

## 루소와 주자의 정치철학 \*

이 상 익(부산교대 윤리교육과)

### 한글 요약

루소와 주자는 정치철학의 기본 구도에 있어서 많은 점을 공유한다. 루소는 육체적 본능에서 도출된 의지를 특수 의지로, 도덕적 본성에서 도출된 의지를 일반 의지로 규정하고, 바람직한 정치체의 토대를 일반 의지에서 찾았다. 이는 주자의 人心道心論·公論論과 궤를 같이 하는 것이다. 또한 정치체 운영의 근본 덕목을 사랑이나 정의 어느 하나에서 찾지 않고, 사랑과 정의가 합치되는 지점에서 찾았다는 점에서도 루소와 주자는 궤를 같이 했다. 그러나 루소와 주자는 핵심적인 두 문제에 있어서 입장을 달리 했다. 정치체가 추구해야 할 공동선의 실질적 내용에 대해 루소는 人權을 강조하고 주자는 人倫을 강조했으며, 정치적 정당성의 궁극적 근거에 대해 루소는 良心을 내세웠고 주자는 天理를 내세웠다. 주자학적 관점에서 보자면, 루소의 인권론은 ‘사람다운 삶’을 제대로 뒷받침하기 힘들고, 루소의 양심론은 ‘가치판단의 궁극적 근거’를 제대로 해명할 수 없는 것이다. 이러한 비판이 타당하다면, 루소의 정치철학 역시 비판적으로 극복되어야 할 것이다.

주제어 : 一般意志論, 公論論, 人權, 人倫, 良心, 天理

---

\* 이 논문은 2013년도 부산교육대학교 교육연구원의 지원을 받아 연구되었음.

## 1. 서론

루소는 그의 출세작 『학문예술론(Discourse on the Sciences and Arts)』에서 예술과 학문의 진보는 도덕성을 증진시키기는커녕 오히려 항상 도덕적 타락을 초래했다고 주장했다. 예술과 학문은 불필요한 욕구를 자극하여 사람들을 사악하게 만들고, 사치와 불평등이 범람하게 만든다는 것이다. 한편 『에밀(Emile)』의 첫 구절은 “모든 것은 창조자의 수중에서 나올 때는 선한데, 인간의 수중에서 모두 타락한다.”는 것이었다. 자연은 인간을 착하고 행복하게 만들었으나, 사회가 인간을 타락시키고 불행하게 만든다는 것이 『에밀』의 근본적 문제의식이었다. 루소의 이러한 주장은 당시 계몽주의자들의 持論을 정면으로 부정한 것이다. 앨런 블룸(Allan Bloom)은 ‘계몽주의에 대한 루소의 공격’을 다음과 같이 정리한 바 있다.

루소에 따르면 근대 정치학은 인간에 대한 부분적인 이해에 근거하고 있다. 리바이어던(Leviathan)으로 말해지는 근대국가는 자신의 생존에만 치중하였고, 결과적으로 臣民의 생존에도 치중하게 되었다. 그러므로 근대국가는 행복과 삶의 조건만을 고려하고 행복 그 자체에 대해서는 망각하고 있다는 점에서 전적으로 소극적이다. 인간존재성의 오직 한 측면만을 고려하는 어떠한 정치제도도 인간의 완성을 향한 갈망을 만족시킬 수 없으며, 사람들의 충성심을 불러일으킬 수 없다. 루소는 한 걸음 더 나아가 자기 생존에 근거한 근대국가는 인간을 행복하게 만들 수 있는 삶의 방식과는 완전히 상반되는 방식을 만들고 있다고 주장한다. 큰 국가의 삶은 商業으로 특징지어지며, 결과적으로 부자와 가난한 자의 구별로 특징지어진다. 각 사람은 국가가 만들어 놓은 틀 안에서 자기의 몫을 추구할 수 있다. 돈은 인간가치의 척도이며, 德은 망각된다. 사적인 이득을 계산하는 것이 인간관계의 기초가 된다. 이

것은 영구한 전쟁으로 유도되지 않을 수 있지만 신뢰와 용이한 사회성의 기반을 파괴하며, 이기심과 빈약한 시민정신을 유발한다. 시민사회는 사람들 사이에 이루어지는 상호의존의 상태이다. 그러나 사람들은 악하며 또한 대다수의 사람들은 소수의 만족을 위해서 자신들의 의지를 포기하도록 강요받고 있다. 또한 이 소수가 법을 통제하기 때문에 다수의 사람들은 사회를 구성함으로써 얻어지는 것으로 여겨지는 그러한 생존조차도 누리지 못하게 된다. 생존에 대한 과도한 단순화와 일방적인 집중의 결과는 생존의 유일한 목적이라고 할 수 있는 좋은 삶의 파괴를 불러왔다.<sup>1)</sup>

루소는 인간에게는 본래 자신의 생존을 추구하는 ‘육체적 本能’과 사람다운 삶을 추구하는 ‘도덕적 本性’이 함께 존재한다고 보았다. 위에서 “근대 정치학은 인간에 대한 부분적인 이해에 근거하고 있다”고 한 것은 계몽주의자들이 인간의 도덕적 본성은 외면하고 육체적 본능에만 근거하여 정치의 이상을 논했다는 뜻이다. 위의 인용문 가운데 ‘행복과 삶의 조건, 생존, 私益만 추구하는 利己心, 빈약한 시민정신, 돈, 商業, 소수만 만족스럽고 다수는 고통받는 不平等’ 등은 육체적 본능만 추구한 계몽주의의 특징과 한계를 비판하는 말들이다. 반면에 ‘행복 그 자체, 인간완성, 충성심, 상호의존의 시민정신, 德, 좋은 삶’ 등은 육체적 본능과 도덕적 본성을 조화시키려는 루소 자신의 이상을 나타내는 말들이다. 루소의 이상은 인간에 대한 전체적인 이해를 통해 ‘생존’과 ‘좋은 삶’을 합치시키는 것이었다. 루소는 도덕적 본성에서 우러나는 동정심 또는 양심을 주목하고, 이로부터 일반의지론을 정립함으로써 생존과 좋은 삶을 부합시키는 공동선의 정치철학을 전개했다.

루소의 이러한 이상은 朱子의 경우와 대강을 같이 하는 것이다. 주자는 인간을 人心과 道心을 모두 지닌 존재로 규정하고, 도심에 입각하여 인심을

1) 레오 스트라우스·조셉 크랍시 편, 이동수 외 역, 『서양정치철학사』 2, 인간사랑, 2007, 422~423쪽.

제어함으로써 公論을 도출하고, 공론을 정치체의 진정한 토대로 삼음으로써 개인의 이익과 사회의 정의가 조화를 이루는 정치체를 구축하고자 했던 것이다. 그러나 공동선의 실제적 내용과 정치적 정당성의 궁극적 근거를 해명함에 있어서는 주자와 루소가 입장을 달리 했다.

본고에서는 루소와 주자의 정치철학에 대해 그 공통점과 차이점을 살펴보고, 주자학적 관점에서 루소의 문제점을 지적함으로써,<sup>2)</sup> 오늘날 루소의 계승자들이 해결해야 할 과제를 제시해 보고자 한다.

## 2. 정치철학적 기본 구도의 공통점

### 1) 인간성의 두 측면에 대한 해명

루소는 『인간불평등기원론』의 「서문」에서 “인류의 모든 지식 중에서 가장 유익하면서도 발전이 가장 덜 된 것이 곧 인간에 관한 지식”이라고 말한 바 있다.<sup>3)</sup> 모든 지식 가운데 ‘인간에 대한 지식’이 가장 중요함에도 불구하고, 당시의 철학자들은 인간을 제대로 해명하지 못하고 있다는 것이다. 이는 당시의 학자들이 인간성의 두 측면 가운데 한 측면만 주목하고 있다는 비판이다. 우선 다음의 인용문을 보자.

인간의 본성을 사색하면서 나는 그로부터 전혀 다른 두 가지 원리를 발견했다는 생각이 드네. 그 하나는 인간을 높이고, 영원

2) 물론 루소의 관점에서도 주자학에 대해 많은 문제점을 제기할 수 있을 것이다. 주자학에서는 民의 參政權이나 自由權·平等權 등을 충분히 확보하지 못했거니와, 이것이 루소가 제기할 수 있는 비판의 대표적인 예일 것인바, 이에 대해서는 별도의 기회에 논하기로 하자.

3) 『인간불평등기원론』(김중현 역, 팽귄클래식 코리아, 2010), 39쪽.

한 진리를 탐구하게 하며, 정의와 도덕적인 아름다움을 사랑하게 하며, 그 관조가 현자의 더없는 기쁨이 되는 지적인 세계에 이르게 하네. 그 반대로 다른 하나는 인간 자신에게 비천함을 가져다 주며, 관능의 지배에 굴복시키며, 그 관능의 수행기관인 정념에 예속시키며, 그 정념에 의해 전자의 원리의 감정이 인간에게 불려 일으키는 모든 것을 방해하네. 그 두 상반된 움직임의 공격을 받아 질질 끌려다니는 것을 나는 이렇게 생각하곤 했네. ‘그렇다. 인간은 전혀 한쪽 면만 가진 게 아니다. 나는 원하기도 하면서 원하지 않기도 한다. 나는 예속과 자유를 동시에 느낀다. 나는 선을 알며, 그것을 사랑한다. 그러면서도 나쁜 짓을 한다. 이성에 귀를 기울이면 나는 능동적이 되지만, 정념에 끌려다니면 수동적이 된다. 그리고 내가 굴복할 때 받는 가장 큰 고통은 저항할 수도 있었는데 하고 느끼는 것이다’라고 말일세.<sup>4)</sup>

모든 배려 중에서 첫 번째 배려는 자기 자신에 대한 배려라네. 하지만 내면의 목소리는, 우리가 타인을 희생하여 우리의 행복을 추구한다면 우리는 나쁜 짓을 하는 것이라고 몇 번이나 우리에게 이야기해주는가! 우리는 자연의 충동을 따르고 있다고 생각하지만 자연을 거역하고 있네. 자연이 우리의 관능에 이야기하는 것은 귀 기울여 들으면서 우리의 마음에 이야기하는 것은 무시하지. 능동적인 존재가 복종하고, 수동적인 존재가 명령하는 것이네. 양심은 영혼의 목소리이고, 정념은 육체의 목소리이지. 그 두 목소리가 서로 자주 상반되는 것이 뭐 놀라운 일인가? 그렇다면 그때 어느 쪽 소리를 경청해야 하는가? 이성은 너무도 자주 우리를 속이지. 그러기에 우리는 그 이성을 거부할 권리를 당연히 얻었던 것일세. 하지만 양심은 절대로 속이는 법이 없어. 영혼에 대한 良心의 관계는 신체에 대한 本能의 관계와 같다네. 양심을 따르는 사람은 자연에 복종하는 자이며, 길을 잃지 않을까 두려워하지 않네.<sup>5)</sup>

4) 『에밀』(김중현 역, 한길사, 2003), 498쪽.

위의 두 인용문은 루소가 『에밀』에서 사부아 神父의 입을 빌려 말한 내용이다. 위의 첫째 인용문에서 말하는 ‘인간의 본성’이란 둘째 인용문에서 말하는 ‘자연’과 같은 말인바, 그렇다면 루소는 ‘인간이 타고난 자연 그대로의 성질’을 ‘인간의 본성’으로 규정한 것이다. 한편, 루소의 인간관은 靈肉二元論에 입각한 것으로서, 영혼의 요소가 발휘된 것이 良心이며, 육체의 요소가 발휘된 것이 情念이라는 것이다. 정념은 ‘육체적 관능의 수행기관’으로서 그것은 무엇보다도 ‘자기 자신에 대한 배려’ 즉 ‘자신의 안위와 자기보존에 대한 열렬한 관심’으로 표출되고, 양심은 정념을 제어하는 기제로서 그것은 ‘자기보존을 위해 타인을 희생시키지 말라’는 도덕적 원리로 작용한다. 이러한 맥락에서 루소가 말하는 ‘인간 본성의 전혀 다른 두 원리’란 결국 ‘도덕적 본성’과 ‘동물적 본능’을 뜻하는 것이다. 요컨대 루소는 인간은 ‘도덕적 본성’과 ‘동물적 본능’을 동시에 지니고 태어났다고 보고, 이 양자를 모두 ‘인간의 본성’에 포함시킨 것이다. 인간의 본성에는 이 두 원리가 공존하므로, 그로 인해 인간은 항상 양자의 갈등 속에서 모순적인 행태를 보인다는 것이다.<sup>6)</sup>

루소에 의하면 인간의 본성에는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 함께 ‘타인에

5) 『에밀』, 513쪽.

6) 위의 인용문에서 또 주목할 것은 “양심을 따르는 사람은 자연에 복종하는 자”라는 말이다. 『에밀』에서는 “도덕적인 선이 우리의 本性에 부합하는 것”(515쪽)이라고도 했다. 自然과 本性은 궤를 같이 하는 개념임을 주목한다면, 양심(도덕적 선)은 본성(자연)에서 우러나는 것이라는 말이 되는 것이다. 이를 “양심은 영혼의 목소리이고, 정념은 육체의 목소리이다.”라는 말 및 “영혼에 대한 良心의 관계는 신체에 대한 本能의 관계와 같다”는 말과 연결시켜 보면, 루소는 ‘양심 - 영혼 - 본성’을 ‘정념 - 육체 - 본능’과 대비시킨 것이다. 이처럼 本性和 本能을 대립적인 것으로 설명한 것은 육체적 본능과 도덕적 본성을 인간 본성의 두 원리로 설명한 것(『에밀』, 498쪽의 내용)과는 논법이 다른 것이다. 요컨대 루소는 한편으로는 본성과 본능을 대립시켜 설명하기도 하고, 한편으로는 본능을 본성 속에 포함시켜 설명하기도 한 것이다. 이는 本性이라는 개념이 본래 두 맥락에서 거론되었기 때문이다. 단순히 ‘타고난 그대로의 것’을 본성이라 할 때에는 본능이 본성 속에 포함되어 설명되는 것이고, 타고난 그대로의 것 가운데 ‘인간다움의 근원’만을 인간의 본성이라 할 때에는 본능(육체적 본능)과 본성(도덕적 본성)이 대립적으로 설명되는 것이다.

대한 동정심'이 있고, 인간의 마음에는 '이성'뿐만 아니라 '양심'이 있으며, 인간의 의지에는 '특수의지'와 함께 '일반의지'가 있다. 그런데 당시의 학자들은 '자기보존의 욕구, 이성, 특수의지' 등만 주목하고, '동정심, 양심, 일반의지' 등을 외면하고 있다는 것이다. '동정심, 양심, 일반의지' 등은 인간의 사회성을 뒷받침하는 요소들이다. 이러한 요소들을 외면하면 인간의 이기성(개인성)만 부각될 뿐 사회성은 제대로 해명될 수 없는데, 루소는 이러한 맥락에서 당시 학자들을 비판했던 것이다.

루소는 옳음과 그름의 관념을 알게 해주는 理性의 발달과 더불어, 동정심은 '옳은 것을 좋아하고 나쁜 것을 싫어하는' 良心으로 변화된다고 설명했다.<sup>7)</sup> 당시의 자연법학자들은 양심을 '이성의 한 부분'으로 설명하고 自然法을 '이성의 법'으로 규정했는데, 루소는 양심을 '이성과 별개'라고 설명하고 自然法을 '이성과 양심의 법'으로 규정했다.<sup>8)</sup> 루소가 이처럼 이성과 양심을 구분한 것은 '이성에 대한 不信' 때문이기도 했다. 루소는 理性을 '公共의 이성'과 '個人的 이성'으로 구분했다. 공공의 이성은 '사회의 共同善을 존중하라'고 명령하나, 개인의 이성은 '남의 불행(손해) 속에서 자기의 이익을 찾으라'고 강요한다는 것이다.<sup>9)</sup> 루소는 이처럼 이성의 양면성을 직시하고 있었기 때문에, 이성은 양심에 의해 보완되어야 한다고 생각했던 것이다.

루소는 意志에 대해서도 '특수의지'와 '일반의지'로 구분했다. 특수의지란 각 개인이 자신의 사사로운 이익을 추구하는 의지를 말하고, 일반의지란 '공동의 이익' 또는 '공공의 복지'를 추구하는 의지를 말한다. 루소에 의하면, 전체의지(또는 多數意志)는 개인적 이익을 추구하는 특수의지의 합계일 뿐으로서, 그것의 정당성은 보장되지 않는다. 그렇다면 단순히 多數決을 통해서만 정의로운 사회를 만들 수 없는 것이다. 루소는 일반의지를 언제나

7) 『에밀』, 116쪽, 419쪽 ; 김용민, 『루소의 정치철학』, 인간사랑, 2004, 111쪽 참조.

8) 『에밀』, 419쪽 참조.

9) 『인간불평등기원론』, 146쪽 참조.

순수하고 올바른 것이라고 규정하고, 일반의지만이 사회계약의 진정한 토대가 될 수 있다고 주장했다.<sup>10)</sup>

이상의 내용을 정리해 보자. 루소에 의하면, 인간의 본성에는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 함께 ‘타인에 대한 동정심’이 있다. 루소가 말하는 ‘개인의 이성’이나 ‘특수의지’는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 궤를 같이 하고, ‘공공의 이성’이나 ‘일반의지’는 ‘타인에 대한 동정심’과 궤를 같이 한다. 한편 루소가 사회계약의 진정한 토대를 일반의지에 둔 것은 궁극적으로 ‘자기보존에 대한 욕구’나 ‘개인의 이성’보다는 ‘타인에 대한 동정심’이나 ‘공공의 이성’을 우위에 둔 것이다.

루소의 이러한 인간관은 주자의 인간관과 대강을 같이 하는 것이다. 『書經』에는 舜이 禹에게 왕위를 물려주면서 “人心은 오직 위태롭고 道心은 오직 은미하니, 오직 精密하게 살피고 오직 專一하게 지켜서, 진실로 그 中庸을 잡으라(人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中)”고 말했다는 기록이 보인다. 주자는 「中庸章句序」에서 이에 대해 다음과 같이 설명한 바 있다.

마음의 虛靈知覺은 하나일 뿐인데 人心과 道心の 다름이 있는 것은, 人心은 ‘形氣의 사사로움(形氣之私)’에서 생기고 道心은 ‘性命의 바름(性命之正)’에 근원하여,<sup>11)</sup> 그 知覺하는 바가 같지 않기 때문이다. 그러므로 人心은 위태하여 불안하고, 道心은 은미하여 드러나기 어렵다. 그러나 인간은 누구나 形氣(육체)를 지니고 있

10) 『사회계약론(外)』(이태일 外 역, 범우사, 1999), 30쪽 참조. 루소는 “다수의 사람들이 결합하여 스스로 一體를 형성하고 있다고 생각하는 한, 그들은 공동의 생존과 전체의 행복이라는 단 하나의 의지만을 갖게 된다.”고 했다(『사회계약론』, 133쪽). 요컨대 일반의지에 입각해서만 바람직한 사회를 건설할 수 있다는 것이다.

11) “人心은 ‘形氣의 사사로움(形氣之私)’에서 생겨나고 道心은 ‘性命의 바름(性命之正)’에 근원한다”고 하면, 人心과 道心이 二元的인 것으로 여겨질 가능성이 있다. 주자는 인간에게는 본래 ‘하나의 마음’만 있다는 점을 누누이 강조했다. 요컨대 인간의 마음은 ‘하나’일 뿐인데, 그것이 ‘形氣의 사사로움’을 지각하면 人心이요, ‘性命의 바름’을 지각하면 道心이라는 것이다.



기 때문에 비록 上智라 하더라도 人心이 없을 수 없고, 또한 누구나 本性을 지니고 있기 때문에 비록 下愚라 하더라도 道心이 없을 수 없다. 人心과 道心이 方寸에 섞여 있어 다스릴 줄을 모른다면, 人心은 더욱 위태로워지고 道心은 더욱 은미해져서, ‘天理의 공정함’이 마침내 ‘人欲의 사사로움’을 이길 수 없게 된다. ‘精’이란 인심과 도심의 간격(차이)을 살피서 섞지 않는 것이요, ‘一’이란 本心の 바를 지켜서 떠나지 않는 것이다. 조금도 間斷이 없이 이에 종사하여, 반드시 道心으로 항상 一身의 主宰者를 삼아 人心이 항상 그 명령을 따르게 한다면, 위태로운 人心은 편안해지고 미묘한 道心은 드러나게 되어, 動靜云爲가 저절로 過不及의 잘못이 없게 된다. 무릇 堯舜禹는 천하의 위대한 聖人이었고, 천하를 서로 전해 줌은 천하의 중대한 일이었다. 천하의 위대한 聖人이 천하의 중대한 일을 수행하여 王位를 서로 주고받음에 정녕 告戒한 말은 이에 불과했다. 그렇다면 천하의 이치가 어찌 이에 더 보탬 것이 있겠는가?

人心이란 욕체(形氣)로 인해 생기는 마음으로서, 배가 고프면 음식을 먹고자 하고, 추우면 옷을 입고자 하며, 정욕이 일면 異性을 그리워하는 것 등이 이에 해당된다. 주자는 人心을 ‘形氣之私’ 또는 ‘人欲之私’와 연결시켜 설명했다. ‘私’란 ‘개체에 속한다’는 뜻이니, 사람들이 각자 ‘자신의 욕망을 추구하는 것’이 人心이다. 道心이란 인의예지의 본성(天理)으로 인해 생기는 마음으로서, 惻隱之心羞惡之心辭讓之心是非之心 등이 이에 해당된다. 주자는 道心을 ‘天理之公’ 또는 ‘性命之正’과 연결시켜 설명했다. 사람들이 ‘다른 사람들도 함께(公) 할 수 있도록 바름(正)을 추구하는 것’이 道心이다.

위의 인용문의 취지는 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 人心과 道心은 모두 不可缺少하다는 것이다. 人心은 무엇보다도 인간의 육체적 생존을 뒷받

침하는 것이기 때문에, 上智라도 人心이 없을 수 없다. 또 道心은 인의예지의 本性으로부터 발하는 것으로서, 下愚 역시 도덕적 지각능력이 있는 것이다. 또한 人心만으로는 위태롭고, 다른 동물들과 구별되는 인간의 존엄성을 담보할 수 없다. 반면에 道心만으로는 인간의 육체적 생존을 뒷받침하기 어렵다. 따라서 양자는 항상 동시에 요구된다는 것이다. 둘째, 道心이 人心을 주재해야 한다는 것이다. 즉 인심과 도심은 모두 불가결한 것인바, 양자의 바람직한 관계는 ‘道心이 人心에게 합당한 길을 제시하고, 人心이 항상 그에 따르는 것’이라고 본다. 주자는 ‘惟精惟一’을 “人心인지 道心인지 정밀하게 살피고, 道心の 주재를 전일하게 관찰시킴”으로 설명했다. 셋째, 천하를 다스리는 것처럼 중대한 일도 人心과 道心の 올바른 관계를 정립하는 것, 즉 ‘惟精惟一’에서 벗어나지 않는다는 것이다. 惟精惟一은 개인이 자신의 삶을 바르게 영위하는 길이기도 하고, 통치자가 국가를 정의롭게 다스리는 길이기도 하다. ‘惟精惟一’은 모두가 갖추어야 할 ‘心法(마음가짐)’으로서, 是非와 善惡 또는 治亂과 成敗를 결정하는 관건이 된다. ‘允執厥中’은 惟精惟一이 목표로 삼는 내용이다. ‘道心の 주재를 받아 公正하게 人心을 추구한 것’이 바로 ‘允執厥中’이다. 즉 ‘允執厥中’은 개인적 차원에서는 ‘人心과 道心の 조화’로 해석될 수 있고, 사회적 차원에서는 ‘私益과 公益의 조화’로 해석될 수 있다.

주자는 堯舜禹와 같은 聖王의 통치도 그 핵심 원리는 이상의 내용에 불과하다고 단언했다. 요컨대 주자는 인간을 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에서 이해하고, 도심이 인심을 주재함으로써 중용을 실천하는 것이 바람직한 정치를 위한 첩경이라고 본 것이다. 이는 루소가 육체적 본능(자기보존에 대한 욕구)과 도덕적 본성(타인에 대한 동정심)의 두 측면에서 인간을 이해하고, 도덕적 본성의 발현체인 一般意志를 통해 개인의 이익과 사회의 정의를 일치시킬 수 있다고 본 것과 궤를 같이 한다.

## 2) 바람직한 정치체의 토대

루소는 『사회계약론』에서 자신이 추구하는 이상적인 사회의 모습을 피력했다. 루소는 『사회계약론』의 첫머리에서 다음과 같이 말한다.

나는 이 연구에서 正義와 利益이 결코 분리되지 않도록 하기 위하여 法律이 인정하는 바와 利益이 규정하는 바를 항상 결합시키도록 노력할 생각이다. (...) 다행스럽게도 나는 여러 정부를 연구할 때마다, 내가 내 나라의 정부를 사랑해야 하는 이유들을 그 연구과정 속에서 새롭게 발견하게 된다.<sup>12)</sup>

위에서 말하는 ‘正義’란 ‘국가의 정의’를 뜻하고, ‘利益’이란 ‘개인의 이익’을 뜻한다. 국가(정부)가 추구하는 正義가 국민 대다수의 利益과 어긋난다면, 대다수의 국민들은 고통을 당하면서 愛國心을 버리게 된다. 이러한 맥락에서, 루소는 양자를 결합시킬 수 있는 원리를 제시하는 것이 『사회계약론』의 취지라고 했다.

루소는 정치적으로 정당한 권위의 기초는 오직 ‘계약’뿐이라고 보았다. 그런데 사회계약의 올바른 기초는 一般意志라는 것이다. 일반의지에 따른 사회계약은 모든 시민들 사이에 평등을 확립하는 것으로서, 시민은 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유하는 것이다. 一般意志란 ‘공동의 이익’ 또는 ‘공공의 복지’를 추구하는 의지를 말한다. 루소는 인간에게는 자신의 이익을 추구하는 ‘특수의지’도 있고, 공동의 이익을 추구하는 ‘일반의지’도 있다고 보았다. 루소는 ‘一般意志’와 ‘전체의지’(또는 다수의지)를 분명하게 구별한다. 전체의지는 개인적 이익을 추구하는 특수의지의 합계일 뿐으로서, 그것의 정당성은 보장되지 않는다. 반면에 일반

12) 『사회계약론(外)』, 14~15쪽.

의지는 본래 공동의 이익을 추구하는 의지로서, 그것은 언제나 존재하고 순수하고 올바르다.<sup>13)</sup>

루소는 의지를 一般意志로 만드는 것은 ‘투표자의 수’가 아니라 투표자를 결합시키는 ‘공동의 이익’이라고 했다. 일반의지는 공동의 이익을 추구하는 것인바, 일반의지에 따른 사회계약을 통해서 “개인의 利益과 正義의 놀라운 조화”가 실현된다는 것이다. 루소는 이를 다음과 같이 설명한다.

그것은 사회계약을 기초로 하고 있기 때문에 합법적이고, 모든 사람들에게 공통되기 때문에 公平하며, 오직 일반의 행복만을 목적으로 하고 있기 때문에 유용하고, 공공의 힘과 최고의 권력에 의하여 보증되고 있기 때문에 확고한 것이다. 臣民이 이 약속에만 복종하는 한, 그는 다른 사람에게 복종하는 것이 아니라 자기 자신의 의사에 복종하고 있는 것이다. (...) 개인이 사회계약으로 인하여 자기가 가지고 있던 정치적 권리를 포기하게 되었다는 생각은 잘못이다. 실제로 이 계약의 결과 그들이 얻는 지위는 그 이전의 지위보다 나아진 셈이다. 권리를 양도한 것이 아니라 유리한 조건으로 교환한 것이다. 즉 그들은 불성실하고 불안정한 생활방식 대신에 훨씬 확실하고 안전한 생활방식을 얻고, 자연적 독립 대신에 자유를 얻으며, 타인을 해칠 힘 대신에 자기 자신의 안전을 얻고, 언제 정복당할지 모를 자기들의 힘 대신에 사회적으로 결합함으로써 누구도 침해할 수 없는 권리를 얻는 것이다.<sup>14)</sup>

위의 인용문에서 주목할 내용은 ‘이 약속에 대한 복종은 자기 자신에 대한 복종’이라는 말과 ‘권리를 양도한 것이 아니라 유리한 조건으로 교환한 것’이라는 말이다. 일반의지에 따른 사회계약은 결코 개인의 자율성이나 권리를 침해하지 않는다는 것이다. 침해와는 반대로, 개인은 일반의지에 따른

13) 『사회계약론(外)』, 44~45쪽 참조.

14) 『사회계약론(外)』, 49~50쪽.

사회계약을 통해서 ‘합법적이고, 공평하며, 유용하고, 확고한’ 여건에서 자신의 권리를 누릴 수 있는바, 이것이 바로 “개인의 利益과 正義의 놀라운 조화”인 것이다.

이상에서 살핀 것처럼, 일반의지를 매개로 개인의 이익과 사회의 정의를 조화시키자는 것이 루소의 이상이었다. 그런데 루소가 일반의지와 특수의지를 구분하는 것은 결국 양심(道心)과 욕심(人心)의 구분에 의거하는 것이다. 양심은 우리에게 공동의 이익을 위해 일반의지를 따르도록 명하나, 욕심은 자신의 개인적 이익을 극대화하기 위하여 특수의지를 발휘하게 한다. 여기서 루소의 一般意志論은 주자의 公論論과 접맥된다. 주자의 公論은 인간의 ‘선한 본성’ 또는 그 본성을 발휘하는 ‘道心’에 기초하는 것으로, 항상 공공의 이익을 존중하는 것이다. 주자는 다음과 같이 말한다.

이른바 ‘國是’란 어찌 ‘天理에 따르고 人心에 부합하여 天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것’이 아니겠는가? 진실로 天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것이라면, 비록 尺土와 一民의 권력도 없더라도, 天下 사람들이 그릇된 것이라고 여길 수 없다. 하물며 天下의 權勢를 차지한 사람이야 어떻겠는가? ‘天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것’에 부합되지 않는데도 억지로 천하 사람들로 하여금 옳다고 여기게 만들려고 하니, 그러므로 반드시 賞을 내걸어 유혹하고 刑罰을 엄히 하여 감독한 다음에야 겨우 士大夫의 한결같지 않은 입을 겹주어 統制할 수 있는 것이다. 그러나 天下의 참된 是非는 끝내 속일 수 없다. (...) 자기의 偏見을 주장하고 자기의 私心を 채우려 하면서도 억지로 ‘國是’라 이름을 붙이고, 君主의 權威를 빌려 ‘天下의 萬口一辭의 公論’과 싸우려 하니, 아마도 古人의 ‘오직 德만이 (사람의 마음을) 통일시킨다’는 말과는 다른 것 같다.<sup>15)</sup>

15) 『朱子大全』 卷24 頁16~17, 『與陳侍郎書』.

주자는 ‘天理에 따르고(順天理)<sup>16)</sup> 人心에 부합하여(合人心)<sup>17)</sup> 天下의 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것(天下之所同是者)’을 ‘國是’라 정의하고, 그것을 ‘天下의 모든 사람들이 한결같이 하는 말(萬口一辭)’인 ‘公論’과 동일한 것으로 정의했다. 또한 주자는 國是 또는 公論은 ‘유혹이나 협박으로 조작될 수 없는 것’이요, ‘영원히 속일 수 없는 것’이라고 규정했다.

주자의 공론에 대한 정의에서 주목해야 할 것은 ‘順天理合人心天下之所同是者’라는 요소들이다. 앞에서 거론했듯이, 주자에 의하면 ‘사람들의 마음’에는 性命(도덕적 본성)에서 유래하는 도심도 있고 形氣(육체적 본능)에서 유래하는 인심도 있는바, 도심은 天理에 따라 공정성을 추구하는 것이고 인심은 자신의 사사로운 이익을 추구하는 것이다. 이러한 맥락에서 주자의 公論이란 ‘도심을 발휘함으로써 천하 사람들이 모두 함께 옳다고 동의하는 의론’인 것이다. 여기서 우리는 주자의 公論은 루소의 一般意志와 궤를 같이함을 알 수 있거니와, 그것을 간략히 정리하면 다음과 같다.

첫째, 주자나 루소는 인간성을 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에 설명하고, 도덕적 본성에서 공론 또는 일반의지의 성립 근거를 도출한 것이다. 이에 대해서는 더 이상의 설명이 불필요할 것이다.

둘째, 루소는 일반의지는 항상 올바르게 파괴될 수 없다고 했는데, 이는 주자가 공론은 항상 올바르게 인위적으로 조작될 수 없는 것이라고 본 것과 마찬가지로 하겠다. 이에 대해서도 더 이상의 논의가 불필요할 것이다.

셋째, 루소는 대중들은 일반의지를 잘 모를 수 있으므로 ‘현명한 立法者’가 필요하다고 했는데, 이 점은 주자가 공론의 주체로 ‘士林’을 설정한 것과

16) 전통 유학에서 말하는 ‘天理’란 ‘자연의 理法’으로서, ‘음양이 서로 짝을 이루는 원리’와 ‘음양이 서로 순환하는 원리’를 말한다(이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『儒敎傳統과 自由民主主義』, 심산, 2004, 264~267쪽 참조). 주자는 天理가 인간에게 부여된 것이 바로 ‘本性’으로서, 그 구체적 내용은 ‘仁義禮智’라고 설명한다.

17) 전통 유학에서 말하는 ‘人心’이란 ‘사람들의 마음’을 뜻하기도 하고, ‘육체적 욕망을 추구하는 마음(道心과 대비되는 人心)’을 뜻하기도 한다. 여기에서의 ‘人心’은 人心道心說에서의 ‘人心’을 뜻하는 것이 아니라 ‘사람들의 마음’을 뜻한다.

마찬가지라 할 수 있다. 루소는 다음과 같이 말한다.

인민은 항상 스스로가 자신의 행복을 원하기는 하지만, 스스로의 힘으로 그 행복이 무엇인지를 항상 알고 있는 것은 아니다. (...) 개인은 참된 행복을 보고도 그것을 배척하는 수가 있고, 公衆은 행복을 바라지만 그것이 무엇인지를 잘 알지 못한다. 양쪽 모두를 지도해 줄 필요가 있다. 개인들에게는 그들의 의지를 이성 에 일치시키도록 강제해야 하고, 公衆에게는 그들이 원하는 바가 무엇인지를 가르쳐 주어야 한다. 그렇게 되면 公衆은 啓蒙되어 政治體에 있어서 그들의 이익이 무엇인지를 완전히 이해하게 되고, 따라서 각 부분의 정확한 협력이 이루어져 전체는 최대의 힘을 발휘할 수 있게 되는 것이다. 이 점이 바로 立法者가 필요한 이유 이다.<sup>18)</sup>

루소에 의하면, 입법행위란 일반의지의 행사이며, 따라서 입법의 권한은 당연히 인민에게 있는 것이다. 그러나 인민은 無知하여, 무엇이 자기에게 참으로 이로운가를 잘 모른다는 것이다.<sup>19)</sup> 따라서 인민은 계몽될 필요가 있는데, 이것이 인민과 구별되는 별도의 立法者가 필요한 이유이다. 루소는 입법자에게 필요한 자질을 다음과 같이 말한다.

모든 국민에게 가장 적합한 사회규칙을 발견하기 위해서는, 그런 경험이 조금도 없으면서 인간의 모든 욕정을 잘 알 수 있는 탁월한 지성을 가진 사람이 필요하다. 이 사람은 인간의 본성을 살살이 다 알고는 있지만 결코 그 본성에 따라 움직이지는 않으며, 그의 행복은 우리의 행복과는 전혀 관계가 없지만 우리의 행복을 위하여 기꺼이 專念하고, 끝으로 시간의 흐름 속에 먼 장래

18) 『사회계약론(外)』, 56~57쪽.

19) 『사회계약론(外)』, 55~56쪽.

의 영광만을 바라보면서, 한 세기에서 노력한 결과가 다음 세기에 나타나더라도 그것을 기뻐할 줄 아는 사람이어야 한다. 요컨대 인간들에게 법률을 제정해 주는 것은 神과 같은 존재여야 한다.<sup>20)</sup>

입법자는 자신은 純粹至善하면서도 보통 사람의 이기적 욕망을 꺾고 있어야 하며, 어떠한 보상이나 영광도 바라지 않는 헌신적인 사람, 즉 神과 같은 사람이어야 한다. 루소가 입법자의 자격을 이렇게 고상하게 설정한 것은 주자가 公論의 주체를 士林으로 설정한 것과 맥락을 같이 한다. 주자도 모든 사람은 天理를 본성으로 담지하고 있으나 대중들은 천리를 잘 깨닫지 못하고 개인적 욕망에 의해 지배된다고 보아, 공론의 주체를 士林으로 설정했던 것이다. 여기서 유의할 것은, 루소도 입법자를 주권자로 설정하는 것이 아니며, 주자도 공론의 형성에서 대중을 배제하는 것이 아니라는 점이다. 루소는 다만 대중은 立法者에 의해 계몽될 필요가 있다고 본 것이며, 주자도 다만 대중은 士林에 의해 선도될 필요가 있다고 보았던 것이다.<sup>21)</sup>

20) 『사회계약론(外)』, 57쪽.

21) 루소의 일반의지론과 주자의 공론론은 다음과 같은 차이점이 있기도 하다. 첫째, 루소의 일반의지는 경우에 따라 특정한 집단의 특수의지로 제한될 가능성이 있으나, 유교의 공론은 그 범위가 시공간적으로 제한되지 않는다는 점이다. 루소는 “각 부분적 집단들의 의지는 그 구성원에 대해서는 일반의지가 되지만 국가에 대해서는 특수의지가 된다”(『사회계약론』, 44~45쪽)고 한 바 있다. 이러한 논법에 따르면 충청도의 일반의지도 있고 경기도의 일반의지도 있는 것이며, 이들은 한국의 일반의지와 대립될 수 있는 것이다. 그러나 公論은 ‘天下之所同是者’로 전제되어 있어, 애초에 특정집단의 범위를 넘어서 있는 것이다. 이는 주자학에서 공론이라는 말 앞에 ‘天下’나 ‘萬世’라는 말을 붙여 ‘天下公論’·‘萬世公論’이라 하는 데서도 잘 알 수 있다. 둘째, 루소의 일반의지는 결국 ‘多數決’을 승인하고 있으나, 주자의 공론은 ‘天下之所同是者’라는 말에 함축되어 있듯이 ‘滿場一致’를 지향하고 있다는 점이다. 물론 루소는 “의견이 만장일치에 가까우면 가까울수록 일반의지도 역시 우세한 것”(『사회계약론』, 136쪽)이라 하여 만장일치를 최상으로 여기고 있다. 그러나 만장일치가 불가능할 경우, 일반의지는 결국 다수결로 판명될 수밖에 없다는 것이다. 그런데 다수결로 일반의지를 판명할 경우, 루소가 일반의지를 전체의지(다수의지)와 구별한 본래의 취지가 퇴색되고, 결국 전체의지와 일반의지가 현실적으로 구분될 수 없게 된다는 문제점이 야기되는 것이다(이에 대한 보다 자세한 논의는 이상익, 『유교전통과 자유민주주의』, 380~384쪽 참조).



### 3) 정치체 운영의 근본 덕목

초기 계몽주의자들과 구별되는 루소의 또 다른 특징은 ‘따듯한 사랑’으로 ‘합리적 정의’를 보완하고자 했다는 점이다. 요컨대 초기의 계몽주의가 ‘머리의 지혜’를 강조하고 이를 관철시키려고 했음에 반하여, 루소는 ‘가슴의 온정’으로 지혜의 냉정함을 보완하고자 했다. 이러한 맥락에서 루소는 ‘지혜롭고 온정 있는 인간상’, 즉 ‘가슴과 머리가 모두 건전한 인간상’을 모색하게 되었거니와,<sup>22)</sup> 루소의 이러한 입장은 흔히 사회주의의 효시로 간주된다.

초기의 계몽주의(공리주의적 자유주의)와 루소 사이의 이러한 노선의 차이는 당시의 현안이었던 ‘貧民 문제’에 대한 대책에서 단적으로 드러났다. 크레인 브린튼은 18세기 후반에 있었던 두 노선의 차이를 다음과 같이 대비적으로 설명한 바 있다. 우선 아래의 인용문은 ‘머리’에 입각한 功利主義者들의 입장을 설명한 것이다.

이들은 救濟 대상자들에게 그들 자신의 가정을 주는 貧民救濟와 慈善事業은 누구에게나 좋지 않은 일이며, 심지어 구제를 받는 사람에게도 좋지 않은 일이라는 것을 ‘증명’할 수 있었다. 맬더스가 1798년에 『인구론(Essay on the Principle of population)』을 출판했던 시기의 경제학자들의 논의는 사뭇 원숙하였다. 즉 가난한 사람의 형편이 나아질수록 아이들을 더 많이 낳게 되며, 그리하여 노동자들의 일거리가 더 적게 되고, 결국 그들 모두의 형편이 어렵게 된다는 것이었다. 功利主義者들은 이러한 생각을 받아들여, 구제를 받아야만 했던 가난한 사람들을 性別로 격리하여 아주 형편없는 빈민굴에 수용하는 작업장 제도를 英國에 세우는 데 조력하였다. 이 논리를 끝까지 따진다면, 만일 가난한 사람들이 살아갈 수 없으면 그들을 굶어죽게 내버려두는 것이 좋을 것이라는

22) 크레인 브린튼, 崔明官·朴恩駒 역, 『西洋思想의 歷史』, 을유문화사, 1984, 386쪽 참조.

데까지 나갈 수도 있을 것이다.<sup>23)</sup>

공리주의자들은 이성적 추론을 통해 ‘빈민을 구제하지 않는 것이 옳다’는 것을 ‘증명’했다는 것이다. 위의 인용문에서도 언급했듯이, 공리주의자들은 이러한 ‘증명’에 입각하여 빈민을 확대하는 데 일조했음은 잘 알려진 사실이다.<sup>24)</sup> 한편, 아래의 인용문은 공리주의의 냉혹함을 비판하는 루소의 입장을 설명한 것이다.

그들의 반대론자들은 대체로 다음과 같이 말했다. “우리는 당신네들의 추리의 연쇄 속에서 무엇이 잘못되었는지는 알 수 없소. 만일 무력한 사람들을 제거한다면, 그 민족 전체는 좋아질 것이오. 그러나 우리는 당신네들의 주장을 받아들일 수는 없소. 우리는 가난한 사람들이 불쌍하오. 우리는 당신네들이 잘못되었다고 느끼기 때문에 당신네들의 생각이 잘못되었다는 것을 알고 있소. 아마 가난한 사람들은 게으르고 일하는 것이 서툴고, 귀찮고, 무능하오. 그러나 ……” 이러한 변호는 한정없이 계속될 수 있었다. 心情을 가장 순수하게 내세우는 사람들이 이러한 변호를 할 때에도, 그 변호는 오래 다음과 같은 논리로 나아갔다. 즉 가난한 사람도 좋은 생활을 할 권리를 가지고 있으며, 그들이 현실적으로 가난한 것은 한 번도 기회를 가져 본 적이 없기 때문이라는 환경주의자의 논법이 그것이다.<sup>25)</sup>

23) 크레인 브린튼, 『서양사상의 역사』, 411쪽.

24) 벤담(Jeremy Bentham)에 의하면, 貧民에 대한 慈善을 참다운 仁慈心이라고 말하는 것은 언어를 남용한 것이다. 그러한 행위는 실제로는 빈민의 불행을 더욱 악화시킨다는 것이다. 벤담은 맨더빌의 ‘私惡이 바뀌어 公益이 된다’는 주장을 적극 옹호했다(브로노프스키·매즐리슈, 차하순 역, 『西洋의 知的 傳統』, 흥성사, 1983, 542쪽 참조).

25) 크레인 브린튼, 『서양사상의 역사』, 411~412쪽.

빈민들을 불쌍하다고 느낀 것은 우선 ‘가슴’이었던바, 이는 빈민들의 비참한 삶을 외면할 수 없다는 이유만으로 자유주의를 비판한 것이다. 자유주의를 비판하는 또 하나의 논거는 ‘머리’에서 나온 것이다. 빈민들의 불행은 빈민 자신들의 탓이기 전에 그들을 둘러싼 ‘사회적 환경’이 열악했기 때문이라는 논변이 그것이다. 이는 자유주의의 ‘自助의 원칙’ 또는 ‘개인책임 원칙’을 비판하는 논리이다. 『인간불평등기원론』에 잘 나타나 있듯이, 루소는 빈곤을 ‘개인의 문제’이기 전에 ‘사회의 구조적 문제’라고 인식했다.

크레인 브린튼이 말하는 ‘머리’와 ‘가슴’이란 각각 ‘理性’과 ‘同情心(良心)’을 비유하는 말이다. 일반적으로 理性은 正義의 원천이요, 同情心은 사랑의 원천으로 이해된다. 그러나 루소는 이성에 입각한 정의를 사실은 정의롭지 못한 것으로 보고, 참다운 정의는 이성과 동정심(양심) 모두에 기초해야 한다고 보았다. 루소에 의하면, 理性은 “무엇이건 자기에게 유리하게 만들며 선악에 대한 관념을 오로지 자신의 이익에 따라 조절하는”<sup>26)</sup> 역할을 하는 반면, 同情心은 자신의 이익과 관계없이 ‘따뜻한 우정과 인간애’를 낳는 것이다.<sup>27)</sup> 따라서 참다운 정의와 미덕은 궁극적으로 良心에 기초한다는 것이다.<sup>28)</sup> 이러한 맥락에서 루소가 말하는 정의는 사랑을 포함하는 개념이었다.

루소의 우려와 달리 이성을 공정하게 사용한다 하더라도, 자유주의자들이 말하는 ‘합리적 正義’는 분명 한계가 있는 것이었다. 첫째, 합리적 정의는 각 개인의 능력의 차이로 인한 불평등을 정당한 것으로 간주하는바, 이는 결국 부익부 빈익빈을 초래하는 것이다.<sup>29)</sup> 둘째, 루소는 ‘합리적 정의’가 제시하는 격률은 “무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”<sup>30)</sup>는 것이라고 설명한 바 있다. 이 격률에 따른다면, 어떤 경

26) 『에밀』, 452쪽 및 524쪽 참조.

27) 『에밀』, 515~517쪽 참조.

28) 『에밀』, 518쪽 참조.

29) 예컨대 벽돌 공장에서 100장의 벽돌을 찍는 사람은 100원의 임금을 받는다면, 200장을 찍는 사람은 200원, 300장을 찍는 사람은 300원을 받는 것이 ‘합리적’일 것인바, 이러한 맥락에서 ‘합리적 정의’는 부익부 빈익빈의 양극화를 막을 수 없는 것이다.

우에도 남의 도움을 받고 싶지 않은 사람은 어떤 경우에도 불쌍한 사람을 돕지 않을 수 있다. 이러한 맥락에서 자유주의의 합리적 정의는 사회적 약자들의 생존권을 외면하는 것이기도 했다. 그리하여 루소는 정의란 무엇보다도 ‘인간에 대한 사랑’으로서 ‘공동의 행복’에 기여하는 것이어야 한다고 역설했다.

인간에 대한 사랑이란 우리 내부에 있는 정의에 대한 사랑에 다름 아니다. (...) 동정심이 약점으로 변질되는 것을 막기 위해, 그 동정심을 일반화하고 만인에게로 확대시켜야 한다. 그렇게 하면 사람들은 동정심이 정의와 일치하는 한에서만 그 동정심에 몸을 맡긴다. 왜냐하면 모든 미덕 가운데 정의는 사람들의 공동의 행복에 가장 기여하기 때문이다.<sup>31)</sup>

일반적인 설명에 의하면, ‘정의’란 ‘각자에게 각자의 것을 돌려주는 것’이요, ‘사랑’이란 ‘내 것을 덜어 남에게 베푸는 것’이다. 그런데 루소는 정의 속에 사랑을 포함시키고, 이것이야말로 참다운 정의라고 보았던 것이다. 루소의 이러한 정의관은 ‘平等’에 대한 설명에 그대로 반영되고 있다. 루소는 다음과 같이 말한다.

평등에 대해서 말하자면, 이 말이 권력과 재산의 정도가 모든 사람에게 절대적으로 동등해야 한다는 것이라고 이해해서는 안 된다. 권력에 대해서는 그것이 폭력으로 될 만큼 강대해서는 안 되고 오직 지위와 법률에 따라서만 행사되는 것으로 이해해야 하며, 재산에 대해서는 그것이 어떠한 사람도 다른 사람을 살 수 있을 정도로 부유하지 않고 그 누구도 몸을 팔 정도로 빈곤하지도 않은 것으로 이해해야 한다.<sup>32)</sup>

30) 『인간불평등기원론』, 83쪽 참조.

31) 『에밀』, 453쪽.

위에 보이듯이, 루소는 빈부의 불평등을 인정하면서도, 사회적 약자도 최소한의 생존권을 보장받아야 한다는 점을 분명히 했다. 요컨대 루소는 ‘정의와 사랑의 합치’라는 관념을 ‘사회적 약자들의 생존권 보장’이라는 이념으로 구체화한 것이다.<sup>33)</sup> 사회적 약자의 생존권을 보장하는 것은 국가의 중요한 책무 가운데 하나인바, 이로부터 사회주의적 복지의 관념이 연원하는 것이다.

이상에서 살핀 것처럼 루소는 정치체 운영의 근본 덕목으로 ‘정의와 사랑의 합치’를 추구했거니와, 루소의 이러한 입장은 주자의 경우와도 궤를 같이 하는 것이다. 주지하듯이 유교에서는 ‘仁政’이라 하여 정치체 운영의 근본 덕목을 仁으로 설정했다. 그런데 유교에서 말하는 仁은 단순히 ‘사랑’을 뜻하는 것이 아니라, 그 속에 ‘정의(義)’를 포함하고 있다는 것이 주자의 설명이었다. 주자는 『仁說』에서 다음과 같이 말한다.

天地는 ‘만물을 낳는 것’으로 마음을 삼는다. 사람과 만물이 태어날 때도 또한 각각 이 天地之心을 얻어 자기의 마음으로 삼는 것이다. 그러므로 ‘心’의 德을 말하자면, 비록 心이 모든 것을 갖추고 주재하나, 한마디로 같음한다면 ‘仁’일 뿐이라고 말하는 것이다. 청컨대 시험 삼아 자세히 말하겠다. 대개 天地之心은 그 德이 넷이 있다. 元·亨·利·貞이 그것인데, 元이 亨·利·貞을 통섭한다. 天地之心이 運行하면 春·夏·秋·冬의 계절이 되는데, 만물을 소생시키는 봄의 기운이 여름·가을·겨울까지 관통한다. 그러므로 사람의 마음에도 그 德이 넷이 있다. 仁·義·禮·智가 그것인데, 仁이 義·禮·智를 포함한다. 사람의 마음이 發用하면 愛·恭·宜·別의 감정이 되는데, 惻隱之心이 辭讓之心·羞惡之心·是非之心까지 관통한다. (….) 대

32) 『사회계약론(外)』, 71~72쪽.

33) ‘사회적 약자들의 생존권 보장’이란 이른바 ‘제2세대 인권론’에서 강조하는 ‘사회권’이나 ‘평등권’과 궤를 같이 하는 것이다(미셸린 이샤이, 조효제 역, 『세계인권사상사』, 길, 2010, 44~45쪽 참조).

개 仁의 道는 바로 天地의 生物之心으로서, 만물 가운데 갖추어져 있다. (….) 天地에 있어서는 ‘널리 만물을 낳는 마음’이요, 사람에게 있어서는 ‘따뜻하게 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음’으로서, 四德을 포함하고 四端을 관통하는 것이다.<sup>34)</sup>

유교에서는 우리가 추구해야 할 근본 덕목을 ‘仁’이라는 하나의 개념으로 제시하기도 하고, ‘仁·義·禮·智’라는 네 개의 개념으로 제시하기도 하거니와, 주자에 의하면 仁은 본래 義·禮·智를 포괄하는 개념이라는 것이다. 그렇다면 마찬가지로 유학에서 말하는 仁政은 단순히 ‘사랑’만을 옹호하는 것이 아니라 ‘사랑과 정의’를 함께 추구하는 것이라 하겠다.<sup>35)</sup> 유교에서 말하는 ‘仁義의 정치’란 둘로 요약할 수 있다.

첫째, 토지를 균등하게 분배하고, 기타 여러 공정한 제도를 구축하여 모든 백성이 골고루 그 혜택을 입도록 하는 것이다. 이는 공정한 제도 속에서 백성들이 각자 자신의 노력으로 생업을 도모하게 하는 것이요, 국가가 직접 衣食住를 제공하는 것은 아니다. 공자는 ‘백성들에게 은혜를 베풀되 재물을 허비하지는 말라(惠而不費)’고 했는데, 이에 대해 주자는 다음과 같이 주석했다.

창고에 있는 재물을 백성들에게 나누어주는 것은 은혜롭기는 하지만 재물을 허비하는 것이다. 또한 어찌 사람마다 다 나누어 줄 수 있겠는가? 오직 四時의 조화와 原隰의 이로움, 五方의 재물 등을 활용하여 재물을 풍성하게 하고 民生을 두텁게 함으로써, 백성들로 하여금 배고프거나 춥지 않게 하는 것이니, 어찌 허비함이 있겠는가?<sup>36)</sup>

34) 『朱子大全』 卷67 頁25~26, 『仁說』.

35) 주지하듯이 孟子는 ‘仁政’을 설파하면서 항상 ‘仁과 義’를 짝지어 말했거니와, 이를 상기하면 좋겠다.

36) 『論語集註大全』, 『堯曰 2』, ‘朱子小註’.

백성에게 은혜를 베풀기 위해 창고의 재물을 직접 나누어주는 것은 그 혜택이 널리 미칠 수 없고, 결국 재물을 허비하는 것으로 그친다. 따라서 백성에 대한 시혜는, 계절에 따라 농사를 지을 수 있게 하고, 原隰(들판과 濕地)을 알맞게 활용할 수 있게 하며, 각지의 산물을 원활하게 유통시키는 등, 제도적 장치를 마련하는 방법으로 이루어져야 한다는 것이다.

둘째, 백성들의 복지는 기본적으로 가족의 차원에서 해결하도록 하고, 鰥寡孤獨과 廢疾者에 대해서는 국가가 직접 복지를 제공하는 것이다.<sup>37)</sup> 맹자는 ‘文王의 정치’에 대해 “농민들에게는 井田制를 시행하고, 관리들에게는 대대로 녹을 주며, 關門과 市場은 살피기만 하고 세금을 매기지 않고, 연못에서 고기 잡는 것을 금하지 않고, 罪人을 처자에게까지 연루시키지 않았고, 鰥寡孤獨을 먼저 보살폈다”고 소개했는데, 주자는 ‘鰥寡孤獨’에 대해 다음과 같이 주석했다.

先王의 백성을 기르는 정치는 그 妻子로 하여금 노인을 봉양하고 어린이를 돌보도록 敎導하는 것이었다. 불행하게도 鰥寡孤獨이 있어서 부모와 처자의 양육을 받지 못한다면 더욱 마땅히 가엽게 여겼던 것이니, 그러므로 반드시 이들을 먼저 보살폈던 것이다.<sup>38)</sup>

모든 농가에 토지를 균등하게 분배하고 기타 여러 공정한 제도적 장치를 구축한 다음, 백성들에게 인륜을 가르쳐서 노인을 봉양하고 어린이를 돌보도록 유도한다면, 복지 문제는 기본적으로 거의 해결되는 것이다. 다만 사방을 둘러보아도 친척이 없는 환과고독의 경우가 문제인바, 국가는 이들에 대해서만 직접 은혜를 베풀면 된다는 것이다.

37) 『禮記』, 「禮運」 참조. ‘鰥’은 아내가 없는 늙은 남자, ‘寡’는 남편이 없는 늙은 여자, ‘孤’는 부모가 없는 어린이, ‘獨’은 자식이 없는 늙은이, ‘廢’는 장애인, ‘疾’은 병든 사람을 말한다.

38) 『孟子集註』, 「梁惠王下 5」, ‘朱子註’.

오늘날의 일반적 관념으로 설명하면, 토지의 균등한 분배, 공정한 제도의 구축, 각자의 노력으로 생계를 해결함 등은 ‘정의’에 속하고, 환과고독에게 의식주를 제공함은 ‘사랑’에 속한다. 이렇게 본다면 전통 유교는 정의를 중심 덕목으로 삼고 사랑을 보조 덕목으로 삼은 것이다. 그런데 주자의 『仁說』에 입각한다면, 균등분배나 공정한 제도를 구축할 수 있는 계기는 사랑(따뜻하게 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음)에서 도출되는 것이다. 그리하여 전통 유교에서는 仁과 義를 함께 말하면서도 仁을 보다 궁극적인 덕목으로 삼았던 것이다. 이러한 맥락에서, 孔·孟의 취지나 그에 대한 朱子の 해석은 루소의 경우와 대강을 같이 하는 것이라 하겠다.

### 3. 루소와 주자의 차이점

#### 1) 공동선의 실질적 내용 : 人權 / 人倫

이상에서 살핀 것처럼, 루소와 주자는 정치철학의 대강에 있어서 실로 많은 점을 공유하고 있었다. 그러나 루소와 주자는 몇 가지 문제에 있어서는 방향을 달리 했는바, 이제 그 차이점을 살펴보기로 하자.

우선 주목할 것은, 루소와 주자는 共同善의 구체적 내용을 달리 설명하고 있다는 점이다. 루소와 주자는 모두 바람직한 정치체의 목적을 공동선으로 규정했다. 그러나 그 공동선의 실질적 내용에 대해서는, 루소는 人權의 보장을 공동선으로 규정했고, 주자는 人倫의 실현을 공동선으로 규정한 것이다.

먼저 루소의 경우를 살펴보자. 루소는 일반의지는 공동선(공동의 이익)을 추구하는 것이라 전제하고, 일반의지에 입각한 사회계약론을 전개했다. 그런데 그 사회계약에 대해 루소는 다음과 같이 말한다.



‘구성원 전체의 공동의 힘으로 각자의 신체와 재산을 방어하고 보호하며, 각 개인은 전체에 결합되어 있지만 자기 자신에게밖에 복종하지 않고, 이전과 같이 자유로울 수 있는 하나의 결합형태를 발견하는 것’, 이것이 바로 사회계약이 해결해 주는 근본 문제인 것이다.<sup>39)</sup>

인간이 사회계약 때문에 상실하는 것은 그의 자연적 자유, 그리고 그의 마음을 끌고 그가 얻을 수 있는 모든 것에 대한 무제한적인 권리이고, 반면 획득하는 것은 사회적 자유(시민으로서의 자유) 그리고 그가 갖고 있는 모든 것에 대한 소유권이다.<sup>40)</sup>

사회계약은 모든 시민들 사이에 평등을 확립하는 것으로, 시민은 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유할 수 있다는 것이다. 이와 같이 사회계약의 성질상 주권의 모든 행위, 즉 일반의지의 모든 정당한 행위는 모든 시민들에게 평등하게 의무를 부과하거나 혜택을 베푼다.<sup>41)</sup>

위의 세 인용문에 보이듯이, 루소의 사회계약은 ‘모든 시민이 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유하자’는 것으로서, 그 구체적 내용은 ‘자유권·소유권·평등권’을 보장하기 위한 것이었다. 요컨대 루소는 ‘모든 사람이 동등한 조건에서 자유권·소유권·평등권을 누리는 것’을 공동선이라고 규정한 것이다. 이것을 분석적으로 말하자면, 루소는 ‘자유권·소유권을 누리는 것’을 ‘善(행복)’이라 규정하고, 이러한 권리들을 ‘모든 사람이 평등하게 누리는 것’을 ‘共同’이라 규정한 것이다. 이를 루소의 인간관과 결부시켜 말하면, 루소는 도덕적 본성과 육체적 본능이라는 두 측면에서 인

39) 『사회계약론(外)』, 29쪽.

40) 『사회계약론(外)』, 35쪽.

41) 『사회계약론(外)』, 48~49쪽.

간성을 해명했는데, 육체적 본능은 사회계약이 추구하는 선(행복)의 내용을 제시하고,<sup>42)</sup> 도덕적 본성은 그것을 모든 사람이 평등하게 충족시켜야 한다는 원칙을 제시하는 것이다.

루소가 말하는 인간의 여러 권리들이란 결국 본능적 욕구를 충족시킬 수 있는 권리라는 점은 『인간불평등기원론』이나 『에밀』을 통해서도 확인할 수 있다. 『인간불평등기원론』에서는 “그의 욕망은 자신의 육체가 필요로 하는 것을 넘어서지 않는다. 먹을 것, 여자, 그리고 휴식은 그가 이 세상에서 유일하게 경험하는 행복이다.”<sup>43)</sup>라고 했다. 자연상태의 인간은 음식물과 異性 그리고 휴식(안락)을 추구할 뿐이요, 이러한 욕구(필요)가 충족되면 행복을 느끼게 된다는 것이다. 한편, 『에밀』에서는 “인간의 마음에 자연적인 요구에 바탕을 두지 않는 한 자연의 모든 권리도 환영에 불과하다.”<sup>44)</sup>고 했다. 인간의 자연적 필요에 기초하지 않는다면, 모든 자연권은 단지 하나의 망상이라는 것이 루소의 지론이었다. 이렇게 본다면, 자유권·소유권·평등권 등 사회계약을 통해 얻게 되는 권리들이란 본질적으로 인간의 자연적 필요(본능적 욕구)를 충족시킬 수 있는 권리들이라는 점이 분명할 것이다.<sup>45)</sup>

42) 루소는 “선과 악은 우리 모두에게 다 있지만 정도에 차이가 있다. 가장 행복한 사람은 고통을 가장 적게 맞보는 사람이며, 가장 불행한 사람은 쾌락을 가장 적게 느끼는 사람이다. (...) 우리의 불행은 우리의 욕구와 능력의 불균형 속에 존재한다. 능력이 욕구에 필적하는 감각적인 존재가 있다면, 그는 절대적으로 행복한 존재일 것이다. 그렇다면 인간의 지혜, 다르게 말하면 진정한 행복의 길은 어디에 있는가? (...) 진정한 행복은, 능력에 비해 과도한 욕구를 줄이고 힘과 의지를 완전히 동등한 상태로 만드는 데 있다. 모든 힘이 활동 상태에 있지만, 마음은 평온하고 질서정연한 자신을 발견하게 되는 것은 바로 그 상태일 때뿐이다.”라고 했다(『에밀』, 138~139쪽). 루소가 ‘진정한 행복’을 ‘욕구의 절제를 통해 마음의 평온을 누림’으로 규정했다 하더라도, 그 행복의 본질적 요소는 ‘감각적 쾌락’에 있다고 본 것이다. 루소는 ‘능력이 충분하여 욕구를 완전히 충족함’을 ‘절대적 행복’으로 규정했거니와, 루소가 ‘과도한 욕구를 줄이라’고 한 것은 ‘능력과 욕구의 불일치로 인한 불행’을 막고자 한 것일 뿐 ‘남을 배려하라’는 맥락은 아니었다. 이렇게 볼 때, 루소의 행복관은 기본적으로 ‘쾌락주의적 행복관’이라 하겠다.

43) 『인간불평등기원론』, 66쪽.

44) 『에밀』, 419쪽.

이제 주자의 경우를 살펴보자. 주자는 전통 유학의 지론에 따라 정치체가 추구해야 할 궁극적 목표를 人倫으로 규정했다. 유학에서 말하는 ‘人倫’이란 모든 사람이 각자의 ‘도리’ 또는 ‘本分(몫)’을 다하는 것을 뜻한다. 유교에서는 정치체를 ‘분업과 협동의 체계’로 이해한다. 그 구성원들이 각자 맡은 역할을 다하면서 서로 협동할 때 바람직한 사회가 이루어진다는 것이다. 예컨대 통치자는 통치자의 본분을 다하고, 군인은 군인의 본분을 다하며, 부모는 부모의 본분을 다하고, 자식은 자식의 본분을 다하는 것 등이 각자 인륜을 실현하는 길이다. 전통 유학에서는 인륜을 실천하는 삶이야말로 ‘사람다운 삶’이라고 보고, 인륜의 핵심 조목을 ‘五倫’으로 제시했다. 이러한 맥락에서, 유학에서 추구하는 善이란 궁극적으로 인륜의 실현이었던 것이다.

『大學』에서는 정치의 궁극적 목적을 ‘止於至善(지극한 善에 머무름)’으로 제시했거니와, 이에 대해 주자는 다음과 같이 해설한 바 있다.

하늘이 못 백성을 내심에, 사물이 있으면 법칙이 있다. 따라서 萬物과 庶事에는 모두 각각 ‘마땅히 머물러야 할 곳’이 있는 것이다. 다만 처한 지위가 다르면 ‘머물러야 할 善’도 다른 것이다. 그러므로 남의 군주가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 仁에 있고, 남의 신하가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 敬에 있으며, 남의 자식이 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 孝에 있고, 남의 부모가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 慈에 있으며, 國人들과 사귄 때에는 그 마땅히 머물러야 할 곳이 信에 있는 것이다. 이것은 모두 天理와 人倫의 극치요, 우리 마음의 그만둘 수 없는 것에서 나온 것이다. 文王이 天下에 모범이 되고 後世에 전해질 수 있었던 까닭 또한 여기에 있으니, 조금도 덧붙일 것이 없다. 다만 衆人은 氣稟과 物欲으로 인해 어둡게 되어, 늘 居敬할 수 없기에 그 머무를 곳을 잃는 것이다.<sup>45)</sup>

45) 오수웅, 『현대의 인권연구경향 비판과 대안의 모색』, 『정치사상연구』 제16집 2호, 한국정치사상학회, 2010, 93쪽 참조.

위에서 말하는 ‘마땅히 머물러야 할 곳’이나 ‘머물러야 할 쉼’ 등은 ‘각자의 본분’을 뜻한다. 주자는 군주는 仁에 머무르고, 신하는 敬에 머무르며, 자식은 孝에 머무르고, 부모는 慈에 머무르며, 國人들과 사귄 때에는 信에 머무르는 것 등이 ‘天理와 人倫의 극치’로서, 이는 모두 ‘우리 마음의 그만둘 수 없는 것’에서 나온 것이라고 설명했다.

‘우리 마음의 그만둘 수 없는 것’이란 그것이 ‘인간의 본성에서 자연스럽게 우러난 것’이므로, 인위적으로 억제할 수 없다는 뜻이다. 요컨대 인륜적 삶이란 인간의 도덕적 본성을 자연스럽게 발휘하는 삶이다. 그런데 보통 사람들은 氣稟과 物欲으로 인해 타고난 본성을 제대로 실현하기 어려운바, 주자는 이것을 치유하는 것이야말로 정치의 본질적 과제라고 보았다. 주자는 『大學章句序』에서 다음과 같이 말한다.

대개 하늘이 백성을 내실 때 이미 모두에게 仁義禮智의 本性을 부여하셨다. 그러나 그 타고난 氣質이 간혹 일정하지 않기 때문에, 모두가 본성이 지니고 있는 바를 알아서 완전하게 실현할 수는 없었다. 그 사이에 하나라도 聰明睿智하여 그 본성을 다 실현할 수 있는 사람이 나오면, 하늘이 반드시 그를 億兆의 君師로 명하여, 그로 하여금 백성을 다스리고 가르쳐서 그 본성을 회복하게 했던 것이다.

이상의 내용을 통해 알 수 있듯이, 주자는 전통 유학의 지론에 따라 정치체의 목적 즉 공동선의 내용을 인륜의 실현으로 규정했던 것이다. 주자가 공동선의 내용을 ‘인륜의 실현’으로 규정한다고 하여 루소가 말하는 ‘본능적 욕구의 충족’을 외면했던 것은 아니다. 전통 유학의 지론은, 먼저 백성들의 衣食住를 보장하고, 그 다음엔 人倫을 가르쳐서 사람다운 사람이 될 수 있도록 하라는 것이었던바, 주자도 이러한 지론을 그대로 계승하는 것이다.<sup>47)</sup>

46) 『朱子大全』 卷15 頁15, 「經筵講義」.

유학에 의하면, 본능적 욕망의 충족은 사람다운 삶의 필요조건이기는 해도 결코 충분조건일 수는 없다. 인간도 육체를 지닌 동물이므로, 생존하기 위해서는 육체적 본능을 충족시켜야 함은 물론이다. 또 ‘衣食이 풍족해야 禮義를 알 수 있다’고 했듯이, 유학에서도 본능적 욕구가 충족되어야 비로소 사람다움을 발휘할 수 있다고 보았고, 따라서 현실 정치의 우선적 과제는 人倫의 교육이 아니라 民生의 안정에 있다고 보았다. 그러나 사람다운 삶의 궁극적 근거는 인륜에 있다는 것, 그러므로 민생을 안정시킨 다음에는 반드시 인륜을 교육해야 한다는 것이 유학의 지론이었다. 예컨대 맹자는 다음과 같이 말한다.

현명한 君主는 백성의 生業을 다스리되, 반드시 위로는 父母를 섬기기에 충분하고 아래로는 妻子를 기르기에 충분하게 하여, 樂歲에는 終身토록 배부르고 凶年에는 死亡을 면할 수 있게 했다. 그런 다음에 善으로 향하도록 이끌었으니, 그러므로 백성들이 따르기가 쉬웠던 것이다.<sup>47)</sup>

위에 보이듯이, 맹자는 기본적인 의식주의 문제가 해결되지 않으면 ‘인륜을 실현하기 어렵다’고 보았다. 맹자는 人倫을 ‘사람다움의 궁극적 근거’로 보았거니와, 그럼에도 불구하고 기본적인 의식주의 해결은 인륜의 실현보다도 더 시급한 일이라는 것이 맹자의 지론이었다. 인간의 생존에 긴요한 의식주의 문제를 이토록 중시했다는 점에서, 맹자는 이미 오늘날 인권론자들의 문제의식을 충분히 유의하고 있었던 것이다.

그러나 인간다운 삶은 결코 의식주의 차원에 국한된 문제가 아니라는 것이 또한 맹자의 지론이었다. 맹자는 “사람에게는 道가 있거니와, 배불리 먹고 따뜻하게 입으며 편안히 살되 가르침이 없다면 곧 禽獸에 가깝게 된다.

47) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『朱子學의 길』, 심산, 2007, 205~213쪽 참조.

48) 『孟子』, 『梁惠王上』 7.

聖인이 이를 근심하시어, 설(契)을司徒로 삼아 人倫을 가르치게 하셨다.”<sup>49)</sup> 고 했다. 의식주의 충족이라는 본능의 차원에서는 사람과 금수가 다르지 않으므로, 오직 ‘人倫’만이 사람과 금수를 구별해주는 준거가 된다는 것이다. 요컨대 맹자는 의식주의 우선적 중요성을 충분히 인정하면서도, 사람다운 삶은 결국 인류에 있다고 보았던 것이다. 주자 역시 유학의 이러한 지론을 충실히 따르고 있음은 물론이다.

## 2) 정치적 정당성의 궁극적 근거 : 良心 / 天理

앞에서 살펴보았듯이, 루소는 바람직한 정치체의 토대를 一般意志에 입각한 社會契約에서 찾았다. 그런데 루소의 일반의지는 바로 ‘良心’으로부터 도출되는 의지인바,<sup>50)</sup> 그렇다면 루소는 정치적 정당성의 궁극적 근거를 양심으로 설정한 것이라 하겠다.

루소는 양심을 ‘자연에 의해 내 마음속 깊은 곳에 지울 수 없는 글자로 새겨져 있는 그것’·‘영혼의 목소리’·‘영원한 하늘의 목소리’ 등으로 규정하고, 이성만으로도 자주 우리를 속이므로, 양심이야말로 ‘인간의 진정한 안내자’라고 역설했다.<sup>51)</sup> 초기의 계몽주의자들이 이성을 강조한 것과 달리, 루소는 이성의 한계를 누차 비판하고, 이성은 양심에 의해 보완되어야 한다고 설파했다. 다음의 인용문에 보이듯이, 루소는 과도하다고 여겨질 정도로 양심을 예찬한다.

양심, 양심이여! 신성한 본능이며, 영원한 하늘의 목소리여. 무지

49) 『孟子』, 「滕文公上」 4.

50) 김용민은 루소의 ‘良心’은 ‘인간의 존재를 확장시키고 공동 존재감을 생성시킴으로써 개체성의 한계를 극복하게 하는 것’이라고 설명하고, ‘공동선의 추구’와 ‘일반의지’를 모두 ‘良心의 작용’으로 설명한 바 있다(김용민, 『루소의 정치철학』, 271~272쪽 및 301쪽 참조).

51) 『에밀』, 513쪽 참조.

하고 한정되어 있지만 지성을 가지고 있으며 자유로운 존재의 확실한 안내자여. 인간으로 하여금 神을 닮게 해주며, 선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자여. 인간의 본성을 뛰어나게 만들고 인간의 행동을 도덕적으로 만드는 것은 바로 그대로다. 그대가 없으면 나는 나 자신에게서, 규칙이 없는 오성과 원칙이 없는 이성 에 의해 오류에 오류를 거듭하며 방황하는 슬픈 특권 외에 짐승보다 나은 것을 아무것도 느끼지 못할 것이다.<sup>52)</sup>

나는 내가 하고자 하는 것에 대해 나 자신에게 상의하기만 하면 된다네. 내가 좋다고 느끼는 것은 모두 좋으며, 내가 나쁘다고 느끼는 것은 모두 나쁘지. 모든 결의론자들 중 최고의 결의론자는 良心이지. 그리고 사람들이 변쇄한 추론을 사용하는 것은 그들의 양심을 매수하려고 할 때뿐일세.<sup>53)</sup>

루소가 이처럼 양심을 예찬하면서 정치적 정당성의 궁극적 근거를 양심에 둔 것과는 달리, 주자는 정치적 정당성의 궁극적 근거를 ‘天理’로 설정했다. 앞에서 살폈듯이, 주자의 公論論은 루소의 일반의지론과 여러 측면에서 궤를 같이 한다. 그런데 루소는 일반의지의 정당성의 원천을 양심에서 찾았으나, 주자는 공론의 정당성의 원천을 천리에서 찾은 것이다.

주자는 公論을 ‘天理에 따르고(順天理) 人心에 부합하여(合人心) 天下의 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것(天下之所同是者)’이라고 정의했다. 여기에서 ‘順天理’는 규범적 정당성을 보장하는 요소이고, ‘合人心’은 그에 대한 만인의 자발적 복종을 유도하는 요소이다. 어떠한 결정이 객관적으로도 정당하고 자신의 주관적 의지와도 합치된다고 여겨질 때, 사람들은 흔쾌히 그에 복종하게 되는바, 주자는 그것이 바로 공론이라고 본 것이다.

이처럼 주자의 공론론에서는 順天理와 合人心이 동시에 강조되나, 규범

52) 『에밀』, 522쪽.

53) 『에밀』, 513쪽.

적 정당성을 담보하는 궁극적 요소는 順天理에 있는 것이다. 주자는 ‘人心(사람의 마음이나 감정)’에 대해서는 그 ‘동기의 순수성’을 충분히 인정한다 하더라도 그것이 곧 ‘정당성’을 확보하는 것은 아니라고 보았다. 다시 말해서, 우리의 ‘주관적 善意志’만으로 ‘정당성’이 확보되는 것이 아니라는 뜻이다. 주자는 다음과 같이 말한 바 있다.

만약 天理가 밝혀지지 않아 準則으로 삼을 바가 없는데 자질구레하게 오직 ‘본래의 의도를 탐구하는 것(原情)’에 힘쓴다면, 이것은 ‘情에 따라 法을 폐기하고, 惡을 풀어줌으로써 奸邪를 열어주는 것’이 아니겠는가? 楊朱는 義를 배운 사람인데 爲我에 치우쳤고, 墨翟은 仁을 배운 사람인데 兼愛로 흘렀으니, 본래 그들이 마음먹은 것에는 어찌 奸邪가 있었겠는가? 모두 善으로 여겨 그렇게 했던 것인데, 다만 本原에 있어서 털끝만한 誤差가 조금 있었던 것이다. 그리하여 孟子는 그禍를 미루어 ‘無父無君’으로서 禽獸에 빠지는 것’이라 말씀하시고, 조금도 용납하지 않고 비판하여 물리치신 것이다.<sup>54)</sup>

주자에 의하면, 양주는 義를 배운 사람이요 목적은 仁을 배운 사람으로서, 그들이 爲我나 兼愛를 주창한 본래 의도에는 奸邪가 없었다. 그러나 그들은 天理를 準則으로 삼지 않았기 때문에 그들의 善意志는 결국 ‘無父無君’으로 전락하게 되었다는 것이다. 그리하여 주자는 ‘주관적인 善意志’만으로는 불가하다고 보고, 반드시 ‘객관적 天理’를 준칙으로 삼아야 한다고 강조하는 것이다. 이렇게 본다면, 주자는 루소의 양심에 대한 예찬을 결코 수긍하지 않을 것이다.

사실 루소가 예찬한 것과는 달리, 양심은 우리의 일상에서 종종 문제를 일으킨다. 나의 양심적 판단과 남의 양심적 판단이 종종 갈등을 일으키는

54) 『朱子大全』 卷30 頁13, 「答汪尙書」.



것이다. 예컨대 ‘양심적 병역거부’의 문제를 생각해보자. 루소는 “나는 내가 하고자 하는 것에 대해 나 자신에게 상의하기만 하면 된다네. 내가 좋다고 느끼는 것은 모두 좋으며, 내가 나쁘다고 느끼는 것은 모두 나쁘지.”라고 했 거니와, 양심적 병역거부를 옹호하는 사람들은 바로 이러한 입장에서 병역을 거부하는 것이다. 문제는 그의 양심적 판단이 다른 사람의 양심적 판단과 일치하지 않는다는 점이다. 이렇게 본다면 우리의 양심은 그것이 아무리 숭고한 것이라 하더라도, 정치적 정당성의 궁극적 근거로 삼기에는 적절하지 못한 점이 있는 것이다.

## 4. 결론

루소와 주자는 정치철학의 기본 구도에 있어서 실로 많은 점을 공유하고 있다. 루소와 주자는 모두 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에서 인간성을 해명하고, 본능에 대한 본성의 우위를 확립하는 것을 정치철학의 출발점으로 삼았다. 루소는 육체적 본능에서 도출된 의지를 사익을 추구하는 특수 의지로, 도덕적 본성에서 도출된 의지를 공동선을 추구하는 일반 의지로 규정하고, 바람직한 정치체의 토대를 일반 의지에서 찾았다. 루소의 이러한 구도는 주자의 人心道心論 및 公論論과 궤를 같이 한다. 또한 정치체 운영의 근본 덕목을 사랑이나 정의 어느 하나에서 찾지 않고, 사랑과 정의가 합치되는 지점에서 찾았다는 점에서도 루소와 주자는 궤를 같이 한다.

본고에서 자세히 논하지는 않았지만, 루소가 당시의 문명상을 비판한 것도 주자의 尊王賤霸論과 궤를 같이 하는 것이다. 당시의 계몽주의적 문명은 본능적 욕구의 충족에만 치우친 것으로서, 인간의 도덕적 본성(자연)을 거역하는 것이었기에, 루소는 학문과 예술의 발달이 오히려 인간을 타락시키는 결과를 낳았다고 비판하고, ‘자연으로 돌아가라’고 외친 것이다. 그런데 유

학에서도 본능적 욕구의 충족만을 추구하는 것을 霸道라 규정하고, 도덕적 본성의 실현을 추구하는 것을 王道라 규정하여, ‘패도를 천시하고 왕도를 드높인다’는 입장을 취했던 것이다.<sup>55)</sup>

그러나 루소와 주자는 핵심적인 두 문제에 있어서 입장을 달리 했다. 정치체가 추구해야 할 공동선의 실질적 내용에 대해 루소는 人權을 강조하고 주자는 人倫을 강조했으며, 정치적 정당성의 궁극적 근거에 대해 루소는 良心을 내세웠고 주자는 天理를 내세웠다. 루소와 주자의 이러한 차이점은 루소에 대한 주자학적 비판의 단초가 될 수 있다. 그것을 간단히 정리하면 다음과 같다.

첫째, 루소의 인권론은 ‘사람다운 삶’을 제대로 뒷받침하기 힘들다는 것이다. 루소의 인권론은 ‘衣食住 또는 食色에 대한 권리를 모두가 평등하게 누려야 한다’는 것이었다. 그러나 주자학적 관점에서 보자면, 이는 사람다운 삶의 필요조건일 수는 있어도 충분조건일 수는 없는 것이다.<sup>56)</sup> 맹자는 “사람에게는 道가 있거니와, 배불리 먹고 따뜻하게 입으며 편안히 살되 가르침이 없다면 곧 禽獸에 가깝게 된다. 聖인이 이를 근심하시어, 설(契)을 司徒로 삼아 人倫을 가르치게 하셨다.”고 했거니와, 주자 역시 의식주의 충족만으로는 사람과 금수의 다른 점을 해명할 수 없다고 보고, 인륜을 사람다운 삶의 궁극적 근거로 설정했던 것이다.

55) 주자의 尊王賤霸論에 대해서는 이상익, 『朱子와 陳亮의 王霸論爭에 대한 재검토』(『東方學志』 제138집, 연세대 국학연구원, 2007) 참조.

56) 서구의 근대는 ‘政·教 분리의 원칙’에 입각한 사회였다. 이러한 맥락에서는 루소도 ‘개인의 영혼을 다스리는 일(soul-craft)’은 宗教에 맡기고, ‘共同善을 실현하는 일(국가를 다스리는 일, state-craft)’만 政治의 영역으로 규정한 것이라고 볼 수 있다. 요컨대 루소는 영혼을 잘 다스려 인간의 존엄성을 실현하는 일을 ‘종교의 영역’ 또는 ‘개인의 자유의 영역’에 맡긴 것이므로, 루소가 인간의 존엄성 문제를 간과한 것은 아니라는 것이다. 그렇다면 루소의 정치철학에서는 인간의 존엄성을 실현하는 문제가 소외되었음이 더욱 분명한 것이다. 한편, 루소가 인간의 존엄성을 실현하는 문제를 종교나 자유의 영역에 맡겼다 하더라도, 루소의 ‘쾌락주의적 행복관’으로 볼 때, 루소에게 있어서 인간의 존엄성을 실현하는 인륜적 삶은 별로 중시되지 않았던 것 같다.

둘째, 루소의 양심론은 ‘가치판단의 궁극적 근거’를 제대로 해명할 수 없다는 것이다. 루소는 양심을 ‘자유로운 존재의 확실한 안내자’요, ‘선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자’라고 예찬했다. 그러나 ‘양심의 자유’라는 말이 있는 한, 양심이 ‘자유로운 존재의 안내자’일 수는 있어도 ‘선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자’일 수는 없는 것이다. 정치의 영역에서는 나의 양심적 판단과 남의 양심적 판단이 일치하지 않는 경우가 너무 많기 때문이다. 이러한 맥락에서 주자는 양심의 한계를 직시하고, 우리의 가치판단은 궁극적으로 天理에 근거해야 한다고 역설했던 것이다.<sup>57)</sup>

루소는 ‘합리적 정의’를 추구한 초기 계몽주의의 한계를 직시하고, 인간의 도덕적 본성에서 우리나 동정심(양심)을 부각시킴으로써 그 한계를 극복하고자 했던 것이다. 그러나 루소의 인권론이나 양심론이 위에서 제기한 문제점들을 지니고 있는 것이 사실이라면, 루소의 정치철학 역시 비판적으로 극복되어야 할 것이다.

57) 헤겔은 “양심은 결국 자기 마음에 내키는 임의의 내용을 자기의 知와 意志의 터전 속에 자리잡게 한다”고 지적한 바 있다. 이러한 맥락에서 헤겔은 “양심이 과연 도덕적으로 善한 것인지 惡한 것인지 알 수 없다”고도 했고, “양심을 악한 것으로 받아들이지 않을 수 없게 된다”고도 했다(헤겔, 임석진 역, 『정신현상학』 II, 지식산업사, 1988, 763쪽, 781~782쪽, 787쪽 참조). 양심을 보다 엄밀하게 이해하기 위해, 헤겔은 양심을 ‘형식적 양심’과 ‘참다운 양심’으로 구분했다. 헤겔은 ‘형식적 양심’은 ‘주관적 확신’에 불과하기 때문에 테러리즘으로 연결될 수 있다고 비판하고, ‘객관적으로 참다운 내용’과 결합된 양심만이 ‘참다운 양심’이라 했다(나종석, 『차이와 연대 : 현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 길, 2007, 178~180쪽, 230~250쪽 참조).

## □ 참고문헌 □

- 루소, 김중현 역, 『에밀』, 한길사, 2003.
- 루소, 김중현 역, 『인간불평등기원론』, 팽귤클래식 코리아, 2010.
- 루소, 이태일(外) 역, 『사회계약론(外)』, 범우사, 1999.
- 朱熹, 『經書(四書集註大全)』, 성균관대 대동문화연구원 영인본, 1980.
- 朱熹, 『朱子大全』, 完營藏板本, 1771.
- 朱熹, 『朱子語類』, 中華書局本, 1983.
- 김용민, 『루소의 정치철학』, 인간사랑, 2004.
- 나종석, 『차이와 연대 : 현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 길, 2007.
- 오수웅, 「현대의 인권연구경향 비판과 대안의 모색」, 『정치사상연구』 제16집 2호, 한국정치사상학회, 2010.
- 이상익, 『朱子學의 길』, 심산, 2007.
- 이상익, 『유교전통과 자유민주주의』, 심산, 2004.
- 이상익, 「朱子와 陳亮의 王霸論爭에 대한 재검토」, 『東方學志』 제138집, 연세대 국학연구원, 2007.
- 레오 스트라우스·조셉 크랍시 편, 이동수 외 역, 『서양정치철학사』 2, 인간사랑, 2007.
- 미셸린 이사이, 조효제 역, 『세계인권사상사』, 길, 2010.
- 브로노프스키·매즐리슈, 차하순 역, 『西洋의 知的 傳統』, 흥성사, 1983.
- 크레인 브린튼, 崔明官·朴恩駒 역, 『西洋思想의 歷史』, 을유문화사, 1984.
- 헤겔, 임석진 역, 『정신현상학』 II, 지식산업사, 1988.

[Abstract]

## Rousseau and Zhūxǐ's political philosophy

Lee, Sang Ik(Busan National University of Education)

Both Zhūxǐ and Rousseau share several things on the basic structure of political philosophy. Rousseau defines wills derived from physical desires as special wills and those derived from moral nature as general wills. Then he finds desirable basis of polity from general will. This is similar to Zhūxǐ's theory of human mind and moral mind & theory of public opinion. Moreover he seeks basic virtue of operating polity not only from love, but from justice as Zhūxǐ also does. However, they had differing positions in two key areas. First, Rousseau emphasizes human rights as substantive details which a polity has to seek, contrastedly Zhūxǐ highlights human relationships. Secondly, Rousseau argues that conscience is the ultimate basis of political legitimacy, whereas Zhūxǐ thinks that natural principle is the basis. From the perspective of Neo-Confucianism, Rousseau's theory of human rights is difficult to support the human life properly, and his theory of conscience is also not able to explain the ultimate basis of value judgment. On the premise that this criticism is proper, Rousseau's political philosophy should be overcome critically.

**Key Word** : general will(一般意志), public opinion(公論), human rights(人權), human relationships(人倫), conscience(良心), natural principle(天理).

■ 논문접수일: 2013년 4월 25일, 심사완료일: 6월 23일, 게재확정일: 6월 24일