의 사고는 인간의 자연적 감정을 무시한 현학적 형이상학이라는 것이다. 루소는 이성중심의 사고를 다음과 같이 단호히 배격하고 있다: “양심을 고려함이 없이 이성만으로는 어떠한 자연법도 성립될 수 없다; 그리고 모든 자연권은 그것이 인간의 마음속에서 우러나오는 자연적 필요에 기반하지 않을 때는 단지 허황된 것에 불과할 뿐이다 (*Emile*, 235).” 또한 루소는 인간의 본성의 하나로 동정심을 받아들이게 되면, 자연법학자들이 전제하는 인간의 사회성에 대한 논의가 필요없게 된다고 말하고 있다. 자기보존의 욕구과 동정심이 인간이 지닌 가장 자연스럽고 단순한 감성이고, 누구나가 다 이성이 도움이 없이도 느낄 수 있는 감성이라면, 이 감성에 근거하여 자연법을 도출하는 것이 유용하다는 것이 루소가 도덕철학, 정치철학을 설계하는 기본입장이다.

Ⅲ. 자연법과 자유

그로티우스와 푸펜도르프를 포함한 자연법학자들은 정치적 권위나 주권이 인간의 창조물임을 한결같이 강조하고 있다. 이런 면에서 그들의 이론이 지닌 근대적 성격을 파악해 볼 수 있다. 그들은 신의 권위로부터 국가를 해방시킨 이론가들이었다. 그들은 정치적 권위의 원천을 찾기 위하여 신에까지 거슬러 올라가지 않았는데, 왜냐하면 그들은 사람들간의 규약(convention)에서 정치적 권위의 원천과 기반을 발견했기 때문이다. 그들이 시민의 규약에서 국가의 권위를 찾고 있다는 점에서는 근대적 성격을 보이고 있으나 그들이 시민의 자유를 절대화하지 못하고 절대적인 군주의 주권을 옹호하는 이론으로 흘렀다는 데에서 그들이 지닌 근대성의 한계를 노정하고 있다. 그로티우스나 푸펜도르프가 개인의 자유를 절대화시키는 데 실패하고 있음을 보여주는 좋은 예가 바로 그들이 노예제를 용인하고 있다는 점이다. 루소는 “개인이 재화를 규약과 계약에 의해서 양도하듯이, 개인은 다른 사람을 위하여 자신의 자유를 포기할 수 있다(*The Second Discourse*, 189)”는 푸펜도르프의 말을 인용하면서, 자유의 양도를 허용하는 푸펜도르프의 입장에 근거해서 정치사회에 대한 원칙을 수립할 수 없다고 지적한다.

루소는 『사회계약론』— 이 책의 다른 이름은 『정치적 권리의 원칙』임을 기억하자—의 앞부분에서, 노예제를 옹호하고 있고 절대군주에 대해 찬사를 아끼지 않는 그로티우스에 대해 매우 신랄하게 비판하고 있다. “그로티우스는 권력이 지배받는 자들의 이익을 위하여 성립되었다는 것을 부정하고 있다. 그는 노예제를 예로 들고 있다. 그의 일관된 추론양식은 항상 ‘사실에 의해서 권리를 설정하는 것이다’(to establish right by fact). 우리는 좀더 합리적인 방법을 사용할 수 있다. 하지만 이 방법은 독재자에게 우호적이지 않다(*Social Contract*, 47).” 루소는 여기서 그로티우스의 정치이론이 가지는 절대주의적 정향을 지적하고 있을 뿐 아니라, 노예제에 대한 그의 입장, 사실에 의해 권리를 설명하는 그의 방법론과 전제군주에 영합하려는 그의 왜곡된 학문적 성향에 대해서도 따끔한 비판을 가하고 있는 것이다.

이러한 비판의 내용을 좀더 구체적으로 살펴보기로 하자. 첫째, 『국가』에서 소크라테스가 정의란 강자의 이익, 즉 지배자의 이익이라는 트라시마코스의

논리를 반박하듯이, 루소는 지배자의 권력을 절대화시키는 그로티우스의 논리를 근본적으로 부정하고 있다. 루소에 있어서 모든 권력은 주권자인 인민으로부터 나오는 것이며, 인민은 일반의사에 따라 자유와 평등을 누리게 된다. 인민의 권리가 보장이 안되는 정치체제는 용납될 수 없다. 그로티우스의 다음 글에서, 우리는 그가 인민에게 주권자에 대한 저항권을 허용하지 않고 있음을 확인할 수 있다.

모든 인간은 침해에 대해서 저항함으로써 자신을 보호할 권리를 자연적으로 가진다. ... 시민사회는 평화의 보존을 위해서 만들어졌기 때문에 그러한 목적수행을 위하여 필요한 만큼 국가는 시민과 시민의 재산에 대해 우월한 권리를 갖는다. 그 결과 국가는 공적 평화와 좋은 질서를 유지하기 위하여 개인들의 타인에 대한 무한한 권리를 제한하는 권력을 갖는다. 국가는 개인의 권리를 제한하는데, 왜냐하면 그렇지 않으면 국가의 목적을 달성할 수 없기 때문이다. 만약에 저항권이 마음대로 허용된다면, 국가는 더 이상 존재할 수 없게 되고 결합되지 않은 다중만이 존재하게 된다(Grotius, 139).

둘째, 자유의지를 상실한 인간은 그의 모든 행위에서 도덕성을 잃게 되고, 도덕성을 잃게 되는 순간 인간의 가치를 상실하게 되므로, 노예제도는 정치사회의 형성에 있어 어떠한 명분으로도 용납될 수 없다는 것이 루소의 기본입장이다. 셋째, 루소는 정치적 권리는 그로티우스의 방법론에 근거해서는 안된다는 것을 분명히 하고 있다. 그로티우스의 방법론은 사실로 나타나 있는 기존정치질서를 옹호하기 위해 절대군주의 권리를 정당화하는 이론에 불과한데, 다수의 인민을 소수 권력자의 노예로 만드는 그러한 권리는 인정될 수 없다고 루소는 주장한다. 루소가 정치적 권리의 확립을 위하여 새롭게 제시하는 방법은 ‘권리에 근거해서 사실을 검토하는 방법’(to examine the facts in terms of Right)이다(*The Second Discourse*, 188). 이 방법에 의할 때 우리는 전제정의 수립에 자발적으로 참여한다는 말에 확실성은 물론 진리도 찾아볼 수 없다. 한 사람이 모든 것을 허용하고 다른 사람은 아무 것도 허용하지 않는 계약은 성립될 수 없다. 마찬가지로 “나는 당신에게 내가 가진 모든 것을 줄테니 당신은 당신 마음에 드는 것을 나에게 돌려주세요(*Social Contract*, 105)”라는 계약은 성립될 수 없

다. 넷째, 루소는 그로티우스의 인간성을 비판하고 있다. 그는 그로티우스를 다음과 같이 묘사한다. “프랑스에 도피해 있으면서, 자신의 조국에 불만을 느끼며, 자기 책[전쟁과 평화의 법-역주]을 루이 13세에게 헌사하고 있는 그로티우스는 인민으로부터 모든 권리를 빼앗고 왕에게 교묘한 방법으로 모든 권리를 부여하려고 힘을 아끼지 않았다(Social Contract, 60).” 루소는 그로티우스를 권력에 빌붙는 학자의 전형으로 여기고 있다. 그는 “진리가 부를 보장해 주지 않으며, 인민은 대사직이나 교수직, 또는 연금을 수여할 권한이 없다(Social Contract, 61)”고 말하면서, 학자로서의 그로티우스의 처세술에 대해 독설을 퍼붓고 있다. 루소의 이러한 태도는 푸펜도르프에 대한 태도와 비교되는데, 루소는 비록 푸펜도르프의 자연법이론 및 정치이론에 반대를 표명하고 있지만 푸펜도르프 개인에 대한 비난은 하지 않고 있다.

푸펜도르프는 이중계약(double contract)에 의거해 주권자의 권위를 정당화하려 하고 있다(Pufendorf, 135-138). 그에 따르면 정부는 두 개의 계약에 의해서 설립되는데, 첫 번째 계약에 의해서 사회가 성립되며, 두 번째 계약에 의해서 지배자와 신민간의 복종계약이 이루어 진다는 것이다. 이중계약은 홉스가 주장하는 단일계약에 대립되는 개념이다. 홉스는 신민 상호간의 계약에 의한 새로운 주권자의 설립만이, 체제에 대한 반항이나 혁명의 가능성을 없앨 수 있다고 주장한다. 홉스에 의하면 신민들은 그들의 공동변영을 보장해 줄 주권자를 설정하는 사회계약에만 상호간에 동의할 뿐이지, 주권자에 저항하고 반대할 결사체를 만드는 계약을 맺고 있는 것은 아니다. 또한 주권자와 신민간에 상호 계약이 없으므로 설령 주권자가 공동변영을 위해 일하지 않는다 하더라도 신민은 주권자의 의무불이행을 근거로 하여 저항할 권리가 없게 된다. 그러나, 푸펜도르프는 홉스가 말하는 계약은 신민상호간의 계약이기 때문에, 만일 한 신민이 그들간의 계약에 따르지 않는다면 나머지의 신민은 계약에 복종할 필요가 없게 된다고 주장하면서, 이러한 불복종의 가능성을 제거하기 위하여 지배자와 신민간의 상호 계약이 필요하다고 말한다. 이중계약이 맺어지면 주권자는 더 이상 신민의 합법적인 저항에 직면하지 않는다. 왜냐하면 신민은 두 번째의 계약에 의해서 일방적으로 주권자의 명령에 따를 것이 강제되기 때문이다. 하지만 푸펜도르프는 홉스와 마찬가지로 극히 예외적인 경우에 신민에게 저항할 권리를 인정하고 있는데, 이러한 권리는 독재체제와 같은 극히 한정

된 상황에서 자기보존을 위한 여타의 수단의 없는 경우에만 허용되어야 한다고 말하고 있다. 푸펜도르프는 『자연법과 국가간의 법』(*On the law of nature and nations*)에서 이와 같이 신민의 저항권에 대해서 논의하고 있지만, 이러한 논의가 자기가 거부하고 있는 홉스의 논리와 별로 차이가 없음을 깨닫고, 그의 후기 저작인 『인간과 시민의 의무』(*On the duty of man and citizen*)에서는 일관되게 주권자의 권력을 옹호하기 위해 저항권에 대한 언급을 회피하고 있다.

루소는 이중계약의 개념을 다음 세 가지 이유에서 반대하고 있다(*Social Contract*, 104-105). 첫째, 주권은 수정되어 질 수도 없고 양도될 수도 없기 때문에, 주권을 제한하는 순간 주권이 상실된다. 그러므로 주권자인 인민이 자신의 지배자를 선택한다는 것은 불합리하고 모순적이다. 둘째, 신민과 특정한 지배자와의 계약은 일반적 행위가 될 수 없고 개별적 행위에 불과하기 때문에, 그 계약은 일반성에 기반한 주권적 행위라 볼 수 없다. 셋째, 신민들의 일방적인 복종을 강요하는 계약은 진정한 의미의 계약이 될 수 없다. 결론적으로 루소는 홉스와 마찬가지로 오직 하나의 사회계약이 가능함을 공언하고 있다.

앞에서 살펴보았듯이, 루소는 그로티우스, 홉스, 푸펜도르프의 정치이론에 반대하고 있다. 왜냐하면 이들의 이론은 인간의 자유를 확고하게 보장해주지 못하기 때문이다. 루소가 그로티우스와 홉스를 함께 짝지어서 내리는 다음과 같은 평가는 ‘정치적 권리에 대한 학문’이 어떤 방향으로 나아가야 할 지를 암시해 주고 있다.

정치적 권리에 대한 학문은 아직 태어나지 않고 있으나, 앞으로도 결코 태어나지 않으리라고 사람들에게 의해 생각되어지고 있다. 이 방면에서 박식한 사람을 대표하는 그로티우스는 아직도 어린아이에 불과하며, 설상가상으로, 그는 나쁜 생각을 지닌 어린아이이다. 그로티우스가 하늘 높은 줄 모르고 칭송되고, 홉스가 비난으로 점철되고 있는 것을 내가 들을 때, 나는 이 두 저자를 제대로 읽고 이해하는 지각 있는 사람이 얼마나 소수인가를 알게 된다. 진실인즉 이 두 저자의 원칙이 똑 같다는 것이다. 그들은 단지 표현에 있어서 차이를 지니고 있다. 또한 그들은 방법론에 있어서도 차이를 보인다. 홉스는 궤변에 근거하고 있는 데 반하여 그로티우스는 시인에 의존하고 있다. 그 이외에 그들은 모든 점에서 공통점을 지니고 있다(*Emile*, 458).

루소가 자연법학자의 이론을 비판하고 홉스, 로크의 이론을 비판하는 목적은 다름 아닌 ‘결코 태어나지 않으리라고 생각되는 정치적 권리에 대한 학문’을 완성하고자 하는 데 있으며, 그는 『사회계약론』—일명 『정치적 권리의 원칙』—이 바로 이 학문을 반영하는 것이라 주장한다. 그는 몽테스키외의 『법의 정신』이 정치학적으로 대단히 중요한 업적이라고 평가하고 있으나, 그의 정치이론은 단지 기존정부의 실증적 권리를 옹호하는 데 머물고 있기 때문에 정당한 정치질서의 창출에 관한 원칙까지 발전되지 못하고 있음을 지적하고 있다. “이 위대하면서 쓸모 없는 학문(정치학을 말함-역자)을 설립할 수 있는 위치에 있었던 유일한 근대이론가는 현명한 몽테스키외뿐이었다. 그러나 그는 정치적 권리의 원칙에 대해 논의를 하지 않으려고 조심했다. 그는 기존정부의 실증적 권리를 논의하는 데 만족했다. 그리고 정치적 권리의 원칙에 대한 연구와 기존정부의 실증적 권리에 대한 연구만큼 다른 것은 세상에 없다(Emile, 458).”³⁾ 루소는 몽테스키외가 생각지도 못했던 정치적 권리에 대한 연구를 완성한 것이다.

IV. 루소는 선구자인가?

루소는 자신의 도덕철학과 정치철학의 근간을 이루는 인간본성, 자기보존, 동정심, 양심, 자유, 평등, 일반의지, 주권 등의 개념을, 자기 이전의 시대 혹은 동시대에 존재했던 넓은 의미의 자연법이론가—특히 그로티우스와 푸펜도르프, 홉스와 로크, 그리고 몽테스키외—들이 제시한 개념과 이론을 일부 수용하고 일부 비판하면서, 독창적으로 발전시켜 왔다. 그는 인간에게는 자기보존의 욕구이외에 동정심이라는 자연적 감성이 있음을 주장하고 있는데, 동정심을 인간을 움직이는 원칙의 하나로 설명하고 있는 것은 매우 독창적이다. 한

3) 왜 정치학을 쓸모없는 학문이라고 루소가 말하는 것일까? 그 대답은 『사회계약론』의 서두에서 찾을 수 있다. 여기서, 루소는 자기가 만일 입법자나 군주라면 정치에 관한 저술을 쓰지 않을 것이라고 말하고 있다. 하지만 자기는 그렇지 않기 때문에 정치에 관한 저술을 쓴다고 이어서 말한다. 군주의 입장에서 볼 때 자기가 아는 것은 실행하면 된다. 이런 의미에서 정치학은 군주에게 쓸모없는 것으로 여겨진다. Cf. *Social Contract*, p.46.

걸음 더 나아가, 루소는 옳음과 그름의 관념을 알게 해주는 이성의 발달과 더불어 동정심은 신의 목소리인 양심으로 변화된다고 주장하고 있는데, 이는 전통적인 양심에 대한 설명과는 전혀 다른 독창적인 것이다. 자연법학자들은 양심이 이성적인 판단력의 한 부분을 구성한다고 논의해왔으나, 루소는 ‘옳은 것을 좋아하고 나쁜 것을 싫어하는 감성’으로서의 양심은 이성의 한 부분이 아니라 이성과는 독립되어 존재하는 하나의 도덕원리로 파악하고 있다. 양심의 발생에 대한 새로운 근거를 제시함으로써 루소는 자연법이 곧 이성의 명령이라는 전통적인 자연법학자의 정의를 극복하고 있다. 그는 최종적으로 자연법을 ‘양심과 이성의 법’이라 정의한다. “자연과 질서의 영원한 법은 존재한다. 현명한 사람들에게 있어서 자연법은 실정법을 대신한다. 자연법은 양심과 이성에 의하여 인간의 마음 깊은 곳에 쓰여져 있다. 인간은 자유롭게 되기 위하여 이 법에 종속되어야 한다(*Emile*, 473)”

루소의 자연법은 인간을 자유롭게 만들며, 평등하게 만들며, 타인을 사랑하게 만들며, 사회성을 함양케 하고, 공동선을 추구하게 하고, 일반의지의 형성을 가능케 한다. 일반의지가 항상 옳을 수 있는 것은 다수의 선량한 시민들이 자신의 마음 깊은 곳에 새겨져 있는 자연법을 따르기 때문이다. 루소의 자연법은 의무의 규정이라기보다는 권리의 규정이다. 그것은 인간본성의 실현을 궁극적 목적으로 하고 있다. 그것은 교육적인 측면에서 볼 때, 시민교육의 원칙을 제시하고 있다. 자연법학자인 그로티우스와 푸펜도르프는 자연법을 의무, 복종, 강제, 법으로 해석하고 있으며, 인간의 자유가 인간을 인간답게 만드는 중요한 가치임을 깨닫지 못하고 있다. 홉스와 로크는 자유를 인간본성의 하나로 인식하는 점에서 자연법학자들보다 진일보하고 있는 것은 사실이다. 하지만 홉스에 있어서 인간의 자유는 강력한 주권자에 의해 침해될 수 있는 불완전한 자연적 권리로 나타나는 결점이 있는 반면, 로크에 있어서는 자유는 인간이 자기 보존과 번영을 위하여 재산을 무한히 추구할 수 있는 부르주아적 권리로 타락하는 문제점을 보이고 있다. 로크가 자유의 개념을 확대하고 절대화하고 있는데 커다란 공헌을 하고 있음은 주지의 사실이지만 로크의 자유는 ‘덕과 조화될 수 있는 자유’가 ‘덕을 상실한 자유’로 변질될 수 있는 근본적 약점을 내포하고 있다. 루소는 자연법이론가들이 지닌 이론적 한계와 문제점을 극복하면서 ‘덕과 조화될 수 있는 절대적 자유’의 개념을 독창적으로 확립하고 있다. 바로 이

점에서 루소는 타인의 어깨에 의지하지 않고 혼자 우뚝 서 있는 것이다. 루소는 자연법이론을 비판하는 자연법이론가이고, 계몽을 반대하는 계몽주의자이며, 인간의 합리성을 비판하는 합리주의자이며, 자유의 문제점을 지적하는 자유주의자이다. 루소의 독창성은 바로 이런 아이러니에 존재한다. 이런 아이러니는 지엽적인 문제에서 생기는 것이 아니라 본질적인 문제에서 생기는 것이다. 이런 본질적인 문제를 되돌아보는 가운데 루소는 새로운 사상의 선구자가 되고 있는 것이다. 본(Vaughan)은 루소의 사상적 줄기를 다음과 같이 정리하고 있는데, 그의 표현을 빌려 말한다면 우리는 하나의 불박이 별로 자리잡은 루소를 이제부터 발견하게 될 것이다.

루소의 진실된 스승은 버려진 오솔길에서 찾아야 할 것이 아니라, 왕래가 많은 길에서 찾아야 한다. 그들은 홉스이며 그로티우스이다. 그들은 푸펜도르프이며 바베이락이다. 그러나 무엇보다도 중요한 스승은 로크, 몽테스키외, 그리고 플라톤이다. 현자들의 관심을 항상 끌었던 떠돌이 별에 대해 루소는 아무런 매력을 느끼지 못했다. 그는 세상사람에게 그 중요성이 잘 알려지고 또한 그들을 인도하는 불박이 별을 더욱 좋아했다 (Vaughan, II, 8-9).

<참고문헌>

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*.
- Cox, Richard H. "Hugo Grotius" in Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et La Science Politique de Son Temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.
- Grotius, *The Law of War and Peace*. Trans. by Francis W. Kelsey. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Hendel, Charles W. *Jean-Jacques Rousseau: Moralism*. New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1934.

- Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, Ed. by James Tully. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- Rousseau, *Emile or Education*, Trans. by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- _____, *On The Social Contract.*, Ed. and Trans. by Roger D. Masters & Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, Inc., 1978.
- _____, *The First and Second Discourses.*, Ed. by Victor Gourevitch. New York: Harper & Row, 1990.
- _____, *The Confessions* trans. by J. M. Cohen. Penguin Books.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- Tuck, Richard. *Natural Right Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Vaughan, V.E. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.