

『철학사상』 별책 제5권 제5호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

흉 『인간지성에 관한 탐구』

윤선구

서울대학교 철학사상연구소
2005

『철학사상』 별책 제5권 제5호

토론팩에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

흡 『인간지성에 관한 탐구』

윤 선 구

서울대학교 철학사상연구소

2005

편집위원 : 백종현(위원장)
김남두
이남인
이태수
정원재
김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안 (2004.9-2006.8) <토庇맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2005년 4월 15일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제5호

토론팩에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

흡 『인간지성에 관한 탐구』

윤 선 구

서울대학교 철학사상연구소

2005

머 리 말

데이비드 흄은 근대경험론의 완성자이자 현대 영미철학의 선구자이다. 따라서 그의 철학은 경험론과 현대 영미철학을 올바로 이해하고자 하는 사람은 누구나 짚고 넘어가야 하는 중요한 철학이다. 그러나 흄의 철학은 칸트의 철학에도 많은 영향을 미쳤다. 칸트가 합리론의 완성자인 라이프니츠의 철학으로부터 코페르니쿠스적 전환을 한 것도 흄의 영향 때문이었던 것이다. 따라서 흄의 철학은 칸트의 올바른 이해를 위해서도 매우 중요한 사상인 것이다. 흄의 주저는 『인성론』이다. 그러나 그 자신이, 그 책이 너무 어렵게 쓰여져서 사람들이 이해를 제대로 하지 못하였을까 걱정하였을 정도로 이 책은 정확하게 이해하기가 쉽지 않다. 따라서 흄이 『인성론』의 내용을 쉽고 체계적으로 재구성하여 새로 쓴 책이 바로 『인간지성의 탐구』이다. 이 책은 매우 체계적이고 간결하게 쓰여졌기 때문에, 특히 흄을 처음 읽는 사람들은 『인성론』 보다 『인간지성의 탐구』로부터 시작하는 것이 좋으리라 생각한다.

본 저서는 『인간지성의 탐구』의 내용을 체계적으로 분석하여 해설하였을 뿐만 아니라, 내용이 불명확하거나 『인성론』과의 관계가 불확실한 부분은 두 책을 비교하여 서술하였다. 그리고 흄의 철학이 경험론의 전통에서만 발생한 것이 아니라 합리주의 철학을 포함한 근대철학의 공통적인 관심에서 나온 것이기 때문에, 주요 사상이나 개념에 대해서는 근대 철학의 일반적 배경을 밝혀 근대철학에 대한 이해가 깊지 않은 초심자들이 이해하기 쉽도록 하였다.

또 본 저서는 무엇보다 단순히 책으로 읽히기 위해서가 아니라 컴퓨터, 특히 인터넷을 통하여 서비스되는 철학 지식지도를 구축하기 위한 기초 자료로 쓰여졌다. 따라서 인터넷을 통하여 책의 내용을 논리적 흐

름에 따라 검색하기 쉽도록 서술하였다.

흄의 철학은 근대 시민 사회이론에 막대한 영향을 미쳤다. 계약론적 윤리설뿐 만 아니라 공리주의의 형성에도 중대한 영향을 끼쳤고, 아담 스미스와 절친한 친구였던 그는 스미스와 함께 자유주의적 시장경제체제의 이론에도 중요한 영향을 끼쳤다. 아직 성숙한 민주주의와 자유시장경제체제로의 발전이 필요한 우리 사회는 철학 전공자뿐 만 아니라 일반인들도 그의 철학에 대한 이해가 매우 중요하다고 생각한다. 흄 자신이 『인간지성의 탐구』 1장에서 밝히고 있듯이, 그의 철학은 정밀하고 난해한 사변적인 철학이 아니라, 현실적인 문제를 탐구하여 사회적인 이득이 되도록 하려는 목적으로 한 것이기 때문이다. 인터넷을 타고 그의 철학사상이 널리 확산되어 우리 사회가 철학이 넘쳐나는 사회가 되는 날을 기대해본다.

2005년 4월 10일

윤선구

목 차

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 흄의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	8
1.4 저작	9
1.4.1 『인성론』	9
1.4.2 『인간 지성에 관한 탐구』	10
1.4.3 『도덕의 원리에 관한 탐구』	10
2. 『인간지성에 관한 탐구』 해제	11
2.1 『인간지성에 관한 탐구』 요약	11
2.2 『인간지성에 관한 탐구』 해설	12
2.3 『인간지성에 관한 탐구』 상세 목차	17
2.4 주요 용어	29
2.4.1 형이상학	29
2.4.2 회의론	30
2.4.3 지각	31
2.4.4 인상	32
2.4.5 관념	33
2.4.6 신념	34
2.4.7 필연성	34
2.4.8 원인	35

2.4.9 자유	36
2.4.10 기적	37
제 2 부 철학 지식지도	39
1. 철학자 지식지도	39
2. 철학 문헌 지식지도	40
3. 철학 용어 지식지도	42
3.1 형이상학	42
3.2 회의론	42
3.3 지각	43
3.4 인상	44
3.5 관념	45
3.6 신념	45
3.7 펠연성	46
3.8 원인	47
3.9 자유	48
4. 철학 문헌 내용 지식지도	48
제 3 부 『인간지성에 관한 탐구』 내용 분석 연구	57
1. 흡의 철학적 입장	57
1.1 방법론	57
1.1.1 형이상학	57
1.1.1.1 형이상학의 의미	58
1.1.1.1.1 정밀하고 난해한 철학과 형이상학	58
1.1.1.1.1.1 정신철학의 두 종류	58
1.1.1.1.1.2 정밀하고 난해한 철학	59

1.1.1.1.2 형이상학의 기준	61
1.1.1.1.2.1 참된 형이상학과 배격해야할 형이상학	61
1.1.1.1.2.2 배격해야할 형이상학의 기준	61
1.1.1.2 형이상학의 부정	63
1.1.1.2.1 형이상학을 부정하는 이유	63
1.1.1.2.2 형이상학을 부정하는 근거	64
1.1.2 흡의 방법론적 입장	66
1.1.2.1 쉽고 명백한 철학	66
1.1.2.2 경험론	67
1.2 회의론	69
1.2.1 감각의 명증성에 대한 회의론	70
1.2.1.1 상식적 입장	71
1.2.1.2 회의론적 입장	72
1.2.1.2.1 감각의 불확실성	72
1.2.1.2.2 제1성질과 제2성질의 구분 불가능성	73
1.2.2 극단적 회의론	75
1.2.2.1 추상적 추론에서의 극단적 회의론	76
1.2.2.1.1 공간이론에서의 회의론	76
1.2.2.1.2 시간이론에서의 회의론	77
1.2.2.2 사태와 존재에 관한 추리에 있어서의 극단적 회의론	77
1.2.2.2.1 대중적인 회의론	77
1.2.2.2.2 철학적 회의론	78
1.2.3 온건한 회의론	80
1.2.3.1 추상적 학문에 대한 온건한 회의론	80
1.2.3.2 사태와 존재에 관한 탐구에 대한 온건한 회의론	81
2. 지각	83
2.1 인상	85
2.2 관념	86

2.2.1 관념의 기원	88
2.2.1.1 모든 관념은 인상의 복사물임	89
2.2.1.2 모든 단순관념이 인상의 복사물인 이유	90
2.2.1.2.1 귀납에 의한 정당화	91
2.2.1.2.2 특정 감각기관에 결함이 있으면 그에 대한 관념을 가질 수 없음	92
2.2.1.3 관념의 기원에 관한 이론의 응용	93
2.2.2 관념 연합	95
2.2.2.1 관념들은 연결되어 있음	95
2.2.2.2 관념 연합의 원리	97
2.2.2.3 관념 연합의 발생	98
3. 인과추리	101
3.1 사실문제 탐구의 원리	101
3.1.1 사실에 관한 추론의 근거	103
3.1.2 인과관계의 인식 원리	104
3.1.3 인과관계의 일반화문제	107
3.2 이성에 의한 인과관계의 일반화 불가능성	110
3.2.1 논증에 의한 인과관계 일반화의 불가능성	111
3.2.2 귀납적 일반화의 불가능성	112
3.3 인과관계에 의한 추리의 원리	115
3.3.1 인간의 추리	117
3.3.1.1 습관	117
3.3.1.1.1 유추의 원리	117
3.3.1.1.2 습관의 발생	119
3.3.1.2 신념	120
3.3.1.2.1 신념의 본성	122
3.3.1.2.2 신념의 역할	124
3.3.1.2.2.1 증명된 진리에서 신념의 역할	124

3.3.1.2.2.2 개연성에 있어서 신념의 역할	125
3.3.1.2.3 신념의 발생 원리	125
3.3.1.2.3.1 증명된 진리에서의 신념 발생 원리	127
3.3.1.2.3.2 개연성에서의 신념의 발생 원리	129
3.3.2 동물의 추리	130
3.3.2.1 동물의 추리 방법	131
3.3.2.2 동물의 추리의 원리	135
4. 자연필연성과 자유	138
4.1 자연 필연성	139
4.1.1 필연적 연결 관념의 문제	140
4.1.1.1 탐구 과제	140
4.1.1.2 탐구 방법	142
4.1.2 대상들은 연결되어 있지 않음	144
4.1.2.1 외적 대상	145
4.1.2.2 의지 작용	146
4.1.2.2.1 의지의 신체기관에 대한 작용	147
4.1.2.2.2 의지의 정신에 대한 작용	150
4.1.2.2.3 초월적 존재에 의한 작용	152
4.1.3 필연적 연결 관념의 근원	153
4.1.3.1 관념의 연결	153
4.1.3.1.1 인상은 연결되어 있지 않음	153
4.1.3.1.2 관념 연결의 발생	154
4.1.3.2 관념에 있어 필연적 연결 대한 인상의 발생	156
4.1.3.3 대상이 연결되어 있다고 생각하는 이유	158
4.1.3.4 원인의 의미	159
4.2 자유	160
4.2.1 문제 해결의 방법	161
4.2.2 의지작용의 필연성	162

4.2.2.1 자연필연성에 대한 관념 형성의 전제조건	163
4.2.2.2 의지작용의 제일성	164
4.2.2.2.1 인간의 행위에 있어서의 제일성	166
4.2.2.2.1.1 집단의 행동에 있어서의 제일성	166
4.2.2.2.1.2 개인행동에 있어서의 제일성	167
4.2.2.2.2 우연적인 행위가 존재하는 것처럼 생각되는 이유	168
4.2.2.2.3 인간의 행위에 있어서도 과거의 경험으로부터 미래를 추론함	167
4.2.3 의지자유의 불가능성	170
4.2.3.1 의지자유 관념에 대한 해명	170
4.2.3.2 자유의 의미	172
4.2.4 자유와 관련된 도덕 문제들의 해명	174
4.2.4.1 귀책가능성	175
4.2.4.1.1 의지의 필연성	176
4.2.4.1.2 행위의 자유	178
4.2.4.2 변신론	178
4.2.4.2.1 세상에 존재하는 것은 모두 선이라는 주장에 대하여	179
4.2.4.2.2 신은 악에 대하여 책임이 있다는 주장에 대하여	180
5. 종교철학적 문제	184
5.1 기적에 대한 증언	184
5.1.1 기적	185
5.1.2 증언의 불확실성에 대하여	187
5.1.3 충분히 믿을만한 기적에 대한 증언은 존재하지 않음	188
5.1.4 기적에 대한 증언은 종교를 정당화할 수 없음	190
5.2 신 존재 증명과 변신론 비판	191
5.2.1 결과로부터 원인의 추론	192
5.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판	195
5.2.2.1 목적론적 신 존재 증명	195

5.2.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판	196
5.2.3 변신론 비판	197
5.2.3.1 불완전한 세계의 변론에 대한 반론	197
5.2.3.2 현실 세계는 완성 과정에 있다는 유추에 대한 반론	198
참고문헌	201

일 러 두 기

이 책의 기본 텍스트로는 데이비드 흄의 *Enquiry concerning the Human Understanding and concern the Principles of Morals* (ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951)를 이용하였다.

본문의 인용은 김혜숙의 『인간 오성의 탐구』(김혜숙 옮김, 고려원 1996)를 토대로 하였다. 다만 공동연구에 따른 용어의 통일성 때문에 오성과 같은 몇몇 용어들은 지성 등과 같이 공통 번역어로 변경하여 인용하였다. 인용된 원문의 위치 표시는 『인간 오성의 탐구』의 장 및 절을 나타낸다.

이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1. 흄의 철학적 입장, 1.1 방법론, 1.1.1 형이상학 순으로 표시하였다.

3부 본문의 본문 단락 번호는 토픽맵 작성을 위한 기술적인 필요에 의하여 붙인 것이다. 내용과는 별 관련이 없음을 밝혀 둔다. e는 해설(explain), q는 인용(quotatation)을 가리킨다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 흄의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

데이비드 흄은 1711년 4월 26일 스코틀랜드의 에든버러에서 아버지 조셉 흄과 어머니 캐더린 흄의 셋째 아들로 태어났다. 그의 부친은 일찍 죽었기 때문에 그는 모친의 슬하에서 자랐다. 그의 모친은 흄이 법률가가 되기를 바랐지만, 그는 철학자가 되기를 원했고, 12살에 에딘버러 대학에 입학하여 철학을 공부하기 시작하였다. 그의 나이 23세가 되던 해인 1734년에서 37년까지 프랑스에 머물며 『인성론』 1부와 2부를 저술하여 1739년에 런던에서 출판하였고, 3부는 1739년에 완성하여 1740년에 출판하였으나, 이 책은 출판 당시에 별로 호응을 얻지 못하였다. 그는 1745년에 에딘버러 대학의 윤리학과 정신 철학 교수직에 지원하였으나 무신론자라는 이유로 거절당하였다. 그 후 경제적 빈곤으로 인하여 아난 달 후작의 개인교사로 있다가 1746년에 클레어 장군의 비서로 오스트리아를 여행하고 1749년에 영국으로 돌아왔다. 그동안 그는 『인성론』의 1부와 3부를 개작한 『인간지성에 관한 탐구』와 『도덕의 원리에 관한 탐구』를 저술하여 1748년에 출판하였다. 1752년에는 『정치론』이라는 책을 저술하였는데, 이 책은 그에게 상당한 명성을 안겨주었다. 같은 해 그는 에딘버러의 변호사 협회 도서관 사서로 일하면서 『영국사』를 저술한다. 1763년에는 프랑스 주재 영국 대사인 버트포드 백작과 함께 파리로 가서 한 동안 그의 비서로 일하였다. 그는 파리에서 백과전서파의 철학자들과

교류하였고 1766년에 귀국할 때는 루소와 동행하기도 하였으나 루소와의 관계는 곧 단절되었다. 그는 다음 해부터 2년 동안 영국의 국무차관을 지낸 뒤 1769년 에딘버러로 돌아 왔으나, 1775년 속병을 앓게 되어 1776년에 그곳에서 세상을 떠났다.

1.2 생애 해설

데이비드 흄(David Hume)은 1711년 4월 26일 에дин버러(Edinburgh)에서 태어났다. 흄의 형제는 흄을 포함하여 세 명이었는데, 흄이 가장 어렸고, 흄의 형, 존은 1709년에, 그리고 그의 누나, 캐서린은 1710년에 태어났다. 흄의 아버지 조셉 흄(Joseph Home)은 흄이 고작 두 살이던 1713년에 사망했다. 재산은 형에게 상속되었고, 흄은 1년에 50파운드의 돈을 정기적으로 받을 수 있었다. 이 돈은 이 시기에도 흄이 혼자 살기에 그다지 풍족한 돈은 아니었다.

흄의 가문은 비교적 좋은 편이었다. 흄의 아버지, 조셉 흄은 스코틀랜드 남동부에 위치하고 있는 보더(Border-스코틀랜드와 잉글랜드의 경계 지역)주에 속한 베윅(Berwick(shire)) 근교에 있는 나인웰스(Ninewells)의 토지 소유권을 가진 법률가로 매우 성공한 사람이었다. 흄은 자서전에서 자신의 가문이 흄 백작(Earl of Home's)가문에 속한다고 주장한다. 또한 자신이 보수당의 각료를 배출했던 가문의 일원이라는 사실에 대해 강한 자부심을 가지고 있었다. 이 가문은 당시에 보수당 수상을 배출하기도 했다. 좀 특이한 점은 흄의 아버지가 흄이 아니라 흄이라는 점이다. 흄의 성이 흄(Home)에서 흄(Hume)으로 바뀐 것은 브리스톨에서 체류할 때, 그곳의 발음법에 따라 바뀐 것이다. 흄의 어머니, 캐서린은 데이비드 팔코너(David Falconer) 경의 딸이었다. 팔코너 경은 스코틀랜드 고등법원장이었다. 흄의 어머니는 남편이 일찍 죽었음에도 불구하고 재혼하지 않고, 큰아들이 재산을 책임지기에 충분한 나이가 될 때까지 그 재산을 관리했다. 어떤 책에서는 흄의 아버지 재산을 흄의 삼촌이 상속했다고 말

하는 곳도 있다.

흄은 매우 조숙한 아이였다. 그는 어머니뿐만 아니라 형과 누나를 따르며, 헌신하였다. 어머니는 열렬한 칼뱅교도였으며, 이 교리에 따라 자녀를 양육하였다. 그러나 흄이 모든 기독교 종파를 거부한 것은 이미 10대부터의 일이다. 그럼에도 불구하고 그의 어머니와 이런 문제로 갈등을 겪지는 않았다. 이것은 아마도 그가 자신의 생각을 어머니에게 숨기고 있었거나 어머니에게 강요하거나 간섭하지 않았기 때문으로 생각된다. 이로 미루어 보건데 흄이 전 생애에 걸쳐 온화한 성품을 가지고 논쟁을 즐겨하지 않은 것은 아마도 어린 시절부터 형성된 것이라고 말할 수 있겠다. 흄은 흥분하는 성격이지만 범상치 않은 총명함을 지녔다는 흄의 어머니의 말이 전해지고 있기는 하지만, 확실한 증거가 있는 것은 아니다. 만약 이 시절에 흄이 곧 잘 흥분하곤 했다면, 이것은 아마도 “흄이 경제적으로 집안에서 독립하던 시기에 분노를 표출 한 것일 수 있다” .

흄이 에든버러 대학으로 공부하러 간 나이는 고작 12살이었다. 그는 2살 많은 형과 함께 에든버러 대학에 입학했다. 통상 이 시절에 대학에 입학하는 나이는 14살이었다. 그는 2년 일찍 대학에 들어간 셈이다. 이것은 흄이 조숙한 아이였기 때문일 것이다. 그는 에든버러 대학에서 3년 간 수학했으며, 학위 과정은 밟지 않았다. 학위 과정을 밟지 않은 것은 이 시기에 통상적인 일이었다. 이 대학에서 흄은 필수 과목으로 그리스어, 논리학, 형이상학, 자연철학(오늘날 용어로는 물리학)을, 선택과목으로 윤리학과 수학을 공부하였다. 강의 수준은 기초적인 것이었다. 그러나 흄은 로크(J. Locke)와 뉴턴(I. Newton)에 대해 상당한 지식을 갖게 되었다. 흄 역시 말한 바 있듯이, 에든버러 대학에서의 공부는 성공적이었다.

에든버러 대학에서의 3년간의 과정을 마치고, 흄은 고향인 나인웰즈에 돌아왔다. 흄의 가족은 그가 법률가가 되어 가업을 이을 것으로 믿고 있었다. 흄도 이런 기대에 부응하기 위해서 고향에서 법학 공부에 전념하였고 했다. 그러나 철학과 역사를 포함한 문학에 대한 열정 때문에 곧 포기하고 말았다. 그는 자서전에서 문학에 대한 열정이 자신의 삶을 지

배하고 있으며, 자기 즐거움의 최고 근원이라고 말하고 있기도 하다. 심지어 철학이나 인문학문에 대한 추구 이외에는 참을 수 없을 만큼 혐오를 느낀다고 말하기도 했다.

흄의 가족들은 그가 아버지의 직업을 이어서 법률가가 되어야 한다고 생각하고 있었다. 흄 역시도 그렇게 생각하고 있었다. 그러나 18세가 되던 해, 1729년에 법률가가 되겠다는 생각을 버리고, 철학에 전념해야겠다고 결심했다. 그의 최초 저서인 *인성론(A Treatise of Human Nature)*을 처음으로 세상에 내놓으면서 “사유의 새로운 학문”이라고 말한 철학의 세계가 비로소 펼쳐지기 시작했다. 흄은 철학적 탐구에 너무도 전념한 나머지 자신의 건강을 해치고 말았다. 흄의 철학 탐구에 대한 열정이 얼마나 강렬했는지를 짐작하기에 충분한 사건이다. 건강은 곧 회복되었으나, 심장은 두근거리고 신경쇠약에 시달렸다.

이 시기에 흄에게 하나의 사건이 있었다. 삼촌의 시골집 하녀가 사생아를 낳았는데, 하녀가 이 아이의 아버지가 흄이라고 주장하며, 소송을 제기했다. 흄은 이 일로 교회 법정에서 재판을 받았다. 그러나 흄은 명성에 손상을 입지 않았으며, 불리한 판결을 받지도 않았다. 흄이 지적인 추구에 몰두하고 전념했을 지라도, 이성에 무관심한 것은 아니었던 듯하다. 이 때가 흄의 나이 20대였으니, 호색한이 아니더라도, 이성에 대한 관심은 자연스러웠을 것이다.

흄은 신경 쇠약과 같은 건강상의 문제로 잠시 연구를 중단하고 활력적인 삶을 살고자 바랐다. 1734년 흄은 결국 스코틀랜드를 떠나 브리스톨로 갔다. 물론 이런 결정은 시골 하녀의 소송사건이, 전적으로는 아니더라도, 상당한 영향을 미쳤다고 생각하는 것이 합당할 것이다. 브리스톨에서는 설탕 도매상의 사무직일을 하였으나, 불과 얼마 안돼서 이 일이 자신에게 적합하지 않다고 판단했다. 그러나 흄이 해고되었다는 주장도 있다. 왜냐하면 그가 고용주를 계속해서 비판했기 때문이다. 앞에서 말했듯이 브리스톨의 발음법에 따라 흄의 성이 흄(Home)에서 흄(Hume)으로 바뀌었다.

브리스톨에서 짧게 생활한 뒤, 흄은 프랑스로 건너갔다. 그는 프랑스

에서 검소하게 3년간을 거주하였다. 또한 이 시기에 흄은 『인성론』을 저술하였다. 그는 파리에서 잠깐 머무른 후, 라인즈에서 1년, 앙주(Anjou) 지방의 소도시 프레헤(Fleche)에서 2년을 머물렀다. 프레헤는 데카르트가 교육받았던 예수회 대학이 있는 곳으로, 그는 그 대학의 도서실을 이용하며, 저술에 몰두하였다. 그 덕분에 1937년 가을에 『인성론』의 1부와 2부가 완성되었다. 그리고 이 책을 출판하기 위해 런던으로 돌아왔다.

『인성론』 저술이 1737년 가을에 거의 완성되었지만, 출판은 한참 뒤인 1939년 1월에서야 이루어졌다. 3부는 1740년 11월에서야 출판되었다. 이 책은 큰 호응을 얻지 못했기 때문에 흄은 크게 실망하였다. 이 책은 많이 팔리지 않아 그에게 그다지 금전적 이익을 가져다주지는 못했지만, 학계의 주목은 상당한 편이었다. 문제는 학계의 관심이 경멸적이라는 것이다. 흄은 『인성론』에 대한 무관심, 경멸 그리고 적개심이 자기 견해의 잘못이 아니라, 독자들이 자신의 견해를 오해했기 때문이라고 생각했다. 따라서 그는 이런 오해를 해명하고자 했다. 이를 위해 『인성론이라는 제목의 최근의 철학적 저작의 개요』(*An Abstract of a Late Philosophical Performance, entitled A Treatise of Human Nature*)라는 책을 출판하였다. 이 책에는 『인성론』에 제기되었던 반박에 대해 저작의 주된 의도가 잘 설명되어 있는 책이다. 그러나 이 책은 최근까지 잊혀져 있었으며, 세상에 다시 빛을 본 것은 1930년 말 케인즈(M. Keynes)가 발굴하여, 『인성론 개요, 1740 : 지금까지 알려지지 않은 데이비드 흄의 소책자』(*An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740 : A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*)라는 제목으로 출판하였다.

흄은 『인성론』 출판의 실패가 자신의 무능에서 비롯되었다고 생각했다. 그리고 1741년과 1742년에 각각 출판된 『도덕과 정치 논집』(*Essays, Moral and Political*)을 “새로운 저자” (new author)라는 익명으로 출판하였다. 이 책은 총 27권으로 이루어져 있으며, 여러 영역의 주제를 총망라하고 있다. 이 책을 익명으로 출판했음에도 상당한 성공을 거두었으며, 이 책의 출판으로 인해 흄이 번 돈은 200파운드나 되었다. 이런 성공으로 말미암아 에든버러 대학의 윤리학과 정신 철학 교수직에 신청

할 용기를 갖게 되었다. 여러 가지 점에서 사정 좋아 임용에 거의 문제가 없어 보였으나, 흄을 무신론자라고 주장하는 흄의 반대 세력이 결집하여 임용을 반대하였다. 흄은 『한 신사가 에든버러에 있는 친구에게 보내는 편지』라는 소책자를 통해 자신의 견해가 무신론이 아니라는 것을 분명히 했지만, 흄에 반대하는 광신도들을 진정시키는 데에는 실패했다.

에든버러 대학 임용에 실패한 뒤, 흄의 생활은 궁핍해졌다. 수입을 위해서 아난달 후작(Marquis of Annandale)의 가정교사가 되었다. 연봉 300파운드라는 적은 봉급이었지만, 글을 쓸 수 있는 여유가 있었으므로, 이 생활은 만족스러웠다. 그러나 아난달 후작은 정신 이상자로, 괴팍한 짚은 귀족이었다. 그래서였는지, 1년 만인 1946년 4월에 해고당하고 말았다. 봉급도 4분의 1밖에 받지 못했다. 어쩔 수 없이 고향인 스코틀랜드로 돌아가려 했으나, 먼 친척으로 장군인 클레이어 경의 비서로 일하게 되어 비엔나와 투린에 가게 되었다. 『인간지성에 관한 연구』(*Enquiry concerning Human Understanding*)는 이 시기에 완성되었다. 이 책은 『인성론』의 1권을 부분 수정하고 개정한 책이다. 이 책은 『인성론』과 논변이 다르지는 않다. 다만 강조점이 다를 뿐이다. 이 책은 인과성이라는 핵심 주제는 잘 부각되어 있으며, 공간과 시간에 대한 논의는 빠져 있다. 대신에 『인성론』에는 없는 「기적론」이라는 하나의 장이 추가되어 있다. Three Essays도 이시기에 저술되었으며, 또한 출판되었다. 이 책은 흄이 자신의 이름을 밝힌 최초의 책이다. 이 책들이 출판된 시기에 흄은 투린에 있었다. 영국에 돌아오면서 이 책들이 성공하지 못했다고 생각하면서 굴욕감을 느꼈다. 그러나 이런 굴욕감은 그에게 나쁘게 작용하지는 않았다. 오히려 학문적 야망을 자극하는 계기가 되었다.

흄은 투린에서 영국에 돌아와 나이언웰스에 머물렀다. 앞서 출판했던 책들이 실패했다고 믿고서 학문적 야망을 불태워, 1751년 『도덕 원리에 관한 연구』(*Enquiry concerning the Principles of Morals*)를 완성하였다. 그는 이 책을 자신의 “모든 저작 중 역사적인 면에서나 철학적인 면에서 또는 학문적인 면에서 견줄 데 없는 최선의 것”이라고 생각했다. 1752년에는 『정치론』(*Political Discourse*)를 출판하였다. 그리고 『자

연 종교에 관한 대화』(*Dialogues concerning Natural Religion*)를 저술하기 시작했으며, 『영국사』에 대한 연구도 시작하였다.

흄은 1752년에서 1763년 까지 에든버러에 있는 변호사 협회 도서관의 직원으로 일했다. 그의 연봉은 고작 40파운드였으나, 얼마가지 않아 이 것도 받지 않았다. 그러나 이 시기에 흄의 경제 상태는 비교적 좋았다. 왜냐하면 튜린에 있을 때, 1000파운드 이상의 돈을 모을 수 있었기 때문이다. 따라서 그는 친구를 초대하여 극진히 대접하는 사교 생활을 하기도 했다. 도서관 사서가 좋은 점은 저술에 필요한 책들을 쉽게 찾아 볼 수 있었다는 점이다.

흄은 영국 역사서를 쓰기로 마음먹고 6권으로 된 역사서를 완성하였다. 1권과 2권은 스튜어트 왕가를 다루고 있는 것으로 각각 1754년과 1756년에 완성했는데, 이 왕조를 정확하게 다루었는지에 대해서는 약간의 논쟁이 있을 수 있다. 1759년에 완성한 3권과 4권은 튜더 왕가를 다루고 있으며, 1762년(주식-Anthon Quinton의 *Hume*이라는 책에는 이 시기가 1772년으로 되어 있지만 이것은 오자로 보인다)에 완성된 5권과 6권은 케사르의 침입과 헨리 7세에 관한 내용으로 되어 있다. 흄은 그 후에 『율리우스 케사르의 침입에서 1688년 혁명까지의 영국 역사서』를 출판하였는데, 이 책의 판권으로 흄이 벌어들인 돈은 3000파운드에 달했다. 이 책으로 인해 흄은 동시대인들에게 철학자로서 보다는 역사가로서 더 높이 평가받기도 했다. 그만큼 이 책은 뛰어난 업적으로 간주되었다.

흄이 쓴 저서들이 성공을 거두면서 그는 상류사회의 일원이 되었다. 그렇다고 학문에 대한 열정이 사라진 것은 아니었다. 1763년 7월 전쟁이 끝나자 프랑스 법원 영국 대사로 임명된 헤트포드(E. Hertford) 백작은 흄에게 개인 비서가 되어 줄 것을 제안했다. 거듭되는 요청에 프랑스행을 결심했다. 파리에서의 흄의 생활은 매우 성공적이었다. 당시의 프랑스 계몽 운동 철학자들은 그를 존중하고 우대하였다. 이 때 부프리스 백작 부인과 사랑에 빠지기도 했으며, 그녀와는 헤어진 뒤로, 다시 만난 적은 없지만 10년 동안 서신을 통해 관계를 지속하였다.

흄은 1766년 1월에 프랑스를 떠나 영국으로 돌아갔다. 그는 귀국하는

길에 루소(J.J. Rousseau)와 동행하였다. 많은 철학자들이 루소를 믿어서는 안 된다고 충고하였지만, 친구인 베르데린 부인의 부탁을 거절할 수 없었다. 다벤포트에 둘이 거주할 수 있는 집을 구했다. 한 동안은 흄과 루소는 서로 좋아하고 존중하였다. 그러나 이런 친밀한 관계는 얼마 가지 못했다. 월풀이 루소에 대한 풍자의 글을 영국 출판계에 발표하자, 피해망상증이 재발하고 말았다. 더구나 루소는 이것을 흄의 탓으로 돌리며, 흄이 철학자들과 가담하여 음모를 꾸몄다고 믿었다. 흄은 자신의 결백을 루소에게 설득하려 애썼지만, 결국 실패하고 말았다. 루소는 1767년까지 다벤포트에 머물다 말 한마디 없이 프랑스로 돌아갔다.

흄은 1767년 런던에서 국무성 차관으로 근무하였다. 2년 동안 성공적으로 직무를 수행하였다. 부자가 되어 1769년 에든버러로 돌아왔다. 이 때 그는 연간 수입은 1000파운드 정도로, 부유한 생활을 할 수 있었다. 그의 집은 성 앤드류 광장 근처에 있었는데, 나중에 그의 집이 있던 거리는 “성 데이비드의 거리”로 불렸다. 1775년 봄에 그는 속병을 앓기 시작했으며, 불치의 상태가 되었다. 이 때 그는 죽음을 예상하고 침착하게 죽음을 맞을 준비를 하고 있었다. 1776년 8월 25일 그는 조용히 눈을 감았다.

1.3 생애 연보

- 1711 : 출생
- 1723 : 에딘버러 대학 입학
- 1729 : 철학연구 시작
- 1734 : 브리스톨로 이주
- 1734-37 : 프랑스에 거주, 인성론 저술
- 1737 : 스코틀랜드로 귀환
- 1739 : 『인성론』 1, 2부 출판
- 1740 : 『인성론』 3부 출판

- 1741-2 : 『도덕과 정치 논집』 저술
- 1745-46 : 아난달 후작의 개인교사
- 1746-49 : 클레어 장군의 비서로 일함
- 1748 : 『인간지성의 탐구』
- 1751 : 『도덕의 원리에 관한 연구』 저술
- 1752 : 『정치론』 출판, 에딘버러 변호사협회 도서관 사서로 근무
- 1754 : 『영국사』 저술
- 1756 : 『영국사』 출판
- 1763-66 : 헤트포드의 비서로 프랑스 체류
- 1767 : 국무성 차관으로 재직
- 1769 : 에딘버러로 귀환
- 1776 : 사망

1.4 저작

1.4.1 『인성론』

한국어 표준본 :

『인간 본성에 관한 논고 1, 오성에 관하여』, 이준호 옮김, 서광사 1994.

『인간 본성에 관한 논고 2, 정념에 관하여』, 이준호 옮김, 서광사 1996.

『인간 본성에 관한 논고 3, 도덕에 관하여』, 이준호 옮김, 서광사 1998.

원어 표준본 : *A Treatise of Human Nature*, by L.A. Selby-Bigge,
second edition, Oxford 1951.

영어 표준본 : *A Treatise of Human Nature*, by L.A. Selby-Bigge,
second edition, Oxford 1951.

1.4.2 『인간 지성에 관한 탐구』

한국어 표준본 : 『인간오성에 대한 탐구』, 김혜숙 옮김, 고려원 1996

원어 표준본 : *Enquiry concerning the Human Understanding and concern the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951.

영어 표준본 : *Enquiry concerning the Human Understanding and concern the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951.

1.4.3 『도덕의 원리에 관한 탐구』

원어 표준본 : *Enquiry concerning the Human Understanding and concern the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951.

영어 표준본 : *Enquiry concerning the Human Understanding and concern the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951.

2. 『인간지성에 관한 탐구』 해제

2.1 『인간지성에 관한 탐구』 요약

『인간지성에 관한 탐구』는 『인성론』 제1권인 “지성에 관하여”를 재구성하여 서술하고, 여기에 기적에 관한 문제와 신 존재 논증 등 종교철학적인 문제에 대한 경험론적인 관점에서의 비판을 덧붙인 책이다. 이 책의 핵심 과제는 사실과 존재에 관한 추론의 원리 및 필연적 연결 관념의 근원을 규명하는 것이다. 흡은 우리의 감각에 나타나는 대상은 이미지일 뿐 실재가 아니라고 하는 입장을 취한다. 그는 이러한 이미지를 지각이라 명하고 지각을 생생함의 차이에 따라 생생한 인상과 그의 모사인 관념으로 나눈다. 필연적 연결 및 의지 자유의 문제를 비롯하여 대개 철학적인 문제들은 관념이 모호하거나 개념이 불확실하기 때문에 발생한다고 본 흡은 이들 문제가 다루는 관념의 근원이 되는 인상을 규명함으로써 문제를 해결할 수 있다고 생각한다. 관념은 인상의 모사이기 때문에 때로 모호하기도 하지만 인상은 생생하기 때문에 명확하기 때문이라는 것이다.

흡은 사건들 사이의 관계에 대한 과거의 반복적인 경험으로부터 미래에도 동일한 관계가 발생하리란 추론을 하는 이유를 탐구하여, 이러한 추리는 이성에 근거한 추론이 아니라 습관에 의한 추리라고 결론을 내린다. 그리고 이러한 추론은 동물에게서도 동일하게 나타나므로 더욱 진리임이 입증된다고 주장한다. 그리고 원인과 결과 사이의 관계가 필연적으로 연결되어 있다고 생각하는 이유를 검토하여, 대상은 연결되어 있지 않지만, 동일한 사건들에 대한 경험이 반복되면 습관에 의해 관념들 사이에 연결이 형성되고 이로부터 필연적 연결의 인상이 발생한다고 본다. 이에 따라 의지자유는 불가능하고, 이 문제는 단지 개념의 불확실성으로부터 발생한다고 본다. 그리고 흡은 이러한 입장을 종교철학적 문제에 적용하여 기적에 대한 증언은 기적을 증거할 수 없고, 결과로부터 원인으로서의 신을 추론하는 신 존재 증명이 불가능하다고 비판한다.

2.2 『인간지성에 관한 탐구』 해설

흄의 『인간지성에 관한 탐구』는 『인성론』 제1권인 “지성에 관하여”를 재구성하여 새로이 서술한 책이다. 『인성론』은 “지성에 관하여”, “정념에 관하여”, “도덕에 관하여” 등 3권으로 구성되어 있는데, 1734년에서 1737년 프랑스에 머무는 동안 씌어져서, 1권과 2권은 1739년에, 3권은 1740년에 런던에서 출간되었다. 그러나 흄의 기대와는 달리 이 책은 출간 당시에는 거의 사람들의 주목을 받지 못하였다. 흄은 이 책이 난해하기 때문에 그럴 것이라고 생각하고, 이 책을 좀 더 쉽게 고쳐 쓰기로 작정하였다. 이에 따라 1권은 1748년에 『인간지성에 관한 철학적 소논문』이란 제목으로 출간되었고, 3권은 『도덕 원리에 관한 탐구』라는 제목으로 1751년이 출간되었는데 2권은 새로이 서술되지 않았다. 『인간지성에 관한 철학적 소논문』은 1751년에 재판이 나왔는데, 이 때 『인간지성에 관한 탐구』라는 현재의 제목을 얻게 되었다.

『인간지성에 관한 탐구』의 내용은 대체로 『인성론』 1권의 내용을 담고 있다고 볼 수 있지만, 『인성론』 1권의 2부 “공간 관념과 시간 관념에 관하여” 부분이 제외되어 있고, 이에 대한 생각들은 『인간지성에 관한 탐구』 12장 “강단 철학 혹은 회의적인 철학에 대하여” 안에 짤막하게 언급되어 있다. 그리고 흄의 사실 및 존재에 관한 탐구 원리를 적용하여 몇몇 형이상학적 문제를 해명하고 있는 『인성론』 제4부의 내용 중에서 영혼불멸 문제와 인격의 동일성 문제에 관한 논의는 『인간지성에 관한 탐구』에서는 아주 제외되었고 대신 『인성론』 2권에서 다루어 졌던 자유의 문제를 필연적 연결의 문제와 함께 서술하고 있다. 또한 흄은 『인성론』을 출간할 때 이미 서술을 완료했음에도 불구하고 그 책에 포함시키지 않았던 두 가지 종교철학적인 주제 “기적에 대하여”와 “특수한 섭리와 미래의 상태에 대하여”를 『인간지성에 관한 탐구』 제10장과 제11장에 포함시켰다.

흄의 철학은 우리의 지각에 나타나는 의식의 대상이 실재 대상이 아니라, 우리 정신 안에 존재하는 관념이라고 보는 점에서 경험론뿐만 아니

라 합리론을 포함하는 거의 모든 근대철학자들과 공통적인 입장에서 출발한다. 비록 플라톤과 그의 학파에서는 감각적 대상이 참존재가 아니라 존재와 무의 중간적 존재라고 주장하기는 하였지만, 일반적으로 고대철학과 중세철학에서는 우리의 지각 대상들이 단순히 정신 안에 존재하는 관념이라고 보지는 않았다. 그러나 데카르트를 비롯한 대부분의 근대철학자들은 지각의 직접적 대상은 실재가 아니라 실재의 표상 또는 관념이라고 본다. 흄 이전의 근대철학자들은 정신 안에 나타나는 지각 또는 관념에 대응하는 정신 외부에 실재하는 실체의 존재여부에 주된 관심을 기울였다. 그 중 데카르트와 로크는 정신 실체와 물체 실체의 이원론적 실체를 인정하였다. 따라서 그들에 의하면 우리의 지각은 그 자체가 실재는 아니지만 실재하는 세계에 대한 표상이다. 이에 대해 라이프니츠와 베클리는 물체실체의 존재를 부정하였다. 따라서 우리가 물체 세계라고 생각하는 지각의 세계는 실재가 아니며 단지 관념일 뿐이다. 흄은 외부 물체세계에 대하여 데카르트 및 로크의 실재론적 입장과 라이프니츠 및 베클리의 관념론적 입장 모두 입장 부정한다. 그는 인간의 인식 능력으로는 정신 외부에 물체 세계가 존재하는지 존재하지 않는지 알 수 없다는 것이다. 그것은 감각 경험으로 알 수 없다. 왜냐하면 감각의 대상은 정신 안에 있는 인상이기 때문이다. 또한 외부 대상은 이성으로도 알 수 없는데, 그 이유는 이성은 사물을 인식할 수 있는 능력이 없고 단지 관념 사이의 관계만을 탐구할 수 있는 능력밖에 없다고 보기 때문이다.

따라서 흄은 정신 외부에 관념에 대응하는 물체세계가 존재하는가 여부를 탐구하는 대신, 정신 안의 지각을 관념과 인상으로 구분하고 관념에 대응하는 인상을 탐구하는 것을 철학의 과제로 삼는다. 인상은 원초적이고 생생한 지각이다. 이에 대해 관념은 인상의 모사이며 덜 생생하다. 흄은 인상을 알 수 없는 근원에서 발생하여 우리에게 수동적으로 주어지는 감각인상과 관념이나 인상에 대한 반성으로부터 발생하는 반성인상으로 구분한다. 감각인상의 근원은 알 수 없기 때문에 그 근원을 탐구할 수 없고, 반성인상의 근원은 탐구할 수 있다. 이에 대해 흄은 모든 관념은 단순관념으로 분해될 수 있고, 단순관념은 그에 대응하는 인상의

모사라고 본다. 즉 인상을 모사함으로써만 관념은 발생할 수 있다고 보는 것이다. 이것은 흄이 본유관념의 존재를 부정하며 경험론적 입장을 천명하고 있는 것으로 볼 수 있다.

흄은 인상들은 서로 연결되어 있지 않고 모든 인상은 독립적이라고 주장한다. 어느 두 사건의 인상이 반복적으로 뒤따라 발생하는 것으로 경험되는 경우에도 그들은 연결되어 있는 것이 아니라 단지 연접되어 있다는 것이다. 이에 대해 관념들은 서로 연결되어 있다. 관념들은 인상으로부터 모사되어 발생하는 까닭에 그들 사이의 연결도 후천적으로 발생한다. 흄은 관념들을 연결하는 원리가 유사성, 시공간적 근접, 원인과 결과 등 세 가지가 있다고 주장한다.

흄이 『인성론』 1권 및 『인간지성의 탐구』에서 제기한 가장 핵심적인 탐구과제는 원인과 결과 사이의 필연적 연결에 대한 관념의 근원과 과거의 인과관계에 대한 경험을 토대로 미래의 사건을 추론하는 추리의 근거를 규명하는 것이다. 『인성론』에서는 뒤의 과제는 앞의 과제를 탐구하기 위한 수단으로 제기되었지만, 『인간지성의 탐구』에서는 두 문제가 별도의 문제로 다루어지고 있다. 그러나 여기서도 후자의 과제, 즉 과거 경험을 미래에 일반화하는 근거 문제가 필연적 연결 관념의 근원 문제보다 앞서 다루어진다. 흄은 모든 사실 문제에 대한 추론은 인과관계에 근거하고 있다고 단정한다. 그리고 어느 사건들 사이의 인과관계는 경험으로부터만 알려진다는 것을 상세한 검토를 통하여 주장한다. 그렇다면 과거에 특정 두 사건들이 인과관계에 있었던 것이 반복하여 경험되었다 하더라도, 이 것을 어떤 근거로 미래의 사건에 적용하느냐 하는 문제가 제기된다. 흄은 이것이 이성에 근거한 추론이 아니라고 주장한다. 그 이유는 원인과 결과의 관계가 이성을 통하여 인식될 수 있다면 하나의 실례와 수많은 실례 사이에 차이가 없지만, 이 관계가 경험에 의해서 알려지기 때문이고, 또 과거의 관계를 미래에 적용시키기 위해서는 자연운행이 일정불변이라는 매개조건이 필요한데, 이 조건 또한 이성에 의해 인식되지 않고, 만일 경험을 통하여 정당화하고자 한다면 순환논법의 오류에 빠지기 때문이다. 흄은 과거의 반복된 경험으로부터 미래의 사건을 추론하는 것은 습관에

다름 아니라고 본다. 이러한 추리는 동물에게서도 나타나는데, 이것은 습관이 그 원리라는 결론의 타당성을 입증하는 것이라고 흄은 주장한다.

흄은 더 나아가 원인과 결과 사이에 필연적인 연결이 존재한다고 사람들이 믿고 있는 이유가 무엇인가를 탐구한다. 그는 외적 대상 및 내적 대상인 의지작용을 세밀히 분석한 결과 대상에 있어서는 어떠한 사건들도 서로 연결되어 있지 않다고 주장한다. 그리고 이러한 사정은 경험이 반복된다고 해서 변하는 것이 아니다. 즉 일회적인 경험과 반복적인 경험 사이의 차이가 대상에서는 존재하지 않는다는 것이다. 그러나 동일한 경험이 반복되면, 그 사건의 인상들에 대응하는 관념들 사이에 습관에 의한 연결이 발생한다. 정신이 습관에 의해 한 사건의 관념에서 다른 사건의 관념으로 이행하려는 성향은 일종의 느낌 또는 정서인데 이것이 바로 필연적 연결 관념의 근원에 해당하는 인상이라는 것이다. 이 인상은 감각에서 주어진 것이 아니고 반복적인 경험에서 주어지는 것이므로 일종의 반성인상이다. 따라서 필연적 연결의 관념은 대상에서 주어지는 것이 아니라 거꾸로 정신에서 발생한다. 그러나 일반 사람들은 사태를 반성적으로 사고하지 않기 때문에 이러한 관념이 마치 대상들의 연결로부터 발생한 것으로 착각한다.

흄은 필연적 연결의 문제를 해명하고 난 후, 의지의 자유가 가능한지를 검토한다. 그는 의지의 동기와 의지결정 사이의 관계를 검토하면서 인간의 의지작용에도 자연대상에서와 마찬가지로 제일성이 존재한다고 주장한다. 따라서 의지작용도 필연적이고 자유는 존재하지 않는다고 보는 것이다. 그러나 일반 사람들은 의지가 자유라고 생각하는 경향이 있는데, 이것은 필연적 연결의 관념의 근원에 대하여 잘못 생각하고 있기 때문이다. 즉 의지 작용에 있어서나 자연 사건들에 있어서 대상들은 연결되어 있지 않고, 다만 연접하여 발생하는 것을 반복하여 경험하면 습관에 의해 그들의 관념이 연결되는 것뿐인 데, 일반인들은 자연사건에서는 대상들이 연결되어 있는 반면, 의지작용에 있어서만 이러한 연결이 발견되지 않는다고 생각하고, 자연 대상이 필연적이니까, 의지는 자유라고 생각한다는 것이다.

다음으로 흄은 사실문제의 추론 원리를 적용하여 종교철학적인 문제를 검토한다. 그가 다루는 문제는 기적에 대한 증언이 종교적 진리를 정당화할 수 있는가 하는 문제와 결과로부터 원인을 추론하는 방법으로 신존재를 증명할 수 있는가 하는 문제이다. 먼저 흄은 어떤 기적에 대한 증언도 기적을 증거할 수 없다고 주장한다. 그 이유는 기적이란 자연법칙에 반하는 사건인데, 어떤 사람이 그런 사건을 증언하게 되면, 우리는 자연법칙에 따라 일어나는 사건에 대한 증언 또는 경험과 기적에 대한 증언의 확실성을 비교해보고 자연법칙에 따라 일어나는 사건에 대한 증언이 확실하고 다른 증언은 거짓이라고 생각할 수밖에 없기 때문이라는 것이다. 따라서 그는 기독교는 기적에 대한 믿음이 중요한데, 이 종교의 진리는 기적에 대한 증언에 근거하는 것이 아니라 신앙에 근거한다고 주장한다. 이 말의 의미는 기적에 대한 증언을 통하여 이성에 호소함으로서는 기독교를 믿도록 할 수 없고, 먼저 믿어야 기적을 이해할 수 있게 된다는 것이다.

다음으로 그는 결과로부터 원인을 추리하여 신 존재를 증명하고, 악으로 가득 찬 세계를 창조한 신을 변호하는 변신론을 비판한다. 흄에 의하면, 결과로부터 원인을 추론할 때는, 결과를 산출하기에 꼭 필요한 정도의 능력만을 원인에 부여해야지 그보다 더 큰 능력을 부여해서는 안 된다. 원인이 반드시 결과를 산출하기에 적당한 정도의 능력만을 가지고 있다고 말할 수는 없지만, 우리가 경험으로 인식하는 원인은 결과를 산출하는 정도의 능력밖에는 알 수 없기 때문이다. 그러나 목적론적 신 존재 증명에서는 악과 무질서로 가득 찬 이 세계로부터 그것을 창조한 원인이 선하고 전능하다고 추론한다, 이것은 결과가 함축하고 있는 것보다 더 많은 것을 원인에 부여하고 있기 때문에 잘못된 추론이라는 것이다. 마찬가지로 일부 변신론에서는, 선하고 전능한 신이 악하고 무질서한 세계를 창조한 것은 피조물 자체가 가지고 있는 조악하고 다루기 어려운 성질 때문이라고 주장하는 데, 피조물이 그러한 성질을 가지고 있다는 것은, 결과로부터 알 수 있는 것보다 너무 많은 것을 원인에 부여하는 추론에 근거 하므로 오류라는 것이다.

2.3 『인간지성에 관한 탐구』 상세 목차

1. 서론 : 형이상학 비판과 인간 지성에 관한 탐구의 필요성

1) 인간본성을 다루는 두 가지 다른 방식의 철학

(1) 인간을 행위하는 존재로 고찰하는 철학은 인간으로 하여금 선의 길로 나아가게 하는 것을 목적으로 함 (1)

(2) 인간을 이성적 존재로 보는 철학은 이해력을 키우고 숨겨진 진리를 발견하려 노력함 (2)

2) 쉽고 명백한 철학과 정밀하고 난해한 철학에 대하여

(1) 인간을 행위하는 존재로 고찰하는 철학은 쉽고 명백하며, 인간을 이성적 존재로 고찰하는 철학은 심오하고 난해함 (3)

(2) 쉽고 명백한 철학은 감정과 감동을 유발하나, 심오하고 난해한 철학은 우리의 품행이나 행동에 영향을 주지 못함 (3)

(3) 쉽고 명백한 철학은 명성은 오래 지속하나, 심오하고 난해한 철학의 명성은 오래 지속되지 못함 (4)

3) 심오하고 난해한 철학(형이상학)의 문제점

(1) 심오하고 난해한 철학 비판 : 학문을 인간적이고 행위와 사회에 직접 연관될 수 있는 것이 되도록 하기 위해 난해하고 심오한 철학을 지양해야 함 (4)

(2) 쉽고 인간적인 철학에 정확성을 제공한다는데 심오하고 난해한 철학은 강점이 있기도 함 (5)

(3) 그러나 심오하고 난해한 철학은 인간 지성이 도달할 수 없는 형이상학을 탐구주제로 삼음으로써 필연적으로 불확실성과 오류의 원인이 됨 (6)

4) 인간 지성에 관한 탐구의 필요성

(1) 불확실성과 오류의 필연적 원인이 된다는 사실이 형이상학에 대한 탐구를 포기하도록 하는 이유가 되지는 않고 인간 지성의 본

- 성에 대한 탐구를 통하여 지성이 그와 같은 주제를 탐구하는데 적합하지 않다는 것을 보여주어야 함 (7)
- (2) 정신의 다양한 작용들을 탐구하기 전에 대상에 대한 탐구의 가치를 평가할 수 없음 (8)
- (3) 인간 정신에 대한 탐구도 어렵기는 하지만 천체 현상에 대한 탐구와 마찬가지로 성과를 거둘 수 있음 (9)
- (4) 인간 정신에 대한 탐구가 어렵기는 하지만 성과를 거둔다면, 난해한 철학의 뿌리까지 제거할 수 있음 (10)

2. 흄 철학의 방법론적 원리 : 관념의 기원과 관념연합의 원리

- 1) 관념의 기원에 대하여
 - (1) 지각의 두 종류
 - a. 지각은 생생함이나 생동감에 따라 감각에 의한 지각과 기억이나 상상에 의한 지각으로 구분할 수 있음. (11)
 - b. 보다 덜 생생한 지각이 관념이고, 생생한 지각은 인상임. (12)
 - (2) 모든 관념의 근원은 인상임 (13)
 - a. 모든 관념은 인상의 복사물인 이유
 - 모든 관념은 단순관념으로 분해되며, 단순관념은 단순인상의 복사물임. (14)
 - 감각기관에 결함이 있어 어떤 감각을 받아들일 수 없다면, 그에 대응하는 관념도 존재하지 않음 (15)
 - b. 단계적으로 이행되는 연속적 색조에서는 한 인상이 결여되어도 그에 대한 관념을 형성할 수 있지만, 이것은 관념의 근원에 대한 예외임. (16)
 - (3) 철학적 탐구의 원리 : 관념은 대개 모호하고 인상은 분명하므로, 모호한 관념에 대한 문제를 해결하기 위해서는 그 관념의 근원에 해당하는 인상을 밝히면 됨 (17)
- 2) 관념의 연합에 대하여

- (1) 정신에 있는 여러 관념들을 연결하는 원리가 있다는 것은 확실 함 (18)
- (2) 관념을 연결하는 원리는 유사성의 법칙, 시공간의 근접의 법칙, 인과의 법칙 세 가지가 있음. (19)

3. 인과율의 본성에 관하여

- 1) 사실문제 탐구에 있어서의 철학적 문제
 - (1) 학문의 분류
 - a. 관념들의 관계에 관한 탐구 (20)
 - b. 사실문제에 관한 탐구 (21)
 - (2) 사실문제 탐구에서는 추론의 원리가 규명되어야 함
 - a. 사실에 관한 추론은 원인과 결과의 관계에 기초함 (22)
 - b. 원인과 결과의 관계는 경험에 의해서만 발견될 수 있음 (23)
 - 경험하지 않은 사실에서는 원인과 결과 관계를 알 수 없음 (23, 24)
 - 원인과 결과는 전혀 다른 사건이므로 원인 속에서 이성을 통하여 결과를 추론할 수 없음 (25)
 - 기하학은 법칙을 응용하는 데는 도움을 주지만 발견하는 데는 도움을 주지 못함 (27)
 - c. 사실에 관한 탐구에서 명증성의 본성의 문제는 경험에 의해서만 발견되는 인과관계가 어떻게 일반화될 수 있는가 하는 문제임 (28)
 - 2) 인과관계는 이성적 추리에 의해서 일반화되지 않음
 - (1) 인과관계는 이성적 추리에 의하여 일반화되지 않음
 - a. 과거의 경험을 미래에까지 일반화하는 것은 이성적 추리에 근거 하지 않음 (29)
 - b. 이성을 통하여 일반화된다면 인과관계를 한번만 경험하고도 즉시 일반화할 수 있지만, 우리는 오랜 경험 후에 인과관계를 일반화함 (31)
 - c. 모든 사람들이 과거의 인과관계를 경험을 통하여 미래에 적용하

고 있기 때문에, 인과관계의 일반화는 이성적 추리를 통하여 일반화되는 것이 아니다 (33)

- (2) 인과관계는 귀납추리를 통해서도 일반화되지 않음
- a. 과거의 경험을 일반화하기 위해서는 자연이 미래도 과거와 비슷할 것이라고 하는 가정이 전제되어야 하고 이것을 경험적으로 증명한다면 순환논증의 오류를 범하게 됨 (30)
 - b. 경험으로부터 나오는 모든 추론은 미래가 과거와 유사할 것이라고 하는 가정을 근거로 삼고 있는데, 이것은 선결문제요구의 오류를 범하고 있음 (32)
- 3) 인과관계를 일반화하는 원리에 대하여
- (1) 인과관계를 일반화하는 원리는 습관임
 - a. 인과관계를 일반화하는 원리는 지성에 의한 논증도 아니고 경험도 아닌 다른 원리임 (35)
 - b. 경험으로부터 나오는 모든 추리의 원리는 습관임 (36)
 - c. 인과관계에 의한 추리는 반드시 기억이나 감각을 전제해야 함 (37)
 - d. 실재존재에 대한 모든 믿음은 기억이나 감각에 현존하는 대상과 어떤 다른 대상 사이의 습관적인 결합에 기인함 (38)
 - (2) 인과관계를 일반화하는 습관에는 믿음의 감정이 동반됨
 - a. 믿음과 허구의 차이에 대하여 (39)
 - b. 믿음의 정의에 대하여 (40)
 - c. 믿음의 근원에 대하여
 - 유사성에 의한 관념연합에서의 믿음 (41)
 - 근접성에 의한 관념연합에서의 믿음 (42)
 - 인과성에 의한 관념연합에서의 믿음 (43)
 - d. 관념들 간의 습관적 연결에는 믿음이 전제되어 있음 (44)
 - e. 본능적인 경향에 의한 정신의 작용이 이성의 작용보다 더 확실함 (45)
 - (3) 믿음과 견해의 본질에 대하여
 - a. 우연적인 것이 나타날 개연성이 높아짐으로써 믿음과 견해가 형

성됨 (46)

- b. 인과관계에 대한 믿음과 견해도 우연적인 것의 개연성에 대한 믿음과 동일함 (47)

4. 주요 형이상학적 문제의 해명

- 1) 필연적 연결이라는 관념에 대하여

(1) 형이상학 문제 해결 원리

- a. 형이상학의 문제점은 관념의 불분명함에 있음 (48)
b. 불확실한 형이상학적 문제를 해결하는 방법은 해당 관념의 근원이 되는 인상을 찾는 것임 (49)

(2) 필연적 연결 관념의 근원 : 필연적 연결의 인상에 대한 탐구

- a. 필연적 연결의 인상에 대한 탐구의 부정적 결과 : 대상에서는 필연적 연결의 인상이 발견되지 않음 (50-58)
a) 외적 대상에 대한 감각에서는 힘이나 필연적 연결의 인상이 발견되지 않음 (50)
b) 내적 대상인 의지 작용에서도 필연적 연결의 인상은 발견되지 않음 (51-53)
(a) 의지의 신체기관에 대한 작용에서 힘의 인상이 발견되지 않음 (52)

- 정신적 실체가 물체실체에 영향을 미치는 원리인 힘은 우리에게 발견되지 않음
- 사지가 없는 경우에도 사지를 움직이게 하는 힘을 느낀다고 생각하므로, 실제로는 사지를 움직이게 하는 힘에 대한 의식은 허구일 수 있음
- 의지는 사지에 직접 영향을 미치지 않고, 신경 등 중간단계를 거쳐 영향을 미친다고 하나, 이 중간단계의 활동은 지각되지 않음
(b) 의지의 정신에 대한 작용에서도 힘의 인상은 발견되지 않음 (53)
- 의지의 명령과 그에 따르는 관념만 의식될 뿐, 힘은 의식되지 않

음

- 관념은 쉽게 조절할 수 있지만, 감각이나 정념은 뜻대로 조정되지 않음
 - 우리자신의 관념을 조절하는 능력도 때에 따라 다름
 - c) 초월적 존재에 의한 작용의 인상도 감각되지 않음 : 기회원이론 비판 (54)
 - 초월적 존재의 보편적 에너지와 작용은 인간이성에 의해 인식될 수 없음 (57)
 - 초월적인 정신으로 하여금 정신이나 물체를 움직이게 하는 힘에 대한 인상도 존재하지 않음 (57)
- b. 필연적 연결의 인상에 대한 탐구의 긍정적 결과 (59-61)
- a) 필연적 연결의 인상은 습관에 의해서 발생함 (59)
 - 필연적 연결의 관념은 지속적인 연결을 보여주는 수많은 실례들로부터 생김
 - 어떤 한 사례에서는 필연적 연결의 관념이 나타나지 않음
 - 수많은 실례들과 하나의 실례 사이의 차이는 전자가 정신 안에 습관을 형성시키는 것임
 - 필연적 연결의 인상은 대상에게서 발생하는 것이 아니라, 우리의 생각 속에서 발생하는 것임
 - 필연적 연결의 관념은 습관에 의해 형성되는 이러한 인상에 기인함

2) 의지자유 문제에 대하여

(1) 서론

- a. 오랫동안 논란이 된 철학적 문제들 중 인간의 인식능력의 한계를 벗어나는 문제들은 논의할 필요가 없고, 일상적인 삶과 경험에 관련된 문제들은 모호한 표현을 제거함으로써 논쟁을 종식시킬 수 있음 (62)
- b. 자유와 필연성에 관한 문제는 표현의 모호성을 제거함으로서 해소될 수 있음 (63)

(2) 자연과 의지작용에 있어서의 필연성

a. 자연필연성에 대한 관념 형성의 전제조건

- 자연운행에서 유사한 대상들은 끊임없이 연접해 있음 (64)
- 정신은 습관적으로 하나가 출현하면 다른 하나도 출현하리라고 추론하도록 결정되어 있음 (64)

b. 의지작용의 필연성

- a) 자연필연성의 두 전제조건이 의지작용에서도 발생한다면 의지 자유는 불가능한 것으로 간주할 수 있음 (64)

b) 인간의 과거 행위에 있어서 제일성의 근거

- 인류의 역사는 인간 본성의 지속적이고 보편적인 원리를 발견하게 해 줌 (65)

- 개인에게 특이한 성격도 개인 안에서는 제일성을 가짐 (66)
- 자연에서 인고관계가 불확정적으로 나타나는 것은 우리가 어떤 결과의 모든 원인을 다 알지 못하기 때문인 것과 마찬가지로 의지작용이 불규칙적인 것으로 보이는 이유도 우리가 그 원인을 모두 인식하지 못하기 때문임 (68)

c) 인간의 미래 행위에 대한 기대감 (69)

- 일반인들은 사람들의 과거 행동으로부터 그들이 미래에도 같은 방식으로 행위하게 되리라고 기대함 (69)
- 철학자들도 일반인들과 마찬가지로 생각함 (70)

(3) 필연과 자유의 대립 해소

a. 사람들이 결정론에도 불구하고 자유의 가능성을 주장하는 이유 (71)

- 모든 인과관계에 있는 현상들은 서로 연접해 있을 뿐 연결되어 있지 않고 단지 정신이 습관에 의해 원인을 결과와 연결시킴
- 그런데 일반 사람들은 자연현상에 원인과 결과 사이에는 필연적인 연결이 존재하는 것으로 믿고 있음
- 그들이 정신작용을 반성할 때, 동기와 행위사이에 필연적인 연결이 없다는 것을 느끼게 되면 정신작용은 자연현상과 달리 자유로운 것으로 생각함

b. 자유의 의미

- 의지 작용에도 자연현상과 마찬가지로 지속적인 연접이 나타나고 정신은 습관에 따라 원인과 결과를 연결시키므로 필연과 반대되는 자유는 존재하지 않음 (72)
- 필연과 조화되는 자유의 의미는 의지의 결정에 따라 행동하거나 행동하지 않는 힘임 (73)
- 즉 의지의 자유는 불가능하고 행위의 자유만 가능함 (73-74)

(4) 필연성과 관련된 도덕의 문제들

a. 귀책가능성의 조건

- 의지결정이 필연적이 아니라면 그 행위에 대해 도덕적인 책임을 지우지 않음 (76)
- 도덕적 책임에 대한 전제조건으로서의 자유는 의지의 자유가 아니라 행위의 자유임 (77)

b. 변신론 문제에 대한 답변 : 인간의 의지결정이 필연적이라면 인간의 행동들은 잘못이 없거나, 잘못이 있다면 그 책임은 인간의 창조자에게 있다고 하는 주장이 제기될 수 있음 (78)

- a) 세상에 존재하는 것은 모두 선이라는 주장에 대하여
 - 비도덕적인 악이 선이라는 주장에 대하여 : 이 주장은 비도덕적인 악으로 인해 고통을 받고 있는 사람을 납득시키지 못함 (79)
 - 도덕적인 악도 선이라는 주장에 대하여 : 인간정신의 자연적인 정서인 도덕감은 도덕적 악을 시인하지 않음 (80)
- b) 신이 도덕적인 타락의 창조자가 아니면서도 어떻게 모든 인간 행위의 간접적인 원인일 수 있는가 하는 문제는 인간이성의 능력범위를 벗어나는 문제임 (81)

5. 동물의 추리작용에 대하여

1) 유추의 원리 (83)

- (1) 유추는 한 특정 사례에서 타당한 원리를 다른 유사한 사례에 적용하는 것임

- (2) 동물은 인간과 비슷하기 때문에, 인간의 인식원리를 동물에게 유추적으로 적용할 수 있음
- 2) 동물들에 있어 추리의 본성
- (1) 동물들도 과거의 경험에 기초하여 감각에 직접 주어지지 않은 것을 추론함 (83)
- (2) 동물로 하여금 원인에서 결과를 추론하도록 하는 것은 인간에게서와 마찬가지로 습관임 (84)
- 3) 동물의 본능에 대하여 (85)
- (1) 동물은 경험으로부터 습득하는 것보다 본능을 통하여 사태를 추리하는 경우가 더 많음
- (2) 그러나 습관적인 추리도 동물의 본능에 기인함

6. 종교철학적 문제 비판

- 1) 기적에 대한 증언의 확실성에 대하여
- (1) 미신적 망상을 제거할 수 있는 원리에 대하여
- a. 경험적 추론의 원리는 미신적 망상을 제거하기 위한 원리로 사용할 수 있음 (86)
- b. 경험에 근거한 추론의 확실성의 등급에 대하여 (87)
- 경험에 근거하는 추론의 확실성에도 등급이 있음
 - 경험적 사건은 인과관계의 개연성이 높을수록 추론의 확실성이 높아짐
- (2) 증언에 근거한 추리의 불확실성에 대하여 (88-90)
- a. 증언자의 신뢰성 문제 : 증언자의 신뢰성이 인간의 본성에 기인한다는 것은 경험으로부터 밝혀지지 않음 (88)
- b. 경험대상의 개연성 정도 : 인과관계의 개연성의 정도 차이로 인하여 사실과 증언 사이에 일치하지 않을 가능성이 있음 (88)
- 서로 다른 증언이 대립할 때는 증언자의 권위에 따라 신뢰성이 달라짐 (89)
 - 자연에 위반되는 현상으로서의 기적은 믿을 수 없음 (90)

(3) 충분한 증거에 기초하여 설정된 기적적인 사건은 존재하지 않음
(91-98)

- a. 기적에 대한 증언의 확실성의 기준 : 기적에 대한 증언이 허위라는 것이 그 증언이 말하고 있는 사건보다 더 기적적일 경우만이 그 증언은 신빙성이 있음 (91)
- b. 그러나 그런 확실성을 갖는 기적은 존재하지 않음 (92)
 - 신뢰성 있는 사람들에 의해 확증된 기적은 역사적으로 존재한 적이 없음 (92)
 - 놀라움과 경이가 그런 감정을 불러일으키는 사건을 믿게 만드는 경향이 있음 (93)
 - 기적적인 이야기들은 야만적이고 무지한 나라에서 잘 퍼짐 (94)
 - 수 많은 증인들에 의해 반증되지 않는 기적적인 것에 대한 증언은 존재하지 않음 (95)
- c. 거짓으로 판명된 기적에 대한 증언의 예 (96-97)

(4) 기적에 대한 증언은 종교를 정당화할 수 없음

- a. 인간의 어떤 증언도 기적을 증명할 만큼 힘을 가질 수 없음 (98)
- b. 기적을 통하여 이성적 원리에 따라 기독교를 정당화할 수는 없음 (100)
- c. 기독교는 이성이 아니라 신앙을 통해서만 정당화됨 (101)

2) 신 존재 증명 문제

- (1) 결과로부터 원인으로서의 신 존재를 추론하는 논증에 대한 반론
 - 가능한 유일한 신 존재에 대한 논증은 결과로부터 원인으로서의 신을 추론하는 논증임 (105)
 - 원인이 결과를 통해서만 알려질 경우에는 결과를 산출하는데 필요한 것을 제외한 어떠한 것도 원인에 부과할 수 없음 (105)
 - 악하고 무질서한 현상에서 선하고 전능한 존재를 추론하는 것은 결과에 없는 것을 원인에 부여하는 것임 (106)
- (2) 불완전한 결과로부터 완전한 원인을 추론하는 것을 정당화하려는 주장에 대한 반론

- a. 완전한 존재가 불완전한 세계를 창조한 것은 불가피하다는 주장에 대한 반론 (107)
 - 세상은 악과 무질서로 가득 차 있음은 현실임
 - 이에 대한 해명은 그러한 원인이 신 자체에 있지 않고, 물질 자체의 다루기 어려운 성질에 있다고 하는 주장임
 - 그러나 물질에 그러한 저항적 성질이 있다는 주장은 경험으로 입증되지 않는 추측임
- b. 불완전한 현실 세계를 완성해나가는 창조자로서의 신을 추론할 수 있다는 주장에 대한 반론
 - 현실세계를 불완전한 것으로 본다면, 인간의 건축과정에 유추하여 완전한 신이 현실세계를 점진적으로 완성시켜가는 것으로 볼 수도 있다는 반론이 가능함 (111)
 - 그러나 경험의 한계 안에 있는 인간의 행위로부터 초경험적 존재인 신의 행위를 유추할 수는 없음 (113)

7. 강단 철학 혹은 회의적인 철학에 대하여

1) 선행하는 회의론 (116)

(1) 선행하는 회의론의 의미

- 데카르트의 회의론과 같이 모든 경솔한 판단과 오류를 막아 절대적으로 확실한 인식에 도달하기 위한 회의론임
- 이러한 회의론은 우리의 인식능력까지도 회의하도록 하는 극단적인 회의론임

(2) 극단적인 선행하는 회의론의 문제점

- 극단적인 회의론에 의하면 인식능력 자체가 의심이 되기 때문에 인식을 확대할 수 없음

(3) 완화된 선행하는 회의론의 장점

- 완화된 형태의 선행하는 회의론은 오류에 빠지지 않도록 주의하는 회의론으로서 철학적 탐구에 필요함

2) 결론적 회의론

(1) 결론적 회의론의 일반적 입장

a. 결론적 회의론의 의미 : 철학적 탐구의 결과로 생겨난 회의론
(117)

b. 외부 대상의 존재에 대한 회의론

a) 감각대상에 대한 회의적 입장

- 일반인들의 자연적 본능은 감각에 주어진 상들이 외부에 실재하는 대상이라고 생각함 (118)
- 그러나 이성의 비판적 사고는 일반인들이 존재한다고 생각하는 것은 정신 안에 있는 지각이며, 외부의 대상은 실재하지 않는다고 봄 (118)
- 본능에 따르면 이성적 판단과 어긋나고, 이성적 판단에 따르면 자연적 본능에 모순됨 (119~121)

b) 제1성질과 제2성질의 구분 불가 (122)

- 감각으로부터 지각된 성질들이 모두 관념이라면 제1성질과 제2성질 사이에는 결정적인 차이가 존재하지 않음
- 제1성질의 차이를 인정할 수 있는 유일한 주장은 제1성질의 관념이 추상작용이 의해 획득된다는 주장임
- 추상작용을 통해 파악되는 성질이 실재한다는 주장은 불합리함

(2) 극단적인 회의론

a. 추상적 추론에서의 회의론

a) 공간이론에서의 회의론 (124)

- 연장성의 무한한 분할 가능성 이해할 수 없음 (124)

- 원과 그의 접선 사이의 각에 대한 추론은 이해할 수 없음 (124)

b) 시간이론에서의 회의론 : 시간의 실재부분이 연속하여 지나간다는 생각은 이해할 수 없음 (125)

b. 사태와 존재에 관한 추리에 있어서의 회의론

a) 대중적인 회의론 (126)

- 퀴로니즘은 인간이 처한 상태에 따라 동일한 사태를 서로 다르

게 판단한다고 주장함

- 그러나 이러한 회의론은 일상생활에서는 설득력이 없음
- b) 철학적 회의론
 - 극단적 회의론자들은 습관에 의한 인과관계추론을 오류가능성과 기반적일 수 있다는 이유로 인정하지 않음 (127)
 - 그러나 이러한 극단적인 입장은 아무런 사회적 이득이 없음 (128)

(3) 완화된 회의론

- a. 추상적 학문에 대한 입장 (131)
 - 추상적 학문의 유일한 탐구대상은 양과 수임
 - 이 영역에서의 유일한 문제점은 개념의 불명료한 의미로부터 생기며, 정확한 정의로 수정될 수 있음
- b. 사태와 존재에 관한 탐구에 대한 입장
 - a) 경험적 탐구에 대한 입장 (132)
 - 사태와 존재에 관한 추론은 모두 경험에 근거함
 - 경험에 의한 추론은 엄밀한 논증이 아님
 - b) 형이상학에 대한 입장 (132)
 - 경험의 대상이 되지 않는 형이상학은 탐구가 불가능함

2.4 주요 용어

2.4.1 형이상학

흡이 전통 형이상학이 다루어온 모든 종류의 주제에 대한 탐구를 부정한 것은 아니지만, 그는 일반적으로 형이상학이란 용어를 부정적 의미로 사용한다. 즉 그가 별다른 언급 없이 형이상학이라고 말할 때는 배격해야 할 부정적인 형이상학을 의미한다. 인간 지성이 탐구할 수 없는 주제를 다루는 철학을 형이상학이라고 부르는 것이다. 따라서 혼동을 피하기

위해서는 그가 인정하는 참된 형이상학과 부정하는 형이상학을 구별하는 기준을 제시하는 것이 중요하다. 이러한 구별 기준을 통하여 그가 일반적으로 사용하는 형이상학의 의미가 정확하게 규정될 수 있다. 흄은 모든 관념은 인상의 모사라고 본다. 인상은 우리의 외부에 실재하는 대상이 아니라, 단지 정신 안에 존재하며 그 기원을 알 수 없는 일종의 관념이다. 그러나 보다 생생하다는 사실에 의해 흄이 의미하는 인상의 모사로서의 관념과 구별된다. 관념을 다루는 학문은 관념의 불확실성으로 인하여 오류에 빠질 수 있지만, 인상은 너무 분명하기 때문에 인상을 다루는 탐구는 오류에 빠질 수 없다. 따라서 관념을 다루는 탐구를 분명히 하기 위해서는, 그 탐구에서 다루는 관념이 어떤 인상으로부터 기인하는지를 밝히면 된다. 만일 관념의 원상에 해당하는 인상이 존재하지 않는다면, 그러한 관념은 허구에 불과하다. 흄은 신 존재나 영혼불멸과 같은 전통 형이상학은 인상이 존재하지 않는 허구적 관념을 다루는 철학이라고 본다. 따라서 이러한 관념을 다루게 되면 필연적으로 오류에 빠지게 되기 때문에 이러한 형이상학은 폐기해야 한다는 것이다. 흄에게 있어 참된 형이상학과 폐기해야 할 형이상학을 구분하는 기준은 그것이 다루는 관념이 기원하는 인상이 존재하는가 여부이다. 그가 부정하는 일반적 의미에 있어서의 형이상학이란 인상이 존재하지 않는 허구적 관념을 다루는 철학을 의미하는 것이다.

2.4.2 회의론

흄은 회의론을 선행하는 회의론과 결론적 회의론으로 구분한다. 데카르트의 회의론은 “선행하는 회의론”이다. 이에 대해 자신의 회의론은 “결론적 회의론”이라고 부른다. 모든 극단적인 회의론은 문제가 있다. 그러나 선행하는 회의론이든 결론적 회의론이든 완화된 형태의 회의론은 철학에 매우 유용하다고 흄은 말한다.

데카르트의 극단적인 선행하는 회의론은 인간의 인식능력 자체를 회의하기 때문에 일단 그것을 회의하면 그로부터 빠져나올 방법이 없다. 데

카르트는 의식하지 못했지만, 사실 데카르트는 전능하고 속이는 악마의 가정을 도입했을 때, 수학적 인식 및 논리적 인식조차도 의심스러운 것으로 간주되기 때문에 신 존재 증명을 할 수 없게 되고, 따라서 기만하지 않는 선한 신의 보증 하에서 물체세계 존재를 증명하는 것도 불가능하게 된다. 그러나 온건한 형태의 선행하는 회의론은 근거가 없는 주장 을 쉽게 믿지 않도록 함으로써 오류에 빠지는 것을 방지할 수 있는 장점이 있다. 결론적 회의론도 뤼로니즘과 같은 극단적인 회의론과 온건한 회의론으로 구분할 수 있는데, 극단적인 회의론은 모든 인식의 가능성을 부정하는 결론에 이르기 때문에 설사 그것이 설득력이 있다 하더라도 아무런 이득이 없다. 흡은 자신의 철학을 완화된 형태의 결론적 회의론으로 이해한다. 그것이 완화된 형태의 회의론인 까닭은, 그가 극단적인 회의론자들과 마찬가지로 외부 대상의 존재나 외부 대상에 있어서 인관관계의 필연적인 연결 같은 것은 부정하기는 하지만, 단순히 그것을 부정하는데 그치지 않고 일반인들이 외부대상이 존재한다고 믿는 이유와 원인과 결과가 필연적으로 연결되어 있다고 믿는 이유가 무엇인지에 대하여 경험적 원리에 따라 해명하고 있기 때문이다. 흡의 완화된 형태의 결론적 회의론은 문제가 없을 뿐만 아니라 현실 생활에 유용하다는 것이다.

2.4.3 지각

흡뿐만 아니라 근대철학자들은 대부분 우리가 지각하는 것은 외부 대상이 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념이라는 입장을 취하고 있다. 『인성론』에서 흡은 “우리가 알 수 있는 것은 지각 또는 인상과 관념을 제외한 어떤 것도 결코 실제로 정신에 나타날 수 없으며, 외부 대상들은 그 자신들이 일으킨 그 자신들의 지각을 통해서만 우리에게 알려진다는 것은 보편적으로 철학자들에게 인정되고 있다는 것, 더욱이 그러

한 것은 아주 자명하다는 것이다.” (『인성론』 제1권, 제2부 제6절)라고 말한다. 여기서 그는 보편적으로 철학자들에 의해 인정되고 있다고 말하고 있지만, 실은 이러한 입장은 근대 이후의 철학에서 나타나고 있으며, 플라톤이나 아리스토텔레스 철학에서는 나타나지 않고 있다. 플라톤은 우리가 지각하는 것은 이데아에 비하면 존재의 등급이 떨어지는 중간 존재라고 보긴 하였지만, 그것이 정신 안에만 존재하는 것이라고 생각하지는 않았다. 아리스토텔레스는 지각대상이야 말로 유일한 실체라고 주장하였다. 이러한 입장은 상식적인 입장과 동일하다. 일반인들은 우리 감각기관에 나타나는 것이 실재라고 생각한다. 그러나 근대철학자들은 우리의 감각기관 앞에 나타나는 물체 세계가 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념 또는 표상이라고 생각하였던 것이다. 그 이유는 실재로서의 외부 대상은 우리의 태도와 관계없이 존재한다고 생각할 수 있는데 반해, 우리 지각에 나타나는 것은 우리의 위치에 따라 다르게 보이기 때문이다.

2.4.4 인상

흡은 보다 생생한 지각을 인상이라고 부르는데, 그의 인상이란 용어는 일상 언어에서의 인상과 동일한 의미가 아니다. 오히려 일상 언어에서의 지각이 흡이 인상이라고 부르는 것과 동일한 내용을 가리킨다고 할 수 있을 것이다. 흡뿐만 아니라 근대철학자들에게서 지각은 정신 외부에 존재하는 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 상이다. 그들이 지각 대상을 정신 외부에 존재하는 실재로 여기지 않고, 정신 내의 존재로 간주하기 때문에 그것이 관념으로 불릴 수 있는 것이다. 관념이란 정신 외부에 존재하는 실재에 대하여 정신 안에 존재하는 것을 가리키는 명칭이기 때문이다. 따라서 흡에게서의 인상도 정신 안에 존재하는 것이기 때문에 근대철학의 일반적인 용어에 따른다면 관념이라 불릴 수 있는 것이다. 흡에게 있어 인상이나 관념은 정신 안에 존재한다는 점에서는 동일

하지만 생생한 정도에 있어 차이가 있다고 한다. 인상은 관념의 원상이므로 보다 더 생생하고 관념은 인상의 모사이기 때문에 인상 보다 덜 생생하다는 것이다. 그러나 인상과 관념 사이의 차이는 단지 생생함의 정도 차이만은 아니다. 관념이 인상의 모사이며, 주관에 의해 다양하게 변형이 가능한데 비해 인상은 관념의 원형이며, 우리의 의지에 관계없이 수동적으로 주어진다는 점에서도 차이가 있다.

2.4.5 관념

흄에 있어 관념의 의미는 일상 언어에서의 관념의 의미와 큰 차이가 없다. 일상 언어에서 관념이란 사유나 상상의 내용을 의미한다. 즉 우리가 지각하거나 또는 감각하는 것은 관념이 아니며, 이것을 기억에 의해 되살리거나 상상하는 것이 바로 관념인 것이다. 그러나 데카르트나 로크에게서 관념은 사유 또는 상상의 산물만이 아니라 감각대상으로 감각기관 앞에 현존하는 것도 관념이라고 칭하였던 것이다. 데카르트와 로크에게서의 관념을 흄은 지각이라고 부른다. 흄은 감각 기관에 직접 나타나는 지각을 복사한 것이기 때문에 생생함에 있어 그보다 덜 한 지각만을 관념이라고 부른다. 흄의 관념에 관한 견해에서 특이한 것은 그가, 데카르트 및 로크가 무차별적으로 관념이라고 부르는 정신 안의 지각 내용을 관념과 인상으로 구분한다는 점이다. 흄은 데카르트와 로크의 관념을 지각이라고 부르고, 이 지각을 생생함의 정도에 따라서 관념과 인상으로 구분하였다. 데카르트와 로크에게서의 관념의 의미는 보통 일반인들이 외부 대상이라고 생각하는 지각 내용까지도 포함한다는 점에서 일상 언어에서의 관념의 의미와는 매우 다른 것이었지만, 흄에게서의 관념의 의미는 일상 언어에서의 관념과 거의 비슷한 것이 되었다. 흄이 데카르트나 로크가 무차별적으로 관념이라고 부른 것을 관념과 인상으로 구분한 이유는, 데카르트와 로크가 정신 안에 있는 관념의 존재를 기정사실화하고 그에 대응하는 외부 사물의 존재여부를 탐구하는 것을 철학적 탐구

의 과제로 삼은 데 대해, 흡은 정신 외부에 존재하는 것으로 상정되는 외부 물체는 인간의 인식능력으로 알 수 없고 철학은 단지 정신 안에 존재하는 혼란스런 관념을 명확히 하는 것을 탐구의 목표로 해야 한다고 생각하였기 때문이다. 그는 관념은 인상으로부터 모사를 통하여 생겨나므로 본성 상 불확실하지만 인상은 확실하기 때문에 어떤 불확실한 관념을 명확히 하기 위해서는 그 관념이 기원하는 인상을 찾아내기만 하면 되고, 그 인상에 대응하는 외부대상의 존재여부에 대해서는 탐구할 수 없다고 생각하였다.

2.4.6 신념

기억이나 감관에 현전하는 어떤 사건이나 대상을 기초로 하는 유추는 그 대상과 인과적으로 관련된 다른 대상의 관념을 떠올리며 그러한 관념에 상응하는 대상이 존재할 것이라고 신념을 가지고 주장한다. 여기서 신념은 단순히 주장하는 대상에 대한 관념 이상의 그 무엇이다. 신념은 관념을 형성하는 특정한 방식이다. 그것은 스스로가 생동적 관념이면서 유추의 결과가 단지 상상이나 허구의 산출이 아니라는 것을 보증해주는 역할을 한다. 흡은 마치 신념이 허구와 대립되는 것처럼 설명한다. 그러나 허구와 대립되는 것은 신념이 아니라 사실 또는 사실에 근거한 추론이다. 이러한 추론이나 사실이 허구와 구별되는 이유는 그것에 신념이 수반되기 때문이다. 허구적 주장에는 신념이 수반하지 않는다. 따라서 신념은 사실 또는 사실에 근거한 추리와 허구를 구별하는 근거가 된다. 흡은 신념이 그러한 역할을 하는 이유를 그 자체가 상상력이나 허구에서 생겨난 관념보다 훨씬 강하고 생생한 느낌이기 때문이라고 말한다. 신념이란 일종의 느낌 또는 정서인 것이다. 따라서 그것은 단순한 관념이 아니라 생생하고 원초적인 관념인 인상의 일종인 것이다. 이것은 감각에 기인하는 것은 아니므로 반성인상이라고 볼 수 있다.

2.4.7 필연성

흄은 필연적 연결의 관념에 대하여 말하고 있는데, 필연적 연결이란 원인과 결과 사이의 필연적 연결이다. 자연법칙은 원인과 결과의 관계를 표현하고 있으므로 원인과 결과의 관계, 즉 인과관계의 필연성이란 자연법칙의 필연성 또는 자연필연성을 의미한다. 자연필연성의 문제는 자연형이상학의 핵심적인 주제이다. 그는 대상으로서의 세계에서 사건들은 연결되어 있지 않다고 주장한다. 정확하게 말하자면, 세계의 사건들이 그 자체로 필연적으로 연결되어 있는지 없는지에 대해서는 우리는 알 수 없다는 것이다. 그의 용어로 표현하자면, 인상으로서의 자연세계에서 필연적 연결의 인상은 우리에게 지각되지 않는다는 것이다. 그에 의하면 우리가 지각하는 것은 세계의 사건들이 항상 연접하여 발생한다는 것이다. 인상들은 연접되어 있을 뿐 연결되어 있지 않다는 것이 흄의 생각이다. 그러나 상식적인 관점에서 세계가 필연적으로 연결되어 있다고 생각하는 이유는 우리 주관 안에 습관을 통하여 연결된 관념에 불과하다. 이 관념에는 항상적 습관에 의해 발생하는 신념이 수반되는데 이를 통하여 우리는 마치 대상, 즉 인상으로서의 세계에서 사건들이 연결되어 있는 것처럼 생각한다는 것이다. 이러한 생각은 종전의 입장과 비교하면 사고방식의 코페르니쿠스적 전환이라고 볼 수 있는데, 칸트도 이와 비슷한 입장이다. 칸트와 흄의 차이는 주관 안에 있는 연결의 관념이 선천적으로 정신 안에 내재한 카테고리인가 후천적 습관에 의해 연합된 것인가 하는 것이다.

2.4.8 원인

우리는 일반적으로 원인과 결과의 관계를 대상들의 관계로 생각한다. 즉 원인은 지속적으로 어떤 대상을 산출하는 관계에 있는 대상을 의미한다. 그러나 흄의 입장에서 보면 대상들 사이에 이러한 인과적 연결은 존

재하지 않는다. 따라서 그는 자신의 필연적 연결 관념의 근원에 관한 탐구의 결론에 상응하도록 인과관계 또는 원인의 개념을 재 정의할 필요가 있었다. 그는 원인을 어떤 대상을 산출하는 대상으로 정의하지 않고, 단지 지속적인 연접관계를 통하여 정의하는 것이다. 따라서 그는 두 대상들이 지속적으로 연달아 발생할 때 앞서는 대상을 원인이라고 정의하는 것이다.

2.4.9 자유

홉은 그의 필연성의 이론에 따라 의지자유를 부정한다. 자유의 개념은 일의적인 것이 아니라 자유의 주체와 대상에 따라 매우 다양한 개념이 정의될 수 있다. 흘이 여기서 부정한 것은 의지의 자유 중에서 필연으로 부터의 자유이다. 그러나 그는 의지의 강제로부터의 자유도 인정하지 않는다. 의지의 강제로부터의 자유란 정념의 강제로부터의 자유, 즉 순수 이성의 판단에 따라 행위할 수 있는 가능성을 의미하는데, 흘은 모든 의지결정은 정념과 욕구로부터 나온다고 보기 때문에(『인성론』, 제2권, 제3부, 제3절 참조) 의지는 강제로부터의 자유도 불가능하게 되는 것이다.

그러나 행위의 자유에서는 의지의 자유와 다르다. 물론 흘은 필연으로 부터 행위의 자유도 부정한다. 이것은 흘이 모든 행위는 자연 사건과 마찬가지로 제일성을 가지고 있다고 보기 때문이다. 그에 따르면 행위가 우연적으로 보이는 것은 우리가 그의 원인을 다 알지 못하기 때문이다. 그 원인을 알 수 있다면, 모든 행위는 필연적이다. 그러나 흘에게서 모든 의미의 자유가 다 부정되는 것은 아니다. 강제로부터의 행위의 자유 또는 신체의 자유는 인정되는 것이다. 행위는 신체가 구속되어 있지 않은 한 강제로부터 자유이다. 흘은 이러한 자유를 “의지결정에 따라 행동하거나 혹은 행동하지 않은 힘”이라고 정의한다. 여기서 의지 결정은 이미 필연에 종속된다고 논의하여 왔다. 그리고 정념론에서의 그의 견해에 의하면 모든 의지결정은 정념 욕구에 기인한다. 따라서 강제로부터

자유롭지 않다. 그러나 정념으로부터 필연적으로 결정된 의지결정이라 하더라도 외적, 물리적 강제를 받지 않고 행동하거나 거부할 수 있다면, 그 때의 행위는 자유, 즉 강제로부터 자유인 것이다.

2.4.10 기적

흄은 기적을 신에 의한 자연법칙의 위반이라고 정의한다. 그것은 자연현상에서 볼 수 없는 현상만을 의미하는 것은 아니다. 예를 들면 사람이 날아다닌다는 것은 자연현상에서는 볼 수 없는 현상으로 기적적인 현상이다. 그러나 맑은 하늘에서 어떤 사람의 명령에 따라 갑자기 비가 내렸다고 할 때, 비가 내리는 현상 자체는 자연에서 흔히 볼 수 있는 현상이다. 그러나 사람의 명령이 비를 부른다면 이것은 자연법칙에 따르는 사건은 아니고 기적적인 사건이다. 그러나 이러한 기적이 실제로 발생할 수 있는지에 대해서 흄은 구체적으로 언급을 하지 않는다. 그는 다만 기적이라고 정의되는 사건이 발생한다는 가정 하에 논의를 진행하고 있을 뿐이다. 기적이란 자연법칙에 위배되는 사건인 까닭에 우연적인 사건이다. 물론 그 원인이 신이라고 생각한다면, 그리고 신에게 조차 우연은 존재하지 않는다면 기적적인 사건도 필연적으로 발생한다고 말할 수도 있다. 그러나 자연세계에서 기적의 원인과의 관계는 필연적이 아니고 우연적이라는 것이다. 흄은 우연적인 것이 존재한다고 생각하는 것은 인간의 인식능력이 유한하기 때문이라고 생각한다. 즉 모든 것은 원인이 존재하는데, 우리가 어떤 사건의 원인을 잘 알지 못할 때 그 사건을 우연적인 사건이라고 한다는 것이다. 마찬가지로 기적에 대해서도 동일한 논의가 가능하다. 기적이란 자연 세계 안에서는 원인이 존재하지 않는 사건인데, 우리가 원인이 없다고 생각하는 것은 우리의 인식능력이 유한하기 때문이라고 생각할 수도 있는 것이다. 그러나 흄은 구체적으로 이러한 논의를 전개하고 있지 않다. 다만 그의 논의는 나를 포함하여 누군가가 기적을 경험하였다고 증언한다면, 그 증언이 과연 기적의 존재를 정당화할 수 있는 근거가 될 수 있는가 하는 문제이다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토크명 : 데이비드 흄
- 토크ID : mod_hume
- 상위 토크명 : 서양근대철학자
- 상위 토크ID : mod_philosophters

내부 어커런스

원어 이름 : David Hume

영어 이름 : David Hume

생애 요약 : 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약 : 1부 1.1

생애 해설 : 1부 1.2

생애 연보 : 1부 1.3



인물 사진 :

원어 웹사이트 :

<http://www.philosophypages.com/ph/hume.htm>

<http://cepa.newschool.edu/het/profiles/hume.htm>

<http://www.humesociety.org/>

영어 웹사이트 :

http://www.philosophypages.com/ph/hume.htm

http://cepa.newschool.edu/het/profiles/hume.htm

http://www.humesociety.org/

연관 관계

저작 :

인성론 (mod_hume_treatise),

인간지성에 관한 탐구(mod_hume_enquiry),

도덕의 원리에 관한 탐구 (mod_hume_principles_morals)

관계된 철학자 :

아리스토텔레스 (anc_aristotle),

르네 데카르트 (mod_descartes), 존 로크 (mod_locke),

조지 베클리 (mod_berkeley),

기여한 철학 분야 :

인식론 (mod_epistemology), 윤리학 (mod_ethics),

형이상학 (mod metaphysics)

기여한 철학 이론 : 경험론 (mod empiricism)

2. 철학 문헌 지식지도

• 토픽명 : 인간지성에 관한 탐구

• 토픽ID : mod_hume_enquiry

• 상위 토픽명 : 서양근대철학문헌

• 상위 토픽ID : mod_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목 : Inquiry concerning Human Understanding

영어 제목 : Inquiry concerning Human Understanding

원전 요약 : 1부 2.1

원전 초판 출판 년도 : 1748

외부 어커런스

원전 요약 : 1부 2.1

원전 해설 : 1부 2.2

상세 목차 : 1부 2.3

원어 디지털 텍스트 :

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/hume/enquiry.pdf>

영어 디지털 텍스트 :

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/hume/enquiry.pdf>

철학 문헌 내용 토픽맵 : mod_hume_enquiry_km.xtm

연관 관계

저자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

관계된 철학자 : 아리스토텔레스 (anc_aristotle),
르네 데카르트 (mod_descartes)

기여한 철학 분야 : 인식론 (mod_epistemology),
형이상학 (mod metaphysics)

기여한 철학 이론 : 경험론 (mod empiricism)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 형이상학

- 주요 용어 토픽명 : 형이상학 (인간지성의 탐구)
- 주요 용어 토픽 ID : t1
- 철학 용어 토픽명 : 형이상학
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod metaphysics

내부 어커런스

원어 용어 : metaphysics

영어 용어 : metaphysics

한자 표기 : 形而上學

용어 설명 : 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 형이상학 (c1.1.1)

3.2 회의론

- 주요 용어 토픽명 : 회의론 (인간지성의 탐구)
- 주요 용어 토픽 ID : t2
- 철학 용어 토픽명 : 회의론
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_scepticism

내부 어커런스

원어 용어 : scepticism

영어 용어 : scepticism

한자 표기 : 懷疑論

용어 설명 : 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 회의론 (c1.2)

3.3 지각

•주요 용어 토픽명 : 지각 (인간지성의 탐구)

•주요 용어 토픽 ID : t3

•철학 용어 토픽명 : 지각

•철학 용어 토픽 ID : t_mod_perception

내부 어커런스

원어 용어 : perception

영어 용어 : perception

한자 표기 : 知覺

용어 설명 : 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 지각 (c2)

3.4 인상

•주요 용어 토픽명 : 인상 (인간지성의 탐구)

•주요 용어 토픽 ID : t4

•철학 용어 토픽명 : 인상

•철학 용어 토픽 ID : t_mod_impression

내부 어커런스

원어 용어 : impression

영어 용어 : impression

한자 표기 : 印象

용어 설명 : 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 인상 (c2.1)

3.5 관념

- 주요 용어 토픽명 : 관념 (인간지성의 탐구)
- 주요 용어 토픽 ID : t5
- 철학 용어 토픽명 : 관념
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_idea

내부 어커런스

원어 용어 : idea

영어 용어 : idea

한자 표기 : 觀念

용어 설명 : 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 관념 (c2.2)

3.6 신념

- 주요 용어 토픽명 : 신념 (인간지성의 탐구)
- 주요 용어 토픽 ID : t6
- 철학 용어 토픽명 : 신념
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_belief

내부 어커런스

원어 용어 : belief

영어 용어 : belief

한자 표기 : 信念

용어 설명 : 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 신념 (c3.3.1.2)

3.7 필연성

•주요 용어 토픽명 : 필연성 (인간지성의 탐구)

•주요 용어 토픽 ID : t7

•철학 용어 토픽명 : 필연성

•철학 용어 토픽 ID : t_mod_necessity

내부 어커런스

원어 용어 : necessity

영어 용어 : necessity

한자 표기 : 必然性

용어 설명 : 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 자연필연성 (c4.1)

3.8 원인

•주요 용어 토픽명 : 원인 (인간지성의 탐구)

•주요 용어 토픽 ID : t8

•철학 용어 토픽명 : 원인

•철학 용어 토픽 ID : t_mod_cause

내부 어커런스

원어 용어 : cause

영어 용어 : cause

한자 표기 : 原因

용어 설명 : 1부 2.4.8

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.8

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 원인의 의미 (c4.1.3.4)

3.9 자유

- 주요 용어 토픽명 : 자유
- 주요 용어 토픽 ID : t9
- 철학 용어 토픽명 : 자유
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_liberty

내부 어커런스

원어 용어 : liberty

영어 용어 : liberty

한자 표기 : 자유

용어 설명 : 1부 2.4.9

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.9

연관 관계

사용한 철학자 : 데이비드 흄 (mod_hume)

사용한 철학 문헌 : 인간지성에 관한 탐구 (mod_hume_enquiry)

사용한 내용 토픽 : 자유 (c4.2)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 흄의 철학적 입장 (e1.1)

1.1 방법론

1.1.1 형이상학 (e1.1.1.1)

1.1.1.1 형이상학의 의미

1.1.1.1.1 정밀하고 난해한 철학과 형이상학

1.1.1.1.1.1 정신철학의 두 종류 (e1.1.1.1.1.1 / 대표인용
q1.1.1.1.1.1.2 / 상세인용 q1.1.1.1.1.1.3)

1.1.1.1.1.2 정밀하고 난해한 철학 (e1.1.1.1.1.2.1 / 대표인용
q1.1.1.1.1.2.2 / 상세인용 q1.1.1.1.1.2.3 -
q1.1.1.1.1.2.4)

1.1.1.1.2 형이상학의 기준

1.1.1.1.2.1 참된 형이상학과 배격해야 할 형이상학
(e1.1.1.1.2.1.1 / q1.1.1.1.2.1.2)

1.1.1.1.2.2 배격해야 할 형이상학의 기준 (e1.1.1.1.2.2.1 /
대표인용 q1.1.1.12.2.2 / 상세인용
q1.1.1.12.2.3)

1.1.1.2 형이상학의 부정

1.1.1.2.1 형이상학을 부정하는 이유 (e1.1.1.2.1.1 / 대표인용
q1.1.1.2.1.2 / 상세인용 q1.1.1.2.1.3 -
q1.1.1.2.1.4)

1.1.1.2.2 형이상학을 부정하는 근거 (e1.1.1.2.2.1 / 대표인용
q1.1.1.2.2.2 / 상세인용 q1.1.1.2.2.3)

1.1.2 흡의 방법론적 입장

1.1.2.1 쉽고 명백한 철학 (e1.1.2.1.1 / 대표인용 q1.1.2.1.2 /
상세인용 q1.1.2.1.3 - q1.1.2.1.4)

1.1.2.2 경험론 (대표해설 e1.1.2.2.1 / 대표인용 q1.1.2.2.2 /
상세인용 q1.1.2.2.3 - q1.1.2.2.4 / e1.1.2.2.5)

1.2 회의론 (대표해설 e1.2.1 / 상세해설 e1.2.2)

1.2.1 감각의 명증성에 대한 회의론 (e1.2.1.1)

1.2.1.1 상식적 입장 (e1.2.1.1.1 / q1.2.1.1.2)

1.2.1.2 회의론적 입장 (e1.2.1.2.1)

1.2.1.2.1 감각의 불확실성 (e1.2.1.2.1.1 / q1.2.1.2.1.2)

1.2.1.2.2 제1성질과 제2성질의 구분 불가능성 (e1.2.1.2.2.1 /
1.2.1.2.2.2)

1.2.2 극단적 회의론 (e1.2.2.1)

1.2.2.1 추상적 추론에서의 극단적 회의론

1.2.2.1.1 공간이론에서의 회의론

(e1.2.2.1.1.1 / q1.2.2.1.1.2)

1.2.2.1.2 시간이론에서의 회의론

(e1.2.2.1.2.1 / q1.2.2.1.2.2)

1.2.2.2 사태와 존재에 관한 추리에 있어서의 극단적 회의론

1.2.2.2.1 대중적인 회의론 (e1.2.2.2.1.1 / q1.2.2.2.1.2)

1.2.2.2.2 철학적 회의론 (e1.2.2.2.2.1 / 대표인용 q1.2.2.2.2.2

/ 상세인용 q1.2.2.2.3)

1.2.3 온건한 회의론

1.2.3.1 추상적 학문에 대한 온건한 회의론 (e1.2.3.1.1 /

대표인용 1.2.3.1.2 / 상세인용 q1.2.3.1.3)

1.2.3.2 사태와 존재에 관한 탐구에 대한 온건한 회의론

(e1.2.3.2.1 / 대표인용 q1.2.3.2.2 / 상세인용

q1.2.3.2.3)

2. 지각 (대표해설 e2.1 / 대표인용 q2.2 / q2.3 / e2.4)

2.1 인상 (e2.1.1 / q2.1.2)

2.2 관념 (대표해설 e2.2.1 / 대표인용 q2.2.2 / q2.2.3 / e2.2.4)

2.2.1 관념의 기원 (대표해설 e2.2.1.1 / e2.2.1.2)

2.2.1.1 인상의 모사 (e2.2.1.1.1 / q2.2.1.1.2)

2.2.1.2 모든 단순 관념이 인상의 모사인 이유 (e2.2.1.2.1)

2.2.1.2.1 귀납에 의한 정당화 (e2.2.1.2.1.1 / q2.2.1.2.1.2)

2.2.1.2.2 특정 감각기관에 결합이 있으면 그에 대한 관념을 가질

수 없음 (대표해설 e2.2.1.2.2.1 / 대표인용

q2.2.1.2.2.2 / e2.2.1.2.2.3 / q2.2.1.2.2.4)

2.2.1.3 관념론의 응용 (e2.2.1.3.1 / 대표인용 q2.2.1.3.2 /

q2.2.1.3.3)

2.2.2 관념연합

2.2.2.1 관념의 연결 (e2.2.2.1.1 / 대표인용 q2.2.2.1.2 /
q2.2.2.1.3)

2.2.2.2 관념 연합의 원리 (e2.2.2.2.1 / q2.2.2.2.2)

2.2.2.3 관념연합의 발생 (대표해설 e2.2.2.3.1 / e2.2.2.3.2 / 대
표인용q2.2.2.3.3 / q2.2.2.3.4)

3. 인과추리 (e3.1)

3.1 사실문제 탐구의 원리 (e3.1.1 / 대표인용 q3.1.2 / 상세인용
q3.1.3)

3.1.1 사실에 관한 추론의 근거 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2)

3.1.2 인과관계의 인식 원리 (대표해설 e3.1.2.1 / 대표인용
q3.1.2.2 / 상세인용 q3.1.2.3 / 상세해설 e3.1.2.4)

3.1.3 인과관계의 일반화문제 (대표해설 e3.1.3.1 / 대표인용
q3.1.3.2 / 상세인용 q3.1.3.3 / 상세해설 e3.1.3.4 /
상세인용 q3.1.3.5)

3.2 이성에 의한 인과관계의 일반화 불가능성 (e3.2.1 / e3.2.2)

3.2.1 논증에 의한 인과관계 일반화의 불가능성 (e3.2.1.1 /
q3.2.1.2)

3.2.2 귀납적 일반화의 불가능성 (대표해설 e3.2.2.1 / 대표인용
q3.2.2.2 / 상세인용 q3.2.2.3 – q3.2.2.4 / 상세해설
e3.2.2.5)

3.3 인과관계에 의한 추리의 원리 (e3.3.1 / q3.3.2)

3.3.1 인간의 추리

3.3.1.1 습관

3.3.1.1.1 유추의 원리 (e3.3.1.1.1.1 / 대표인용 q3.3.1.1.1.2 /
상세인용 q3.3.1.1.1.3 – q3.3.1.1.1.5)

3.3.1.1.2 습관의 발생 (e3.3.1.1.2.1 / 대표인용 q3.3.1.1.2.2 /
상세인용 q3.3.1.1.2.3)

- 3.3.1.2 신념 (대표해설 e3.3.1.2.1 / 상세해설 e3.3.1.2.2)
- 3.3.1.2.1 신념의 본성 (e3.3.1.2.1.1 / 대표인용 q3.3.1.2.1.2 / 상세인용 q3.3.1.2.1.3)
- 3.3.1.2.2 신념의 역할 (e3.3.1.2.2.1)
- 3.3.1.2.2.1 증명된 진리에서 신념의 역할 (e3.3.1.2.2.1.1 / 대표인용 q3.3.1.2.2.1.2 / 상세인용 q3.3.1.2.2.1.3)
- 3.3.1.2.2.2 개연성에 있어서 신념의 역할 (대표해설 e3.3.1.2.2.2.1 / q3.3.1.2.2.2.2 / 상세해설 e3.3.1.2.2.2.3 / 상세인용 q3.3.1.2.2.2.4 - q3.3.1.2.2.5)
- 3.3.1.2.3 신념의 발생 원리 (e3.3.1.2.3.1)
- 3.3.1.2.3.1 증명된 진리에서의 신념 발생 원리 (대표해설 e3.3.1.2.3.1.1 / 상세해설 e3.3.1.2.3.1.2 / 대표인용 q3.3.1.2.3.1.3 / 상세인용 q3.3.1.2.3.1.4 / 상세해설 e3.3.1.2.3.1.5 / 상세인용 q3.3.1.2.3.1.6)
- 3.3.1.2.3.2 개연성에서의 신념의 발생 원리 (e3.3.1.2.3.2.1 / 대표인용 q3.3.1.2.3.2.2 / 상세인용 q3.3.1.2.3.2.3)
- 3.3.2 동물의 추리 (e3.3.2.1)
- 3.3.2.1 동물의 추리 방법 (e3.3.2.1.1 / 대표인용 q3.3.2.1.2 / 상세인용 q3.3.2.1.3 - q3.3.2.1.4)
- 3.3.2.2 동물의 추리의 원리 (대표해설 e3.3.2.2.1 / 대표인용 q3.3.2.2.2 / 상세인용 q3.3.2.2.3 - q3.3.2.2.4 / 상세해설 e3.3.2.2.5 / 상세인용 q3.3.2.2.6 - q3.3.2.2.7)

4. 자연필연성과 자유 (대표해설 / q4.2 / 상세해설 e4.3)

- 4.1 자연 필연성 (e4.1.1)
- 4.1.1 필연적 연결 관념의 문제
- 4.1.1.1 탐구 과제 (대표해설 e4.1.1.1.1 / 상세해설 e4.1.1.1.2 - e4.1.1.1.4 / q4.1.1.1.6)
- 4.1.1.2 탐구 방법 (e4.1.1.2.1 / 대표인용 q4.1.1.2.2 / 상세인용 q4.1.1.2.3)
- 4.1.2 대상들은 연결되어 있지 않음 (대표해설 e4.1.2.1 / 상세해설 e4.1.2.2 - e4.1.2.4)
- 4.1.2.1 외적 대상 (e4.1.2.1.1 / q4.1.2.1.2)
- 4.1.2.2 의지 작용 (대표해설 e4.1.2.2.1 / q4.1.2.2.2 / 상세해설 e4.1.2.2.3 - e4.1.2.2.4)
- 4.1.2.2.1 의지의 신체기관에 대한 작용 (대표해설 e4.1.2.2.1.1 / 대표인용 q4.1.2.2.1.2 / e4.1.2.2.1.3 / q4.1.2.2.1.4 / e4.1.2.2.5 / q4.1.2.2.6)
- 4.1.2.2.2 의지의 정신에 대한 작용 (대표해설 e4.1.2.2.2.1 / 대표인용 q4.1.2.2.2.2 / e4.1.2.2.2.3 / q4.1.2.2.2.4 / e4.1.2.2.2.5 / 4.1.2.2.2.6)
- 4.1.2.2.3 초월적 존재에 의한 작용 (대표해설 e4.1.2.2.3.1 / 대표인용 q4.1.2.2.3.2 / e4.1.2.2.3.3 / q4.1.2.2.3.4 - q4.1.2.2.3.5)
- 4.1.3 필연적 연결 관념의 근원
- 4.1.3.1 관념의 연결
- 4.1.3.1.1 인상은 연결되어 있지 않음 (대표해설 e4.1.3.1.1.1 / e4.1.3.1.1.2 / q4.1.3.1.1.3)
- 4.1.3.1.2 관념 연결의 발생 (대표해설 e4.1.3.1.2.1 / 대표인용 q4.1.3.1.2.2 / e4.1.3.1.2.3 / q4.1.3.1.2.4)
- 4.1.3.2 관념에 있어 필연적 연결 대한 인상의 발생 (대표해설 e4.1.3.2.1 / e4.1.3.2.2 / 대표인용 q4.1.3.2.3 / q4.1.3.2.4)

4.1.3.3 대상이 연결되어 있다고 생각하는 이유 (e4.1.3.3.1 /
q4.1.3.3.2)

4.1.3.4 원인의 의미 (e4.1.3.4.1 / q4.1.3.4.2)

4.2 자유 (대표해설 e4.2.1 / e4.2.2 / e4.2.3)

4.2.1 문제 해결의 방법 (e4.2.1.1 / q4.2.1.2)

4.2.2 의지작용의 필연성 (e4.2.2.1 / q4.2.2.2)

4.2.2.1 자연필연성에 대한 관념 형성의 전제조건 (e4.2.2.1.1 /
q4.2.2.1.2)

4.2.2.2 의지작용의 제일성 (대표해설 e4.2.2.2.1 / q4.2.2.2.2 /
e4.2.2.2.3)

4.2.2.2.1 인간의 행위에 있어서의 제일성

4.2.2.2.1.1 집단의 행동에 있어서의 제일성 (e4.2.2.2.1.1.1 /
q4.2.2.2.1.1.2)

4.2.2.2.1.2 개인행동에 있어서의 제일성 (e4.2.2.2.1.2.1 /
q4.2.2.2.1.2.2)

4.2.2.2.2 우연적인 행위가 존재하는 것처럼 생각되는 이유
(e4.2.2.2.2.1 / q4.2.2.2.2.2)

4.2.2.2.3 인간의 행위에 있어서도 과거의 경험으로부터 미래를
추론함(e4.2.2.2.3.1 / q4.2.2.2.3.2)

4.2.3 의지자유의 불가능성

4.2.3.1 의지자유 관념에 대한 해명 (대표해설 e4.2.3.1.1 /
상세해설 e4.2.3.1.2 - e4.2.3.1.4/ q4.2.3.1.5)

4.2.3.2 자유의 의미 (대표해설 e4.2.3.2.1 / 상세해설 e4.2.3.2.2
- e4.2.3.2.3 / 대표인용 q4.2.3.2.4 / e4.2.3.2.5 /
상세인용 q4.2.3.2.6 - q4.2.3.2.7)

4.2.4 자유와 관련된 도덕 문제들의 해명 (e4.2.4.1 / q4.2.4.2)

4.2.4.1 귀책가능성 (e4.2.4.1.1)

4.2.4.1.1 의지의 필연성 (대표해설 e4.2.4.1.1.1 /
대표인용q4.2.4.1.1.2 / e4.2.4.1.1.3 - e4.2.4.1.1.4

/ q4.2.4.1.1.5)

4.2.4.1.2 행위의 자유 (e4.2.4.1.2.1 / q4.2.4.1.2.2)

4.2.4.2 변신론 (대표해설 e4.2.4.2.1 / e4.2.4.2.2 / q4.2.4.2.3)

4.2.4.2.1 세상에 존재하는 것은 모두 선이라는 주장에 대하여

(e4.2.4.2.1.1 / q4.2.4.2.1.2)

4.2.4.2.2 신은 악에 대하여 책임이 있다는 주장에 대하여

(대표해설 e4.2.4.2.2.1 / 대표인용 q4.2.4.2.2.2 /

e4.2.4.2.2.3 / q4.2.4.2.2.4 / 4.2.4.2.2.5)

5. 종교철학적 문제 (e5.1)

5.1 기적에 대한 증언 (e5.1.1 / e5.1.2)

5.1.1 기적 (e5.1.1.1 / q5.1.1.2)

5.1.2 증언의 불확실성에 대하여 (e5.1.2.1 / 대표인용 q5.1.2.2 /

q5.1.2.3)

5.1.3 충분히 믿을만한 기적에 대한 증언은 존재하지 않음

(대표해설 e5.1.3.1 / 대표인용 q5.1.3.2 / e5.1.3.3 /

q5.1.3.4)

5.1.4 기적에 대한 증언은 종교를 정당화할 수 없음 (e5.1.4.1 /

대표인용 q5.1.4.2 / 상세인용 q5.1.4.3 -q5.1.4.4)

5.2 신 존재 증명과 변신론 비판 (대표해설 e5.2.1 / 상세해설

e5.2.2 - e5.2.3)

5.2.1 결과로부터 원인의 추론 (대표해설 e5.2.1.1 / 대표인용

q5.2.1.2 / e5.2.1.3 / q5.2.1.4)

5.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판

5.2.2.1 목적론적 신 존재 증명 (e5.2.2.1.1 / 대표인용

q5.2.2.1.2 / q5.2.2.1.3)

5.2.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판 (e5.2.2.2.1 / 대표인용

q5.2.2.2.2 / q5.2.2.2.3)

5.2.3 변신론 비판 (e5.2.3.1)

5.2.3.1 불완전한 세계의 변론에 대한 반론 (e5.2.3.1.1 /
q5.2.3.1.2)

5.2.3.2 현실 세계는 완성 과정에 있다는 유추에 대한 반론
(e5.2.3.2.1 / 대표인용 q5.2.3.2.2 / q5.2.3.2.3)

제 3 부 『인간지성에 관한 탐구』 내용 분석 연구

1. 흄의 철학적 입장

(e1.1) 흄은 『인간지성의 탐구』를 철학의 여러 가지 종류에 대한 고찰로 시작하여 강단 철학 혹은 회의적인 철학에 대한 고찰로 끝을 맺고 있다. 이 부분에서 흄은 그가 “정밀하고도 난해한 철학”이라고 부르는 전통 형이상학과 퀴론니즘과 같은 극단적 회의론을 비판하면서 자신의 철학적 입장을 규정하고 있다. 서론에 해당하는 1장에서는 정밀하고도 난해한 철학이 고통스럽고 사람들을 지치게 할 뿐만 아니라 불확실성과 오류의 필연적인 원인이 된다고 주장한다. 그러나 상식적 입장은 무지하기 때문에 경멸스럽다. 완전한 입장은 양쪽 극단의 중간적 입장이다. 흄은 이러한 입장을 “쉽고 명백한 철학”이라고 부른다. 이러한 입장은 흄 철학의 방법론적 성격 또는 탐구의 원리를 규정한다. 『인간지성의 탐구』의 결론에 해당하는 12장에서는 극단적인 회의론을 비판한다. 상식적인 견해들은 조금만 비판적으로 바라보면 오류임이 드러나지만, 극단적인 회의론은 오류에 빠지는 위험을 피할 수는 있지만 현실적인 삶과 사회생활에 아무런 이익도 주지 못한다. 역시 완전한 입장은 상식적인 입장과 극단적 회의론의 중간적 입장이다. 흄은 자신의 철학적 입장을 완화된 회의론으로 규정한다. 이 입장은 그의 철학적 탐구의 귀결에 대한 성격을 규정하는 것이다.

1.1 방법론

1.1.1 형이상학

(e1.1.1.1) 흄의 『인간지성의 탐구』는 전통 형이상학에 대한 공격으로부터 시작된다. 그가 형이상학을 공격하는 이유는 그것이 정밀한 추리를 시도하기는 하지만, 탐구과정이 고통스럽고 사람을 지치게 할 뿐만 아니라, 불확실하고 필연적으로 오류에 빠진다고 보기 때문이다. 그러나 흄은 형이상학이 불확실하고 필연적으로 오류에 빠진다는 사실을 지적하는 것만으로는 사람들로 하여금 형이상학적 탐구를 중단하도록 할 수는 없다고 생각한다. 그 이유는 형이상학적 탐구가 대중적인 견해와 모순되는 결과에 이른다 하더라도 결과가 오류가 아니라 대중의 견해가 오류라고 생각할 수도 있을 뿐 아니라, 앞선 철학자들의 시도가 실패한 것으로 입증되었다 하더라도 자신은 성공할 수 있으리란 기대를 하는 것이 항상 가능하기 때문이다. 따라서 흄은 인간 지성의 능력을 탐구하여 인간에게는 형이상학적 주제를 탐구할 능력이 없음을 보여주어야 한다고 생각한다. 그러나 흄은 모든 형이상학적 탐구를 배제하지는 않았다. 그는 인간 본성의 탐구를 통하여 인간이 탐구할 수 있는 형이상학적 문제와 탐구할 수 없는 형이상학적 문제들을 구분하고 단지 우리가 탐구할 수 없는 형이상학적 문제들에 대한 탐구만을 배제하였을 뿐이다. 그는 통상적으로 형이상학적 문제에 속하는 인과율의 본성, 자유와 필연, 자아 동일성, 물체존재 등의 문제를 경험론적으로 해명하고 있으며, 이를 통하여 자신의 독특한 철학적 입장을 형성하고 있다.

1.1.1.1 형이상학의 의미

1.1.1.1.1 정밀하고 난해한 철학과 형이상학

1.1.1.1.1.1 정신철학의 두 종류

(e1.1.1.1.1.1.1) 흄은 형이상학의 의미를 정확히 규정하지는 않았다. 그는 정신철학 또는 인간본성을 다루는 학문의 종류를 “인간을 행위하는 존재로 고찰하는 철학”과 “인간 본성을 사변의 주체로 보는 철학”으로 구별한다. 그가 보기에 인간을 행위하는 존재로 고찰하는 철학자들은 사람

들로 하여금 선과 악을 구분하고 선을 실현하도록 태도를 계발하는데 목적 이 있기 때문에 지나치게 사변적이지 않으며, 쉽고 명백한 방식으로 자신들의 주제를 다룬다. 그러나 인간을 사변의 주체로 보는 철학자들은 자신의 이해력을 키워나가려 하기 때문에, 인간의 지성을 규제하며 특정한 행위를 우리에게 권장하거나 피하게 하는 원리들을 발견하기 위해 인간 본성을 세세하고 면밀하게 고찰한다. 따라서 이들 철학은 정밀하지만 난해한 철학이다.

(q1.1.1.1.1.2) 그 두 가지 방식 중 하나는 인간을 주로 행위를 하기 위하여 태어난 존재로 본다. 그리고 인간을 대상들이 소유하고 있는 듯이 보이는 가치나 그 대상들이 나타나는 양식에 따라서, 어떤 대상은 추종하고 어떤 대상은 피하려는 성향과 정서가 이끄는 판단기준에 따라 좌우되는 존재로 고찰한다. 인간을 행위하는 존재로 고찰하는 철학자들은 마치 선이 모든 대상들 중에서 가장 가치 있는 것으로 인정되는 것인 양 선을 시와 응변으로부터 온갖 도움을 청하면서, 그리고 가장 쉽고도 명백한 방식으로 자신들의 주제를 다루면서 가장 호의적인 색채로 서술하여, 상상력을 만족시키고 감동을 주기에 부족함이 없도록 만든다.(제1장, 1)

(q1.1.1.1.1.1.3) 다른 종류의 철학자들은 인간을 행위하는 존재라기보다는 이성적인 존재라는 관점에서 이해한다. 그들은 자신의 태도를 계발하는 쪽보다는 자신의 이해력을 키워나가려고 애쓴다. 그들은 인간의 본성을 사변의 주체로 본다. 그리고 인간의 지성을 규제하고 우리의 감정을 자극하고, 어떤 특정한 대상이나 행위 혹은 행동을 우리에게 권장하거나 피하게 하는 원리들을 발견하기 위해 인간의 본성을 세세하고도 면밀하게 검토한다. 그들이 이렇게 하는 것은 철학이 아직도 도덕과 추리와 비판의 근거를 확정짓지도 못했으며, 또한 참과 거짓, 선과 악, 미와 추에 대해 들을 구분하기 위한 기준을 결정할 능력도 없으면서 끊임없이 언급하고 있다고 보는 모든 저술들에 대한 질책이라고 생각한다. 인간을 이성적 존재로 보는 철학자들은 이런 다루기 곤란한 과제를 수행해 나가는 동안, 어떤 어려움들도 그들에게 방해가 되지 않는다.(제1장, 2)

1.1.1.1.1.2 정밀하고 난해한 철학

(e1.1.1.1.1.2.1) 흄은 정밀하고 난해한 철학 또는 인간 본성을 사변

의 주체로 보는 철학을 일반적으로 형이상학과 동일시한다. 그러나 정밀하고도 난해한 철학이란 전통 형이상학의 주요 특징일 수는 있어도 전통 형이상학에 대한 엄밀한 규정은 아니다. 흡은 여기서 철학의 종류를 주제에 따라 구분하는 것이 아니라 문제를 다루는 방식 또는 태도에 따라 구분하고 있다. 즉 어떤 주제를 정밀하고 난해한 방식으로 탐구하는 철학을 형이상학으로 부르고 있는 것이다. 그러나 동일한 주제가 쉽고 명백한 방법으로 탐구될 수도 있으며, 전통적인 의미에서는 이러한 주제도 형이상학에서 다루어져 왔다. 따라서 그는 전통 형이상학에서 다루어온 문제를 모두 배척하고 있는 것은 아니다.

(q1.1.1.1.2.2) 인류 대다수가, 경멸하거나 비난하지는 않지만, 추상적이고 심오한 철학보다 쉬운 철학을 더 선호하는 데 만족한다면, 이런 일반적인 견해에 따르는 것, 그리고 모든 사람들에게 자신에게 고유한 취미와 정서를 거역하지 말고 즐기라고 허용하는 것이 아마도 잘못된 것은 아닐 것이다. 그러나 사태는 종종 더욱더 진전되어 심오한 추리를 모두에 대한, 혹은 흔히 형이상학이라고 부르는 것에 대한 완전한 거부에까지 이르기도 하므로, 우리는 이제 어떤 것이 심오한 추리를 위해 합리적으로 변론될 수 있을까 하는 점을 생각해 보기로 하겠다.(제1장, 5)

(q1.1.1.1.2.3) 그러나 심오하고 추상적인 철학에서는 이 불분명한 것이 고통스럽고 사람을 지치게 한다는 이유뿐만 아니라 불확실성과 오류의 필연적인 원인이 된다고 하여 거부된다. 실제로 여기에서 형이상학의 상당 부분에 대한 공정하고도 가장 그럴듯한 반대가 있게 된다. 즉, 형이상학이란 학문으로는 적절하지 않다는 것이다. 오히려 형이상학은 지성에는 거의 도달될 수 없는 주제들을 궤뚫어 보려는 인간 허영심의 부질없는 노력들로부터 생기거나, 아니면 탁 트인 광장에서는 스스로 방어할 수 없으므로 자신의 허약함을 방어하고 숨기기 위해 실체가 없는 덤불들을 기르는 대중적인 미신들의 술책으로부터 생긴다는 것이다.(제1장 6)

(q1.1.1.1.2.4) 세심하고 정확한 추리는 모든 사람과 모든 체질에 공통적으로 적용될 수 있는 하나뿐인 치료제이며, 그것만이 난해한 철학과 형이상학적인 허튼 소리를 제거할 수 있는 힘을 가지고 있다. 형이상학적인 허튼 소리는 저속한 미신과 혼합됨으로써 미신을 경솔한 추리가들이 다소 헤아릴 수 없는 것으로 만들어, 그것에 학문적인 분위기와 지혜의

분위기를 제공한다.(제1장, 7)

1.1.1.1.2 형이상학의 기준

1.1.1.1.2.1 참된 형이상학과 배격해야할 형이상학

(e1.1.1.1.2.1.1) 흄이 형이상학을 부정하고는 있지만, 엄밀히 말하면 그가 모든 형이상학적 주제에 대한 탐구를 부정하고 있는 것은 아니다. 그는 전통 형이상학이 다루어 온 문제들 중에서 인간 지성이 다룰 수 있는 문제와 다룰 수 없는 문제를 구별하고, 다만 인간 지성이 다룰 수 없다고 생각되는 문제만 부정한다. 그리고 인간 지성이 다룰 수 있는 문제들을 전통적인 방법, 즉 형이상학적 방법으로 다루는 것이 아니라 심리학적 방법에 따라 다룬다. 이러한 형이상학을 흄은 “참된 형이상학”이라고 부른다. 이러한 형이상학적 주제에 해당하는 대표적인 것들이 자유와 필연의 문제와 자아의 동일성 문제 등이다.

(q1.1.1.1.2.1.2) 우리는 후에도 마음 놓고 살 수 있기 위해 이런 힘든 일을 감수해야만 한다. 그리고 거짓되고 품격이 떨어지는 형이상학을 파괴하기 위하여, 주의를 기울여 참된 형이상학을 계발하여야만 한다.(제1장, 7)

1.1.1.1.2.2 배격해야할 형이상학의 기준

(e1.1.1.1.2.2.1) 흄이 전통 형이상학이 다루어온 모든 종류의 주제에 대한 탐구를 부정한 것은 아니지만, 그는 일반적으로 형이상학이란 용어를 부정적 의미로 사용한다. 즉 그가 별다른 언급 없이 형이상학이라고 말할 때는 배격해야할 부정적인 형이상학을 의미한다. 인간지성이 탐구 할 수 없는 주제를 다루는 철학을 형이상학이라고 부르는 것이다. 따라서 혼동을 피하기 위해서는 그가 인정하는 참된 형이상학과 부정하는 형이상학을 구별하는 기준을 제시하는 것이 중요하다. 이러한 구별 기준을 통하여 그가 일반적으로 사용하는 형이상학의 의미가 정확하게 규정될 수 있다. 흄은 모든 관념은 인상의 모사라고 본다. 인상은 우리의 외부

에 실재하는 대상이 아니라, 단지 정신 안에 존재하며 그 기원을 알 수 없는 일종의 관념이다. 그러나 보다 생생하다는 사실에 의해 흡이 의미하는 인상의 모사물로서의 관념과 구별된다. 관념을 다루는 학문은 관념의 불확실성으로 인하여 오류에 빠질 수 있지만, 인상은 너무 분명하기 때문에 인상을 다루는 탐구는 오류에 빠질 수 없다. 따라서 관념을 다루는 탐구를 분명히 하기 위해서는, 그 탐구에서 다루는 관념이 어떤 인상으로부터 기인하는지를 밝히면 된다. 만일 관념의 원상에 해당하는 인상이 존재하지 않는다면, 그러한 관념은 허구에 불과하다. 흡은 신 존재나 영혼불멸과 같은 전통 형이상학은 인상이 존재하지 않는 허구적 관념을 다루는 철학이라고 본다. 따라서 이러한 관념을 다루게 되면 필연적으로 오류에 빠지게 되기 때문에 이러한 형이상학은 폐기해야 한다는 것이다. 흡에게 있어 참된 형이상학과 폐기해야 할 형이상학을 구분하는 기준은 그것이 다루는 관념이 기원하는 인상이 존재하는가 여부이다. 그가 부정하는 일반적 의미에 있어서의 형이상학이란 인상이 존재하지 않는 허구적 관념을 다루는 철학을 의미하는 것이다.

(q1.1.1.12.2.2) 그러므로 여기에 본질적으로 단순하며 쉽게 이해될 수 있을 뿐만 아니라 적절히 사용되지만 한다면, 모든 논쟁들을 다같이 이해 가능하게 만들며, 또한 여태까지 너무 오랫동안 형이상학적인 추론들의 영역을 지배해 왔고 그것들을 불명예스럽게 만들었던 모든 허튼 소리들을 사라지게 만들 수도 있는 하나의 진술이 존재한다. 모든 관념들, 특히 추상관념은 본질상 희미하며 모호하다. 정신은 그것들을 오로지 희미하게만 가지고 있을 뿐이다. 그것들은 다른 유사한 관념들과 혼합되어 있는 경향도 가지고 있다. 그리고 우리가 종종 어떤 용어가 분명한 의미를 지니고 있지는 않더라도 그 용어를 사용해 왔다면, 그 용어는 그것에 덧붙여진 특정 관념을 가지고 있다고 생각하는 경향이 우리에게 있다. 반대로 모든 인상들 즉, 모든 감각들은 외적이건 내적이건 모두가 강력하고 생생하다. 관념과 인상 사이의 경계선은 아주 명확하게 그어질 수 있다. 그것들과 관련하여 어떤 오류나 착오를 범하기는 쉽지 않다. 그러므로 우리는 어떤 철학적 용어가 의미나 혹은 관념이 없이 써어지고 (자주 벌어지는 일이 있다) 있는 것은 아닌가 하는 의심이 생기면, 그렇게 가정되고 있는 관념은

어떤 인상으로부터 나온 것인가 하고 물어 볼 필요가 있다. 그리고 어떤 것을 지정해 낼 수 없다면, 이것은 우리의 의심이 잘못된 것이 아니라는 것을 확실히 해 줄 것이다. 우리는 관념들을 아주 분명히 밝혀 봄으로써, 관념의 본질과 실재성에 관해 생길 수 있는 모든 논쟁들이 합리적으로 해결되기를 바랄 수 있을 것이다.(제2장, 17)

(q1.1.1.12.2.3) 그러나 우리가 가장 단순한 관념들에 대해 정의 내리려고 계속 시도하고, 거기에서 계속 어떤 애매성이나 불분명함을 발견한다면, 무슨 방법을 써야 할까? 무슨 수단으로 가장 단순한 관념들을 조사하여, 그것들을 우리의 지적인 견해에 전적으로 딱 들어맞으면서도 명확하게 만들 수 있을까? 관념들이 복사되어 나오는 인상들 혹은 근원적인 감정들을 만들어 보라. 이들 인상들은 모두 강하며 감지될 수 있다. 그것들에는 애매함이 없다. 인상들은 인상 자체만을 확실하게 알려주는 것이 아니라, 인상들과 연관된 불분명한 관념들도 알 수 있게 해 준다. 그리고 이것을 수단으로 하여 우리는 아마도 아주 새로운 발견장치를 획득할 수 있을 것이고, 그것으로 정신적 학문에 있어 가장 미세하고 가장 단순한 관념들이 쉽게 우리에게 이해될 수 있을 것이며, 우리의 탐구 대상이 될 수 있는 가장 모호한 관념이나 가장 감지되기 쉬운 관념들 모두가 알려질 수 있을 것이다.(제7장, 49)

1.1.1.2 형이상학의 부정

1.1.1.2.1 형이상학을 부정하는 이유

(e1.1.1.2.1.1) 흄은 근원적인 인상이 밝혀지지 않는 허위 관념에 근거하는 형이상학을 부정한다. 그 이유는 그러한 철학이 불확실하고 필연적으로 오류의 원인이 된다고 보기 때문이다. 그러나 형이상학을 부정하는 것과 이러한 형이상학을 통하여 주장하는 내용을 부정하는 것이 동일한 것은 아니다. 즉 전통 형이상학의 주요 주제 중의 하나는 신의 존재를 증명하는 것인데, 신 존재를 증명하는 학문으로서의 형이상학을 부정한다는 것이 신의 존재를 부정한다는 것을 의미하는 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면 신의 존재를 부정하는 것도 흄의 기준에 의하면 형이상학적 탐구의 결과일 것이며, 이것은 인간의 인식능력이 한계를 벗어나는

것이기 때문이다. 흄이 형이상학을 부정하는 것은 그러한 주제를 탐구하는 것이 인간의 인식능력으로서는 불가능하기 때문에 탐구하려 해서는 안 된다는 것을 의미한다.

(q1.1.1.2.1.2) 그러나 심오하고 추상적인 철학에서는 이 불분명한 것 이 고통스럽고 사람을 지치게 한다는 이유뿐만 아니라 불확실성과 오류의 필연적 원인이 된다고 하여 거부된다. 실제로 여기에서 형이상학의 상당 부분에 대한 공정하고도 가장 그럴듯한 반대가 있게 된다. 즉, 형이상학이란 학문으로는 적절하지 않다는 것이다. 오히려 형이상학은 지성에는 거의 도달될 수 없는 주제들을 깨뚫어 보려는 인간 허영심의 부질없는 노력들로부터 생기거나, 아니면 탁 트인 광장에서는 스스로를 방어할 수 없으므로 자신의 허약함을 방어하고 숨기기 위해 실체가 없는 덤불들을 기르는 대중적인 미신들의 술책으로부터 생긴다는 것이다.(제1장 6)

(q1.1.1.2.1.3) 나는 난해한 사고와 심오한 탐색들을 금지하고 수차례 벌할 터인데, 그 이유는 그것들이 끌어들이는 구슬픈 침울함과 그것들이 당신을 그 속에 말려들게 하는 끝도 없는 불확실성, 그리고 당신의 거짓된 발견물들이 전해질 때 맞닥뜨리게 될 가혹한 평판 때문이다.(제1장, 4)

(q1.1.1.2.1.4) 또한 이런 쉬운 방법으로 추론함으로써, 여태까지 오직 미신의 피난처 역할만 해 왔고 불합리성과 오류를 은폐시키는 역할만 해 왔던 것으로 여겨지는 난해한 철학의 뿌리까지도 뽑아 버릴 수만 있다면 그보다 더 좋은 일이 어디 있으랴!(제1장, 10)

1.1.1.2.2 형이상학을 부정하는 근거

(e1.1.1.2.2.1) 흄이 형이상학을 부정하는 이유는 그것이 불확실하고 필연적으로 오류에 빠진다는 것이었다. 그러나 그는 형이상학자들이 이러한 주장을 통하여 형이상학적 탐구를 포기하지는 않으리라고 생각한다. 그 이유는 형이상학자들은 자신의 탐구가 설령 오류에 빠졌다하더라도 보다 진보된 지혜 또는 탐구 방법을 통하여 새로이 진리에 도달할 수 있다는 생각을 하는 것이 가능하기 때문이다. 즉 한 사람의 탐구가 진리

를 발견하지 못하고 오류에 빠졌다 하더라도 이것이 형이상학적 탐구 자체가 잘못되었음을 증명하지는 못하기 때문이다. 따라서 흄은 다시 인간의 본성을 탐구하여, 그것이 형이상학적 주제에 대해서는 탐구할 능력이 없다는 것을 보여야 한다고 생각한다. 흄이 형이상학을 부정하는 근본적인 이유는 그것이 인간에게 불가능하다고 보기 때문인 것이다. 흄은 이를 위해 인간 본성, 정확히 표현하면 인간지성의 능력을 탐구하기로 한다. 즉, 흄은 형이상학이 불확실하고 필연적으로 오류에 빠질 것이라는 심증을 가지고 형이상학을 불신하며, 이를 입증하기 위하여 인간의 본성을 탐구하고, 이를 통하여 인간지성이 형이상학적 주제들에 대하여 탐구 할 능력이 없다는 것을 보인 후, 결론적으로 형이상학을 부정하는 것이다.

(q1.1.1.2.2.2) 그러나 불분명한 것은 고통스럽고 사람을 지치게 할뿐만 아니라 불확실성과 오류의 필연적 원인이 된다고 하는 것이 철학자들로 하여금 그런 탐구를 그만 두게 만드는 충분한 이유가 되는가? 그리고 철학자들이 미신을 아직도 철학자들의 피난처로 삼고 있을만한 충분한 이유가 되는가? 반대되는 결론을 이끌어 내는 것은 잘못일까? 싸움에 있어 적의 가장 은밀한 은신처까지도 공격할 필요성을 깨닫는 것은 잘못일까? 자주 실망하고 쉽게 포기하는 사람이 마침내는 공허한 학문들을 폐기할 것이고 또한 인간이성의 고유한 영역을 발견하리라고 기대한다면 그것은 부질없는 것이다. 많은 사람들은 그와 같은 주제들을 잊지 않고 지속적으로 관심을 쏟기에는 너무 감각적이라는 이유를 제외한다면, 출구가 없는 절망의 동인이 되는 것은 학문 안에는 결코 합리적으로 존재할 수가 없다. 왜냐하면 앞선 시도들이 아무리 실패한 것으로 입증될 수 있었더라도, 다음 세대를 이어가는 사람들의 성실함과 행운 혹은 진보된 현명함 등이 그 전 세대에서는 알려지지 않았던 것들을 밝혀 놓을 수 있다는 희망의 여지는 계속 남아 있기 때문이다.(제1장, 7)

(q1.1.1.2.2.3) 이렇게 난해한 문제들로부터 학문을 단번에 구출하는 유일한 방법은 인간지성의 본질을 주의 깊게 탐구하는 것이며, 그리하여 지성의 힘과 능력을 정밀히 분석함으로써 지성은 그와 같은 난해하고도 동떨어진 문제를 다루기에 결코 적합하지 않다는 것을 보여주는 것이다. 우리는 후에도 마음 놓고 살 수 있기 위해 이런 힘든 일을 감수해야만 한

다. 그리고 거짓되고 품격이 떨어지는 형이상학을 파괴하기 위하여, 주의를 기울여 참된 형이상학을 계발하여야만 한다. 몇몇 사람들에게 이런 허위의 철학에 대한 안전장치를 제공하는 나태함은 다른 사람들이 가지고 있는 호기심에 의해 압도당한다. 그리고 절망이 언젠가 극복되면 그것은 나중에는 낙관적인 희망과 기대로 자리바꿈할 것이다. 세심하고 정확한 추리는 모든 사람과 모든 체질에 공통적으로 적용될 수 있는 하나뿐인 치료제이며, 그것만이 난해한 철학과 형이상학적인 허튼 소리를 제거할 수 있는 힘을 가지고 있다.(제1장, 7)

1.1.2 흄의 방법론적 입장

1.1.2.1 쉽고 명백한 철학

(e1.1.2.1.1) 흄은 정밀하고 난해한 철학에 대한 비판을 통하여 자신은 쉽고 명백한 철학을 지향하고 있음을 밝힌다. 쉽고 명백한 철학이란 철학자뿐만 아니라 일반 대중들도 이해하기 쉽지만, 그렇다고 일반 대중들의 입장에 무조건 동조한 철학은 아니다. 그것은 정밀하고 난해한 철학의 입장과 상식적인 입장의 중간에 해당한다. 흄은 정밀하고 난해한 철학이 사람들에 의하여 이해되지 않음으로써 사회의 이익이나 사회적 관심에 전혀 기여하는 바가 없음을 지적한다. 그에 의하면 철학은 사회적 관심과 어울려야 하고 사회적 이익에 기여해야 한다. 그러기 위해서는 일반인들이 이해할 수 있도록 상식에 기초한 쉬운 철학을 해야 한다. 정밀하고 난해한 철학 또는 전통 형이상학에 대한 예비적 비판을 통하여 흄은 자신의 철학적 탐구의 방법론적 특징을 규정한다.

(q1.1.2.1.2) 많은 사람들이 정밀하고도 난해한 철학에 비해 쉽고도 명백한 철학을 좋아할 것이라는 사실은 의심할 여지가 없다. 그리고 많은 사람들이 정밀하고 난해한 철학보다 쉽고 명백한 철학이 동의하기 더 쉬울 뿐만 아니라 더 유용하다고 권장할 것이라는 사실 또한 확실하다. 쉽고 명백한 철학은 우리의 일상생활에 좀더 깊이 파고들며 감정과 감동을

유발한다. 그리고 인간을 자극하는 원리들을 다룸으로써 인간의 행실을 교정해 주기도 하고, 그 철학이 묘사하고 있는 이상적 모델에 더욱 가까워지도록 인간의 행실을 이끌어 가기도 한다.(제1장, 3)

(q1.1.2.1.3) 단지 철학자에 지나지 않는 사람은 사람들과 연락을 끊고 살며 사람들의 이해력과 동떨어진 원리들과 개념들에 싸여 지내면서 사회의 이익증민이나 오락 어디에도 공헌하는 바가 없다고 여겨지기 때문에, 일반적으로 세상에 수용되기 어려운 인물이다. 다른 한편으로, 그저 무지하기만 한 사람은 더욱더 경멸스럽다. 학문이 발달한 나라와 시대에 고상한 여홍의 분위기가 전혀 없는 것보다 더 확실하게 저속한 시대풍조를 보여 주는 표시는 없다. 가장 완전한 인물은 극단적인 것들 사이에 존재하는 듯하다. 그런 인물은 공정한 수완을 가지고 있고 책을 좋아하고 교제도 즐기며 또한 사업도 할 줄 아는 사람이며, 담화를 할 때 세련된 문학으로부터 얻어 온 고상함과 통찰력을 잃지 않고, 사업을 할 때에는 공정한 철학에서 생기는 자연스러운 결과인 결백함과 정확함을 잃지 않는다. 이처럼 교양 있는 인물을 많이 양성하는 데 쉬운 수법으로 써어진 책들보다 더 유용한 것이란 있을 수 없다.(제1장, 4)

(q1.1.2.1.4) 그렇지만 이들 사변들의 추상성은 결국 권장할 만한 것도 그것들에 도움이 되는 것도 아니며 이런 난점은 아마도 조심하고 숙련됨으로써 그리고 필요 이상으로 세세하게 논하는 모든 것을 포함으로써 극복될 수 있을 것이므로 우리는 앞으로의 탐구에 있어서 지금까지 현명한 사람들을 방해해 왔던 불확실성과 무지한 사람들을 방해해 왔던 난해성을 지닌 주제들을 좀 더 명백히 하려고 시도할 것이다, 만일 우리가 심오한 탐구를 명료함과 조화시키고 진리를 새로움과 조화시킴으로써, 여러 다른 종류의 철학의 영역들을 묶어 하나로 합병할 수 있다면 얼마나 행복할까?(제1장, 10)

1.1.2.2 경험론

(e1.1.2.2.1) 흄의 철학은 정밀하고 난해한 철학 즉, 전통적 형이상학에 대한 비판을 통하여 전통 형이상학과 상식적 입장의 중간적 입장을 취한다. 그는 일반인들이 이해할 수 있는 쉽고 명백한 철학을 추구하고자 하였지만, 그렇다고 일반인들의 관점을 무조건 수용한 것은 아니었

다. 예를 들면 사람들은 자연적 본능이나 선입관에 의해 자신들이 지각하는 것이 외부에 실재하는 대상이라고 생각한다. 그러나 이러한 생각은 대수롭지 않은 철학으로 조금만 생각해보아도 쉽사리 무너져 버린다고 말하고 있는 것이다. 그는 전통 형이상학을 부정하였지만, 그것이 다루어온 모든 주제를 배격한 것은 아니었다. 그는 전통 형이상학이 다루어온 주제들 중 일부의 주제들, 예를 들면 필연적 연결의 문제, 자유의 문제, 자아 동일성 문제 등을 비형이상학적인 방법으로 해명한다. 그는 이러한 탐구가 참된 형이상학이라고 말한다. 이러한 그의 철학적 입장은 우리가 일반적으로 경험론이라고 부르는 입장을 형성한다. 그는 자신의 저서에서 자신의 입장을 경험론이라고 선언한 적은 없다. 그러나 그가 모든 관념은 인상으로부터 기인한다고 주장하며 본유관념의 존재를 부인할 때, 그는 전형적인 경험론자의 입장을 취하고 있는 것이다. 경험론은 모든 인식이 경험으로부터 나온다고 하는 철학적 입장을 말한다. 이에 대해 합리론은 본유관념의 존재를 인정하고 경험으로부터 기인하지 않는 인식의 가능성은 인정할 뿐만 아니라, 형이상학적인 주제들은 전혀 비경험적인 방법으로 탐구하는 것이다. 모든 관념은 인상의 모사라고 하는 견해는 바로 모든 인식은 경험으로부터 나온다고 하는 경험론적 원리의 흡식 표현인 것이다.

(q1.1.2.2.2) 그렇지만 모든 사람들이 가지고 있는 이와 같은 일반적이고 초보적인 견해는 대수롭지 않은 철학으로 조금만 생각해 보아도 쉽사리 무너져 버린다. 즉, 그 철학은 상이나 지각을 제외하고나면 정신에 지금 남아 있는 것이란 아무것도 없으며, 감각들은 정신과 대상 사이에 어떤 직접적인 왕래가 생기게 하지는 못하고 오직 이를 상들을 운반해 주는 중간에 끼여 있는 통로들일 뿐이라고 우리에게 말하고 있다.(제12장, 118)

(q1.1.2.2.3) 그리고 거짓되고 품격이 떨어지는 형이상학을 파괴하기 위하여, 주의를 기울여 참된 형이상학을 계발하여야만 한다.(제1장, 7)

(q1.1.2.2.4) 간단히 말해서, 사고의 모든 재료들은 우리의 외적 감각이나 내적 감각으로부터 나온다. 이것들을 섞거나 혼합하는 것만이 정신이나 의지에 속하는 일이다. 혹은 내가 이것을 철학적인 언어로 표현한다

면, 우리의 모든 관념들 내지 더 희미한 지각들은 우리의 인상을 내지 더 생생한 지각들의 복사물들이다.(제2장, 13)

(e1.1.2.2.5) 흄은 정밀하고 난해한 철학 또는 형이상학을 비판하며 쉽고 명백한 철학을 표방하고 있는데, 그는 이와 함께 실은 경험론적 입장을 표방하고 있는 것이다. 경험론은 모든 인식은 경험으로부터 온다는 입장이다. 이러한 입장은 로크와 버클리도 또한 표방하고 있지만, 그들은 경험에 근거하지 않는 신의 존재를 인정하는 등 경험론의 원리를 충실히 따르지 않았다. 흄은 경험론적 원리를 끝까지 일관성 있게 밀고 나간 최초의 철학자이다. 합리론자들은 본유관념의 존재를 인정하고 본유관념을 통하여 사실이나 존재에 대한 인식의 원리를 설명한다. 그런데 모든 인식이 경험으로부터 나온다고 하는 경험론의 원리는 본유관념의 존재를 부정하는 것에 다름이 아니다. 흄도 본유관념의 존재를 부정한다. 그는 모든 관념은 인상의 모사를 통하여 생겨난다고 주장하는 것이다. 그의 이러한 주장은 경험론적 원리의 가장 명확한 표현이며, 관념의 기원이 되는 인상을 조사하여 관념이 어떻게 발생하는가를 탐구하는 것은 사실과 존재에 관한 흄 철학의 주요 방법인 것이다.

1.2 회의론

(e1.2.1) 흄의 경험론적 원리의 철저한 적용은 결과적으로 회의론에 귀착된다. 이러한 회의론은 절대적으로 확실한 진리를 추구하기 위해 불확실한 것을 제거하기 위한 데카르트의 방법론적 회의론과는 구별된다. 흄은 데카르트의 회의론을 “선행하는 회의론”이라고 부른다. 이에 대해 자신의 회의론은 “결론적 회의론”이라고 부른다. 모든 극단적인 회의론은 문제가 있다. 그러나 선행하는 회의론이든 결론적 회의론이든 완화된 형태의 회의론은 철학에 매우 유용하다고 흄은 말한다.

데카르트의 극단적인 선행하는 회의론은 인간의 인식능력 자체를 회의하기 때문에 일단 그것을 회의하면 그로부터 빠져나올 방법이 없다. 데

카르트는 의식하지 못했지만, 사실 데카르트는 전능하고 속이는 악마의 가정을 도입했을 때, 수학적 인식 및 논리적 인식조차도 의심스러운 것으로 간주되기 때문에 신 존재 증명을 할 수 없게 되고, 따라서 기만하지 않는 선한 신의 보증 하에서 물체세계 존재를 증명하는 것도 불가능하게 된다. 그러나 온건한 형태의 선행하는 회의론은 근거가 없는 주장을 쉽게 믿지 않도록 함으로써 오류에 빠지는 것을 방지할 수 있는 장점이 있다.

(e1.2.2) 결론적 회의론도 퓌로니즘과 같은 극단적인 회의론과 온건한 회의론으로 구분할 수 있는데, 극단적인 회의론은 모든 인식의 가능성을 부정하는 결론에 이르기 때문에 설사 그것이 설득력이 있다 하더라도 아무런 이득이 없다. 흡은 자신의 철학을 완화된 형태의 결론적 회의론으로 이해한다. 그것이 완회된 형태의 회의론인 까닭은, 그가 극단적인 회의론자들과 마찬가지로 외부 대상의 존재나 외부 대상에 있어서 인관관계의 필연적인 연결 같은 것은 부정하기는 하지만, 단순히 그것을 부정하는데 그치지 않고 일반인들이 외부대상이 존재한다고 믿는 이유와 원인과 결과가 필연적으로 연결되어 있다고 믿는 이유가 무엇인지에 대하여 경험적 원리에 따라 해명하고 있기 때문이다. 흡의 완화된 형태의 결론적 회의론은 문제가 없을 뿐만 아니라 현실 생활에 유용하다는 것이다.

1.2.1 감각의 명증성에 대한 회의론

(e1.2.1.1) 결론적 회의론의 한 중요한 입장은 감각의 명증성에 대한 회의론이다. 감각의 명증성에 대한 회의란 감각이 외부 사물의 존재를 입증한다고 하는 견해에 대한 회의이다. 회의적 입장은 우리의 감각내용은 정신 안에 존재하는 일종의 관념이지 그 자체가 실재는 아니라는 입장이다. 따라서 감각만으로는 외부 사물의 실재 여부를 입증할 수 없다는 입장이다. 그러나 이러한 주장이 우리 정신 안에 나타나는 감각의 사

실 자체를 부정하거나 회의하는 것은 아니다. 회의론자들은 감각에 대응하는 외부 사물이 존재하는지 여부는 알 수 없지만, 우리 정신에 감각이 주어져 있다는 사실은 분명하다는데서 출발한다. 데카르트도 이 점은 의심하지 않았다. 데카르트가 의심했던 것은 감각 내용인 관념에 대응하는 외부 사물의 존재 여부였고, 그는 외부 사물인 물체 실체가 존재한다는 것을 나의 존재를 토대로, 신 존재 증명을 매개로 하여 논리적으로 증명하였다. 그러나 흡은 인간의 인식능력은 외부 사물의 존재를 증명할 수 없다고 본다. 그는 외부 대상을 철학적 탐구의 대상으로 삼지 않고 정신 안에 있는 관념과 관념의 근원인 인상을 밝히는 것을 탐구의 대상으로 삼는 것이다.

1.2.1.1 상식적 입장

(e1.2.1.1.1) 일반적으로 사람들은 우리가 보고 듣고 만지는 것, 즉 감각 대상이 정신의 외부에 실재하는 사물이라고 생각한다. 이러한 입장은 상식적 실재론이라고 한다. 상식적 실재론의 입장은 일반인들만이 가지고 있는 입장이 아니라, 고대 철학과 중세 철학자들도 대부분 이러한 입장은 가지고 있었다. 아리스토텔레스는 가시적 사물들이 바로 참존재라고 생각하였다. 플라톤은 가시적 대상들이 이데아와 같은 참존재는 아니지만, 그렇다고 그것이 우리의 정신 안에 존재하는 관념적 존재라고 생각하지는 않았다. 가시적 사물들은 이데아와 같은 참존재와 무의 중간 존재라고 본 것이다. 여기서 가시적 사물이란 우리가 감각기관을 통하여 지각되는, 그리고 우리에게 수시로 변화하는 것으로 나타나는 사물을 의미한다. 플라톤의 생각은 가시적 사물보다 더 완전한 이데아의 존재를 인정하였다는 점에서 아리스토텔레스나 일반인들의 입장과 구별되지만 가시적 존재의 본질에 대해서는 아리스토텔레스나 일반인들의 생각과 다르지 않다.

(q1.2.1.1.2) 사람들은 자연적 본능이나 선입관에 의해, 자신들의 감각을 믿고 있다는 것은 분명한 듯하다. 그리고 우리는 어떤 추론 없이도,

혹은 우리가 그것에 대한 생각을 하기 전에도 외적인 우주를 항상 가정하고 있으며, 외적인 우주는 우리의 지각에 의존하지 않고, 인간이나 다른 모든 감각을 할 수 있는 존재들이 존재하지 않거나 없어진다고 하더라도 그대로 존재할 것이라고 생각한다는 것은 분명한 듯하다. 동물들조차 이와 같은 견해를 갖고 있으며, 자신들이 생각할 때건, 계획을 할 때건, 행동을 할 때건 언제나 외적 대상들에 대한 이런 믿음을 지속적으로 가지고 있다.(제12장, 118)

1.2.1.2 회의론적 입장

(e1.2.1.2.1) 일반인들의 소박한 견해는 우리의 지각 대상들이 실재하는 사물이라고 생각하지만, 이러한 생각은 조금만 비판적인 시각으로 보면 많은 문제점이 있다는 사실이 드러난다. 흡은 두 가지 사실을 근거로 지각 대상이 정신 외부에 실재하는 사물이라는 견해를 반박할 수 있다고 생각한다. 첫 째 이유는 외부의 사물이 존재한다면 그것은 우리의 위치나 시각에 따라 변화하지 않고 항상 그 자체로 존재해야 할 것임에도 불구하고, 지각 대상들은 지각 주체의 위치에 따라 달라지기 때문이다. 두 번째 이유는, 데카르트 및 로크 같은 일부 철학자들은 물체의 성질에 대한 관념들 중 소리, 색, 맛, 냄새 등과 같은 제2성질의 관념은 우리 주관에 의해 형상된 것으로 생각될 수 있지만 모양, 크기, 수와 같은 제1성질의 관념은 주관에 의해 임의로 형성된 것으로 간주할 수 없고, 이에 대응하는 외부사물이 존재해야 한다고 주장하는데, 제1성질과 제2성질의 관념 사이에는 본질적이 차이가 없고, 따라서 제1성질의 관념도 정신 안에만 존재하는 것으로 간주할 수 있다는 것이다.

1.2.1.2.1 감각의 불확실성

(e1.2.1.2.1.1) 흡뿐만 아니라 근대철학자들은 대부분은 우리가 지각하는 것은 외부 대상이 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념이라는 입장을 취하고 있다. 이러한 입장은 근대 이후의 철학에서 나타나고 있

으며, 플라톤이나 아리스토텔레스 철학에서는 나타나지 않고 있다. 플라톤은 우리가 지각하는 것은 이데아에 비하면 존재의 등급이 떨어지는 중간존재라고 보긴 하였지만, 그것이 정신 안에만 존재하는 것이라고 생각하지는 않았다. 아리스토텔레스는 지각대상이야 말로 유일한 실체라고 주장하였다. 이러한 입장은 상식적인 입장과 동일하다. 일반인들은 우리 감각기관에 나타나는 것이 실재라고 생각한다. 그러나 근대철학자들은 우리의 감각기관 앞에 나타나는 물체 세계가 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념 또는 표상이라고 생각하였던 것이다. 그 이유는 실재로서의 외부 대상은 우리의 태도와 관계없이 존재한다고 생각할 수 있는데 반테, 우리 지각에 나타나는 것은 우리의 위치에 따라 다르게 보이기 때문이다. 이것은 데카르트가 감각경험의 불확실성을 지적할 때 주장하던 이유와 동일한 것이다. 우리의 감각내용이 외부대상이 아니라는 것은 근대 합리론자들이나 경험론자들 모두에게 동일한 입장인 것이다.

(q1.2.1.2.1.2) 그렇지만 모든 사람들이 가지고 있는 이와 같은 일반적이고 초보적인 견해는 대수롭지 않은 철학으로 조금만 생각해 보아도 쉽사리 무너져버린다. 즉 그 철학은 상이나 지각을 제외하고나면 정신에 지금 남아 있을 수 있는 것이란 아무것도 없으며, 감각들은 정신과 대상 사이에 어떤 직접적인 왕래가 생기게 하지는 못하고 오직 이들 상들을 운반해 주는 중간에 끼어 있는 통로들일 뿐이라고 우리에게 말하고 있다. 우리가 바라보고 있는 탁자는 우리가 탁자로부터 멀리 이동하면 그에 따라 사라지는 듯하다. 그러나 우리와 상관없이 존재하는 실재 탁자는 변하지 않는다. 그러므로 탁자란 정신에 있었던 탁자에 대한 상에 불과한 것이었다. 이것들은 분명히 이성이 가르치는 것이다. 그리고 반성하는 사람이라면, 우리가 이 집, 저 나무라고 이야기할 때 생각하고 있는 존재들은 정신에 들어 있는 지각들에 불과하며, 변하지 않고 독립적으로 남아 있는 다른 존재들을 표현해 주는 순간적인 복사물에 불과하다는 것을 결코 의심하지는 않는다.(제12장, 118)

1.2.1.2.2 제1성질과 제2성질의 구분 불가능성

(e1.2.1.2.2.1) 우리가 직접 지각하는 것이 사물이 아니라 정신 안에

존재하는 관념이라고 해서, 이러한 견해가 바로 우리가 감각하는 현상의 배후에는 실재로서의 사물이 존재한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 즉 감각 내용이 외부에 존재하는 실재적 사물의 표상이라고 주장하는 견해와 엄밀히 동일한 것은 아니라는 것이다. 정신 안에 존재하는 물체의 관념과 대응하는 외부의 사물이 실제로 존재하는가에 대해서는 세 가지 입장이 있다. 하나는 물체의 관념에 대응하는 외부의 물체가 존재한다는 입장이다. 데카르트와 로크가 이러한 입장을 취한다. 이 경우에는 정신 안에 존재하는 지각은 정신 외부의 물체세계를 표현해준다고 말할 수 있다. 두 번째 입장은 베클리와 라이프니츠의 입장인데 정신 외부에 물체 세계는 존재하지 않고 존재하는 것은 오로지 정신 안의 관념뿐이라는 입장이다. 세 번째 입장은 인간의 인식능력으로는 정신 안에 존재하는 관념 또는 지각의 존재만 알 수 있을 뿐, 정신 외부에 이에 대응하는 물체 세계가 존재하는지 여부는 알 수 없다는 입장이다. 흡과 칸트가 이러한 입장의 대표자이다. 물체 실체의 존재를 인정하는 데카르트주의자들이나 로크는 정신 안에 있는 지각으로서의 물체의 성질에 대한 관념을 제1성질의 관념과 제2성질의 관념으로 구별하고 소리, 색, 맛, 냄새 등 제2성질의 관념은 주관에 의해 형성된 것이지만 크기나 모양 수와 같은 제1성질의 관념은 외부에 있는 물체의 성질을 반영한다고 보았다. 특히 심신 상호작용설을 인정하는 데카르트와 로크는 지각 내용이 외부물체에 의하여 정신에게 나타나는 표상이라고 간주하였다. 그러나 물체실체를 부정하는 라이프니츠나 베클리 등은 지각 내용은 신이 우리 정신 안에 넣어준 관념일 뿐이라고 생각하였다. 베클리는 이러한 주장의 주요 논거로 제1성질의 관념과 제2성질의 관념 사이의 차이를 부정하였다. 제2성질의 관념이 주관에 의하여 생겨난 것이라고 한다면, 제1성질의 관념도 마찬가지라는 것이다. 그 이유는 제1성질의 관념에 해당하는 크기나 모양의 관념은 우리가 어떤 물체로부터 멀어지면 동일한 물체에 대한 크기가 작아 보일 뿐만 아니라, 모양도 네모진 탑이 둥글게 보이는 것과 같이 달라져 보인다는 것이다. 따라서 제1성질은 주관에 의해 형성된 것이라고 볼 수 없기 때문에 제1성질은

정신 외부에 존재하는 물체를 표상하는 것이라고 보는 데카르트나 로크의 주장은 근거가 없다는 것이다.

(q1.2.1.2.2.2) 이와 유사한 또 다른 회의론적인 논제가 있는데, 그것은 가장 심오한 철학에서 나온 것이다. 그것은 만일 어떤 진지한 목표에 조금이라도 도움이 될 수 있는 논증이나 추론을 발견하기 위해 깊이 몰두하는 데 필수 요건이라면, 우리의 주목을 받을 만한 것일 것이다. 근대 연구자들은 딱딱함, 부드러움, 뜨거움, 차가움, 하양, 까망 등등 대상들의 감각적인 성질들 모두는 이차적인 성질일 뿐이며, 그것들은 대상들 자체에는 존재하지 않으며, 그것들이 나타내 주는 어떤 외부적인 원형이나 모델이 없어도 정신이 지각해 내는 것들이라는 것을 일반적으로 인정하고 있다. 만일 제이성질에 관하여 이것이 허용된다면, 연장이나 견고성 같은 제일성질이라고 생각되는 것에 관해서도 마찬가지이다. 그리고 뜨거움이나 차가움 같은 성질들보다 연장이나 견고성 같은 성질들이 더욱 제일성질이라는 명칭을 부여받을 자격을 가질 수 있는 것도 아니다. 연장의 관념은 전적으로 시각과 촉각으로부터 생긴다. 그런데 만일 감각으로부터 지각된 성질들 모두가 정신 안에만 있고 대상에는 없다면, 동일한 결론이 연장이라는 관념에도 적용되어야만 하며, 연장이라는 관념은 감각적인 관념들 혹은 제이성질의 관념들에 완전히 종속되는 것이다.(제12장, 122)

1.2.2 극단적 회의론

(e1.2.2.1) 선행하는 회의론과 마찬가지로 결론적 회의론에도 극단적인 형태의 회의론이 있다. 흡은 자신의 결론적 회의론의 입장을 차별화하기 위해 극단적인 회의론을 비판한다. 극단적인 회의론은 시간과 공간에 관계되는 형이상학적 주장에 대한 문제와 사실 존재에 대한 추리의 문제에 대한 회의론적 입장으로 나누어진다. 전자는 칸트의 첫 번째 이율배반과 마찬가지로 공간과 시간이 무한히 작은 요소로 분할될 수 있음으로 인해서 발생하는 역설 때문에 빠지게 되는 회의론이다. 후자는 인과관계에 토대를 둔 추리의 가능성에 부정하는 회의론이다.

다. 흄은 이 두 가지 문제에 대한 극단적 형태의 회의론이 이해할 수 없고, 사회적으로 아무런 이익이 되지 않는다는 이유로 비판한다.

1.2.2.1 추상적 추론에서의 극단적 회의론

1.2.2.1.1 공간이론에서의 회의론

(e1.2.2.1.1.1) 흄은 공간의 성질을 탐구하는 기하학에서 발생하는 몇 가지 파라독스를 소개함으로써 극단적인 회의론을 설명하고 있다. 그는 기본적으로 누구나 인정할 수 있는 도형의 기하학적 성질을 전제로 하여 도출되는 결과가 이성적으로 이해할 수 없는 주장이 된다는 것을 보이는 것이다. 예를 들면 원과 그 접선으로 이루어진 각은 직선과 직선의 교차를 통하여 이루어진 어떤 각보다 작다는 것과 같은 주장이다. 이러한 류의 기하학적 파라독스는 이성적인 추리조차 명확한 진리를 제시하지 못한다는 것을 보여 줌으로써 극단적인 회의론이 등장하게 되는 것이다.

(q1.2.2.1.1.2) 인류의 반항적인 이성을 길들이고 복종시킬 목적으로 창출된 승려들의 독단도 당연한 결과로써, 연장의 무한한 분할가능성에 대한 이론보다는 상식적인 감각에 훨씬 덜 충격을 준다. 왜냐하면 모든 기하학자들과 수학자들이 일종의 승리감과 환희에 들떠 그 이론을 과장되게 떠벌리고 있기 때문이다. 어떤 한정된 양보다 무한히 작은 실제의 양은 그것 자체보다 무한히 작은 양들을 포함하며, 이것은 무한히 이어진다. 이것은 너무도 크고 거대한 조직이므로, 입증할만한 그럴듯한 논증을 하기가 어렵다. 왜냐하면 가장 명백하고도 가장 자연스러운 인간이성의 원리들에 충격을 가하기 때문이다. 그렇지만 사태를 더욱더 기이하게 만드는 것은, 이를 외관상으로 드러나는 불합리한 견해들이 가장 분명하고도 가장 자연스러운 일련의 추론에 의해 입증되고 있다는 점이다. 그러나 우리는 결과를 받아들이지 않으면서 전제들을 인정할 수는 없다. 원의 속성과 삼각형의 속성에서 따라 나오는 귀결들보다 더 설득력이 있고 만족할 만한 것은 아무것도 있을 수 없다. 그런데도 이것들이 한 번 받아들여진 경우, 원과 그 접선 사이에 상접하는 각은 어떤 어떤 직선으로 이루어진 각보다 무한히 작다는 것, 그리고 그 원의 직경을 무한대로 늘이면 늘일수록 그 상접하는 각은 무한히 계속 더 작아진다는 것, 그리고 다른 곡선들과 그것들의 접선들 사이에 상접하는 각은 어떤 원과 그것의 접선 사이에

상접하는 각보다 무한히 작을 것이라고 하는 것, 기타 등등 무한히 많은 것을 어떻게 부인할 수 있겠는가? 이들 원리들의 논증은 삼각형의 세 각들은 2직각과 같다고 하는 것을 증명하는 것처럼 예외를 인정하지 않는 것처럼 보인다. 비록 삼각형의 세 각은 2직각과 같다라는 생각은 자연스럽고 쉬우며, 앞서 원과 관련된 생각은 모순과 불합리로 가득 차 있지만 말이다. 여기서 이성은 일종의 놀라움과 모호함 속에 던져지는 듯하다. 그런 놀라움과 모호함은, 어떤 회의론자의 암시는 없지만, 이성을 제물에 기죽게 만들며 이성이 딛고 서 있는 지반을 흔들리게 만든다.(제12장, 124)

1.2.2.1.2 시간이론에서의 회의론

(e1.2.2.1.2.1) 공간의 성질에 관한 이론에서 발생한 것과 유사한 형태의 파라독스는 시간의 성질과 관련해서도 발생한다. 예를 들면 일정한 시간 동안 경과한 시간의 무한한 부분으로 이루어져 있다는 주장이 그것이다. 이러한 주장은 이성의 추리 능력과 관련하여 회의론을 정당화하는 것처럼 보인다.

(q1.2.2.1.2.2) 추상적 학문들이 지니는 이와 같은 대담한 결정들의 불합리성은, 만일 가능하다면 연장보다는 시간에 관련하여 좀더 뚜렷하게 드러나는 것 같다. 계속하여 지나가고 잇따라 사라지는 시간의 실제 부분들의 무한한 수는 너무도 분명한 모순으로 드러나기 때문에, 바로 판단할 수 있는 사람이라면 그 어느 누구라도 학문에 의해 그것을 발전시키기는커녕 인정할 수조차 없을 것이다.(제12장, 125)

1.2.2.2 사태와 존재에 관한 추리에 있어서의 극단적 회의론

1.2.2.2.1 대중적인 회의론

(e1.2.2.2.1.1) 극단적인 결론적 회의론의 한 가지 형태는 철학적인 깊이가 없는 대중적인 회의론이다. 그것은 개인들의 견해가 주관의 상태에 따라 달라진다고 하는 것이다. 즉 개인이 건강할 때의 견해와 아플 때의 견해가 다르고, 젊을 때와 늙었을 때의 견해가 다르며, 행운이 따

를 때와 역경에 처했을 때가 다른 등 상황에 따라 다르기 때문에 사태나 존재에 대한 추리는 객관성이 없다는 회의론이 그것이다. 이와 같은 회의론은 퀴로니즘이다. 그러나 흡은 이러한 형태의 회의론은 너무 소박한 것으로 설득력이 없다고 본다. 퀴로니즘은 학교와 같이 곳에서 순수하게 이론적으로 검토할 때는 반박할 근거가 없지만 일상생활에서는 인간의 주관적인 견해차이에도 불구하고 사실과 존재에 대해서 실제적으로 많은 추론이 일어나고 인간은 이러한 추론을 하지 않고서는 살아갈 수 없다. 흡의 철학은 퀴로니즘과 같은 극단적인 회의론을 반대하며 일상생활에서 이루어지고 있는 사실이나 존재에 관한 추리의 본성을 밝히려는데 목표를 두고 있다고 볼 수 있다.

(ql.2.2.2.1.2) 대중적인 반대공격은 인간지성의 본래적인 허약함으로부터 나온다. 여러 나라와 다른 시대들에서 인정돼 왔던 모순되는 견해들, 아플 때와 건강할 때, 짚을 때와 늙었을 때, 행운이 따를 때와 역경이 따를 때 너무도 다른 우리의 판단들, 어떤 특정한 개인의 견해와 감정들이 계속 모순되는 것 등등, 이런 주제와 연관해서 많은 예들이 있을 수 있다. 이것을 계속 늘어놓을 필요는 없다. 그러나 이러한 반대들은 미약할 뿐이다. 왜냐하면 일상생활에서 우리는 매 순간 사실과 존재에 관한 것을 이야기 하고 있으며, 또한 이런 종류의 논증을 지속적으로 사용하지 않는다면 살아나갈 수 없으므로, 거기서부터 나온 대중적인 반대는 그 명증성을 과피하기에 충분하지 못할 것이다. 퀴로니즘 혹은 회의론적인 극단적인 원리들의 최대의 적은 일상생활에 있어서의 행동, 그리고 일과 작업이다. 회의론의 극단적인 원리들은 학교에서나 변성하고 성공을 거둘 수 있을 것이다. 학교에서는 실제로 그 원리들을 논박하기가 불가능하거나 매우 어렵다. 그렇지만 그 원리들이 학교 밖으로 나오자마자, 그리고 우리의 정열과 감정들을 자극하는 실재 대상들을 맞닥뜨려 우리의 본성의 좀 더 힘 있는 원리들의 반대에 부딪히자마자, 그 원리들은 연기처럼 사라지고 가장 단호한 회의론자를 죽어야 할 운명을 지니는 다른 것들과 동일한 상태에 남겨 놓는다.(제12장 126)

1.2.2.2.2 철학적 회의론

(e1.2.2.2.2.1) 사태나 사실에 관한 추론과 관련된 논박하기 어려운 회의론은 인과관계에 대한 추리가 우리의 습관에 기인하고, 이러한 습관은 우리의 본능에 기인하지만, 이러한 습관은 다른 본능처럼 오류를 범할 수도 있고 기만적일 수도 있다는 회의론이다. 이러한 주장은 흄의 철학적 입장과 일치하는 주장이다. 그러나 극단적인 회의론자들이 습관에 근거한 인과관계추리를 오류에 빠질 수 있는 것으로 배척하는데 반하여, 흄은 이러한 추리를 우리에게 유일하게 가능한 추리로 인정한다는 점이다. 그 이유는 극단적으로 이러한 형태의 추리를 부정할 경우 우리는 사실에 관하여 아무런 추리를 할 수 없게 되고 이것은 실생활에 있어 아무런 이익이 되지 못한다는 것이다.

(q1.2.2.2.2.) 그러므로, 회의론자는 자신의 고유한 영역을 지켜서, 좀 더 심오한 연구들에서 나오는 철학적 반대를 전개하는 것이 낫다. 여기서 회의론자는 승리할 만한 여지를 많이 갖는 것 같다. 즉, 회의론자가 감각과 기억에 생생한 것을 넘어서는 사태에 관한 우리의 모든 명증성은 전적으로 인과관계로부터 이끌려 나오는 것이라는 점, 그리고 인과관계에 대한 우리의 관념이란 자주 서로 연접되곤 하는 두 대상들에 대한 관념 외에 어떤 것이 아니라는 점, 그리고 우리의 경험에서 자주 연접되는 대상들은 마찬가지로 다른 예들에서도 동일한 방식으로 연접될 것이라는 논증은 우리를 확신시킬 수 없다는 점, 그리고 습관 혹은 우리의 본성에 따르는 특정한 본능만이 이러한 추론을 우리에게 제공한다는 점, 그런데 이런 본능이란 실제로 물리치기 어려운 것이지만 다른 본능들처럼 오류를 범할 수도 있고 기만적일 수도 있다는 것을 정당하게 주장하는 동안에 말이다.(제12장, 127)

(q1.2.2.2.3) 여기에 극단적인 회의론에 대한 주된 그리고 가장 치독한 반대가 있는데, 그것은 그런 회의론이 강력한 힘과 활력을 유지하는 동안 그런 회의론으로부터 영구적인 선이 나올 수 없다는 것이다. 우리는 그런 회의론자에게 오직 다음과 같은 질문만 던지면 된다. 그가 뜻하는 것은 무엇인가? 그러면 그는 즉시 당황하여 무슨 대답을 해야 할지 모른다.(제12장, 128)

1.2.3 온건한 회의론

1.2.3.1 추상적 학문에 대한 온건한 회의론

(e1.2.3.1.1) 흄은 공간과 시간의 성질에 관계되는 추상적 추론이 결국은 양과 수의 문제라고 본다. 그는 시간과 공간의 성질에 관한 파라독스에도 불구하고 양과 수에 관계되는 추상적 추론의 명증성에 대해서는 의심하지 않는다. 그가 보기에도 이러한 파라독스는 개념을 불분명하게 사용하는 데서 발생한다. 따라서 개념만 명확하게 정의하여 사용한다면 양과 수에 관계되는 추리에 제기되는 회의는 제거될 수 있으리라 생각한다. 이러한 양과 수에 관한 논증을 다루는 학문이 다른 아닌 기하학과 대수학인 것이다. 흄은 기하학과 대수학 같은 수학의 명증성을 의심하지 않는다. 그는 또한 탐구의 대상을 관념들의 관계에 관한 탐구와 사실문제에 대한 탐구로 나누고 기하학이나 대수학은 바로 관념들 사이의 관계를 다루는 학문이라고 말하기도 한다. 이러한 학문은 그들이 다루는 도형이나 수가 자연계 어디에도 존재하지 않는다 하더라도 확실성과 명증성을 갖는다고 주장하는 것이다.

(q1.2.3.1.2) 내가 보기에도, 추상적인 학문이나 논증의 유일한 대상은 양과 수이며, 이것을 양이나 수라는 영역을 넘어서 있는 지식의 더 완전한 종류들에까지 확장시키려는 모든 시도는 오직 궤변적이고 허망한 일일 뿐이다. 양과 수의 구성 성분들은 전적으로 유사하기 때문에, 그들의 관계들은 뒤얽혀 있고 서로 혼합되어 있다. 그리고 또한 매개체의 변화에 따라 변화 할 때마다 그것들의 같음과 다름이 결정된다는 것보다 더 신기한 것은 있을 수 없고, 또한 유용하기도 하다. 그렇지만 다른 모든 관념들은 서로서로 아주 거리가 멀고 다른 것들이므로, 우리가 아무리 세심하게 조사한다 하더라도 그 차이를 관찰하는 것 이상으로 나갈 수 없으며, 또한 명백한 반성에 의해서도 하나의 사물은 다른 어떤 사물과 같지 않다는 것을 이야기하는 것 이상으로 결코 진전해 나아갈 수가 없다. 혹시 이런 결정들을 내리는 데 어떤 어려움이 있다면, 그것은 전적으로 단어의 불명료한 의미로부터 생기는

것이며, 이것은 더 정확한 정의에 의해 수정될 것이다.(제12장, 131)

(q1.2.3.1.3) 인간 이성 혹은 탐구의 모든 대상들은 본래 두 종류, 즉 “관념들의 관계” 와 “사실문제”로 나눌 수 있다. 기하학, 대수학, 그리고 산수 같은 학문은 첫 번째 종류에 속한다. 간단히 말해서 직관적으로나 논증적으로 확실한 모든 주장들이 첫 번째 종류에 속한다. “직각삼각형의 빗변의 제곱은 다른 두 변의 제곱의 합과 같다”는 명제는 이들 꼴들 사이의 관계를 표현하는 명제이다. “3 곱하기 5는 30의 반과 같다”는 명제는 이들 수들 사이의 관계를 표현하는 명제이다. 이런 종류의 명제들은 세계의 어디엔가 실재하는 현실적 존재를 고려하지 않고도 사고의 순수 활동에 의해 발견될 수 있는 명제들이다. 비록 자연에 원이나 삼각형이 전혀 존재하지 않는다 하더라도, 유кл리드에 의해 증명된 진리를 그 확실성과 명증성을 갖게 될 것이다.(제4장, 20)

1.2.3.2 사태와 존재에 관한 탐구에 대한 온건한 회의론

(e1.2.3.2.1) 흡이 인과관계에 근거한 사실이나 사태에 대한 추리를 부정하는 극단적인 회의론을 배격하는 이유는 그것이 실 생활에 아무런 이익이 없다는 것이었다. 따라서 그는 그러한 추론을 인정한다는 점에서 극단적인 회의론은 아니다. 그러나 사실에 관한 추론은 이성에 근거한 논증이 아니다. 사실관계의 추론은 이성에 의한 논증이 불가능하다고 주장하는 점에서 그의 철학은 회의론이다. 그러나 극단적인 회의론이 아니라 완화된 회의론이다. 흡의 이런 원칙에 따라서 경험의 대상이 되지 않는 전통 형이상학적 주제는 그의 철학에서 배제되어 있는 것이다.

(q1.2.3.2.2) 따라서 어떤 것의 존재는 오로지 그것의 원인이나 그것의 결과로부터 나오는 논증들에 의해서만 밝힐 수 있다. 그리고 이를 논증들은 전적으로 경험에 근거하고 있다. 만일 우리가 실험적으로 추론한다면, 무엇이든 무엇인가를 산출할 수 있을 것 같다. 옥돌의 떨어짐은, 잘은 모르지만, 태양을 없앨 수도 있을 것이다. 혹은, 인간이 원하면 궤도상의 별들도 조종할 수 있을 것이다. 원인과 결과의 경계선과 본질을 우리에게 가르쳐 주고, 또한 한 대상으로부터 다른 대상의 존재를 추론할 수 있도록 해 주는 것은 우로지 경험뿐이다, 경험은 인간 지식의 대부분을 만들어 주는 정신적

원천이며, 또한 인간의 모든 행동이나 행위의 출처이기도 하다.(제12장, 132)

(q1.2.3.2.3) 이들 원리들을 확신하고 도서관의 책들을 쭉 훑어 볼 때, 우리는 무엇을 없애 버려야만 할까? 만일 우리 손에, 예를 들어 신에 관한 어떤 책이나 학교에서 배우는 형이상학 책 같은 것이 들려 있다면, 다음과 같이 물어 보라. “그 책이 양이나 수에 관한 어떤 추상적인 추론을 포함하는가?” “그 책이 사태와 존재에 관한 어떤 경험적인 추론을 포함하고 있는가?” 두 질문 모두에 아니라는 답이 나오면, 그 책은 궤변과 망상만을 담고 있을 것이므로, 불태워 버려라.(제12장, 132)

2. 지각

(e2.1) 흄은 『인성론』에서 뿐만 아니라 『인간지성의 탐구』에서도 인간 지성에 관한 본격적인 탐구를 관념의 기원과 관념 연합의 원리를 분석하는 것으로 시작한다. 그것은 관념의 기원에 대한 입장이 그 자신의 경험론적 입장을 드러내주는데 명확한 수단이 되기 때문이다. 흄의 관념의 기원에 대한 이론을 정확히 이해하기 위해서는 먼저 그의 지각의 본성에 대한 입장부터 이해해야 한다. 흄뿐만 아니라 근대철학자들은 대부분은 우리가 지각하는 것은 외부 대상이 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념이라는 입장을 취하고 있는데, 흄은 『인성론』에서는 이러한 입장을 비교적 앞부분에서 밝히고 있지만, 『인간지성의 탐구』에서는 마지막 장에서 회의론적 입장을 설명하면서 이러한 견해를 밝히고 있다. 그러나 다른 근대 철학자들과 마찬가지로 흄에게서도 지각 대상이 실재가 아니라 관념이라는 견해는 오히려 철학적 탐구의 전제이지 그 결론인 것은 아니다. 『인성론』에서 흄은 “우리가 알 수 있는 것은 지각 또는 인상과 관념을 제외한 어떤 것도 결코 실제로 정신에 나타날 수 없으며, 외부 대상들은 그 자신들이 일으킨 그 자신들의 지각을 통해서만 우리에게 알려진다는 것은 보편적으로 철학자들에게 인정되고 있다는 것, 더욱이 그러한 것은 아주 자명하다는 것이다.” (『인성론』 제1권, 제2부 제6절)라고 말한다. 여기서 그는 보편적으로 철학자들에 의해 인정되고 있다고 말하고 있지만,实은 이러한 입장은 근대 이후의 철학에서 나타나고 있으며, 플라톤이나 아리스토텔레스 철학에서는 나타나지 않고 있다. 플라톤은 우리가 지각하는 것은 이데아에 비하면 존재의 등급이 떨어지는 중간존재라고 보긴 하였지만, 그것이 정신 안에만 존재하는 것이라고 생각하지는 않았다. 아리스토텔레스는 지각대상이야 말로 유일한 실체라고 주장하였다. 이러한 입장은 상식적인 입장과 동일하다. 일반인들은 우리 감각기관에 나타나는 것이 실재라고 생각한다. 그러나 근대철학자들은 우리의 감각기관 앞에 나타나는 물체 세계가 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 일종의 관념 또는 표상이라고 생각하였던 것이다. 그 이유는 실재로서의 외부 대상은 우리의 태도와 관계없이 존재한다고 생각할 수 있는데 반해, 우리

지각에 나타나는 것은 우리의 위치에 따라 다르게 보이기 때문이다.

(q2.2) 사람들은 자연적 본능이나 선입관에 의해, 자신들의 감각을 믿고 있다는 것은 분명한 듯하다. 그리고 우리는 어떤 추론 없이도, 혹은 우리가 그것에 대한 생각을 하기 전에도 외적인 우주를 항상 가정하고 있으며, 외적인 우주는 우리의 지각에 의존하지 않고, 인간이나 다른 모든 감각을 할 수 있는 존재들이 존재하지 않거나 없어진다고 하더라도 그대로 존재할 것이라고 생각한다는 것은 분명한 듯하다. 동물들조차 이와 같은 견해를 갖고 있으며, 자신들이 생각할 때건, 계획을 할 때건, 행동을 할 때건 언제나 외적 대상들에 대한 이런 믿음을 지속적으로 가지고 있다.(제12장, 118)

(q2.3) 그렇지만 모든 사람들이 가지고 있는 이와 같은 일반적이고 초보적인 견해는 대수롭지 않은 철학으로 조금만 생각해 보아도 쉽사리 무너져버린다. 즉 그 철학은 상이나 지각을 제외하고나면 정신에 남아 있을 수 있는 것이란 아무것도 없으며, 감각들은 정신과 대상 사이에 어떤 직접적인 왕래가 생기게 하지는 못하고 오직 이들 상들을 운반해 주는 중간에 끼어 있는 통로들일 뿐이라고 우리에게 말하고 있다. 우리가 바라보고 있는 탁자는 우리가 탁자로부터 멀리 이동하면 그에 따라 사라지는 듯하다. 그러나 우리와 상관없이 존재하는 실재 탁자는 변하지 않는다. 그러므로 탁자란 정신에 있었던 탁자에 대한 상에 불과한 것이었다. 이것들은 분명히 이성이 가르치는 것이다. 그리고 반성하는 사람이라면, 우리가 이 집, 저 나무라고 이야기할 때 생각하고 있는 존재들은 정신에 들어 있는 지각들에 불과하며, 변하지 않고 독립적으로 남아 있는 다른 존재들을 표현해 주는 순간적인 복사물에 불과하다는 것을 결코 의심하지는 않는다.(제12장, 118)

(e2.4) 그러나 이러한 견해가 바로 우리가 감각하는 현상의 배후에 실재로서의 사물이 존재한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 즉 감각 내용이 외부에 존재하는 실재적 사물의 표상이라고 주장하는 견해와 엄밀히 동일한 것은 아니라는 것이다. 물체 실체의 존재를 인정하는 데카르트주의자들이나 로크는 정신 안에 있는 지각으로서의 물체의 성질에 대한 관념을 제1성질의 관념과 제2성질의 관념으로 구별하고 소리, 색, 맛, 냄

새 등 제2성질의 관념은 주관에 의해 형성된 것이지만 크기나 모양 수와 같은 제1성질의 관념은 외부에 있는 물체의 성질을 반영한다고 보았다. 특히 심신 상호작용설을 인정하는 데카르트와 로크는 지각 내용이 외부 물체에 의하여 정신에게 나타나는 표상이라고 간주하였다. 그러나 물체 실체를 부정하는 라이프니츠나 베클리 등은 지각 내용은 신이 우리 정신 안에 넣어준 관념일 뿐이라고 생각하였다. 그러나 흄은 『인성론』에서 경험론적 입장을 철저히 견지하여, 감각내용(흄의 용어로는 인상)이 “대상에서 직접 유래하는지 또는 정신의 창조력에 의해 산출되는지 또는 우리의 조물주로부터 유래하는지를 확실히 결정하는 것은 영원히 불가능할 것”(『인성론』 제1권, 제3부, 제5절)이라고 말한다. 그가 인정할 수 있는 것은 단지 알 수 없는 원인에 의하여 우리에게 인상이 주어져 있다는 사실 뿐이다. 이 인상을 지각하는 것이 그에게서는 바로 경험인 것이다.

2.1 인상

(e2.1.1) 흄은 보다 생생한 지각을 인상이라고 부르는데, 그의 인상이란 용어는 일상 언어에서의 인상과 동일한 의미가 아니다. 오히려 일상 언어에서의 지각이 흄이 인상이라고 부르는 것과 동일한 내용을 가리킨다고 할 수 있을 것이다. 흄뿐만 아니라 근대철학자들에게서 지각은 정신 외부에 존재하는 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 일종을 상이다. 그들이 지각 대상을 정신 외부에 존재하는 실재로 여기지 않고, 정신 내의 존재로 간주하기 때문에 그것이 관념으로 불릴 수 있는 것이다. 관념이란 정신 외부에 존재하는 실재에 대하여 정신 안에 존재하는 것을 가리키는 명칭이기 때문이다. 따라서 흄에게서의 인상도 정신 안에 존재하는 것이기 때문에 근대철학의 일반적인 용어에 따른다면 관념이라 불릴 수 있는 것이다. 흄에게 있어 인상이나 관념은 정신 안에 존재한다는 점에서는 동일하지만 생생한 정도에 있어 차이가 있다고 한다. 인상은 관

념의 원상이므로 보다 더 생생하고 관념은 인상의 모사이기 때문에 인상 보다 덜 생생하다는 것이다. 그러나 인상과 관념 사이의 차이는 단지 생생함의 정도 차이만은 아니다. 관념이 인상의 모사이며, 주관에 의해 다양하게 변형이 가능한데 비해 인상은 관념의 원형이며, 우리의 의지에 관계없이 수동적으로 주어진다는 점에서도 차이가 있다.

(q2.1.2) 더 강력하고 더 생생한 지각들에는 우리의 언어 또는 다른 대 부분의 언어에 있어서, 어떤 이름을 붙여야 할지 망설여진다. 그것은 어떤 다른 것을 위해 필요한 것이 아니라 더 생생한 지각들을 일반적인 용어나 명칭으로 분류하려는 철학적 목적 때문에 그러하다고 나는 생각한다. 그러므로 우리는 좀 자유롭게, 더 생생한 지각들을 인상이라 부르기로 하자. 이것은 인상이라는 단어의 일상적인 의미와는 조금 다른 것이다. 따라서 나는 인상이라는 용어를 우리가 듣거나 보거나 느끼거나 사랑하거나 미워하거나 원하거나 의지하거나 할 때의 보다 생생한 지각들 모두를 의미하는 것으로 사용할 것이다. 그리고 인상들은 덜 생생한 지각들인 관념들과 구분되는데, 관념들이란 위에서 말한 감각들이나 움직임들 중의 어떤 것을 반성할 때 우리가 의식하게 되는 것들이다.(제2장, 12)

2.2 관념

(e2.2.1) 흡에 있어 관념의 의미는 일상 언어에서의 관념의 의미와 큰 차이가 없다. 일상 언어에서 관념이란 사유나 상상의 내용을 의미한다. 즉 우리가 지각하거나 또는 감각하는 것은 관념이 아니며, 이것을 기억에 의해 되살리거나 상상하는 것이 바로 관념인 것이다. 그러나 데카르트나 로크에게서 관념은 사유 또는 상상의 산물만이 아니라 감각대상으로 감각기관 앞에 현존하는 것도 관념이라고 칭하였던 것이다. 데카르트와 로크에게서의 관념을 흡은 지각이라고 부른다. 흡은 감각 기관에 직접 나타나는 지각을 복사한 것이기 때문에 생생함에 있어 그보다 덜 한 지각만을 관념이라고 부른다.

(q2.2.2) 어떤 사람이 아주 뜨거운 옆에 테어 고통을 느낄 때나 적절한 따스함으로부터 기분 좋음을 느낄 때의 정신의 지각들과, 그 사람이 후에 이 감각을 자신이 기억을 통해 다시 불러내거나 혹은 상상에 의해 그것을 예견할 때의 정신의 지각들 사이에는 상당한 차이가 존재한다는 것을 누구나 쉽게 인정할 것이다. 기억력이나 상상력을 감각지각들을 흉내내거나 복사할 것이다. 그렇지만 그것들은 결코 원래 감정의 생생함이나 생동감에 완전히 도달할 수는 없다. 그것들이 아주 생생하게 작용할 때조차도 우리가 그것들에 대해서 말할 수 있는 것은 기껏해야, 그것들은 생생한 한 방식으로 대상을 재현한다는 것, 우리는 그것을 느끼거나 혹은 보고 있다고 거의 말하고 싶어 하는 정도에 불과하다는 것뿐이다. 그리고 정신이 질병이나 정신이상에 의해 혼란을 겪는 경우가 아니라면, 기억이나 상상에 의한 지각들은 어디까지가 감각지각이고 어디까지가 기억이나 상상에 의한 지각인지를 전적으로 분간하지 못하게 만들 정도의 생생함의 극한까지는 결코 도달할 수 없다.(제2장, 11)

(q2.2.3) 따라서 우리는 여기서 정신의 모든 지각들을 두 가지 부류 또는 종류로 나눌 수 있으며, 그것들은 지각들이 지니는 힘과 생동감의 차이에 의해 구분된다. 덜 강력하고 덜 생생한 지각들은 보통 사고 혹은 관념이라고 명명된다.(제2장, 12)

(e2.2.4) 흄의 관념에 관한 견해에서 특이한 것은 그가, 데카르트 및 로크가 무차별적으로 관념이라고 부르는 정신 안의 지각 내용을 관념과 인상으로 구분한다는 점이다. 흄은 데카르트와 로크의 관념을 지각이라고 부르고, 이 지각을 생생함의 정도에 따라서 관념과 인상으로 구분하였다. 데카르트와 로크에게서의 관념의 의미는 보통 일반인들이 외부 대상이라고 생각하는 지각 내용까지도 포함한다는 점에서 일상 언어에서의 관념의 의미와는 매우 다른 것이었지만, 흄에게서의 관념의 의미는 일상 언어에서의 관념과 거의 비슷한 것이 되었다. 흄이 데카르트나 로크가 무차별적으로 관념이라고 부른 것을 관념과 인상으로 구분한 이유는, 데카르트와 로크가 정신 안에 있는 관념의 존재를 기정사실화 하고 그에 대응하는 외부 사물의 존재여부를 탐구하는 것을 철학적 탐구의 과제로

삼은 데 대해, 흄은 정신 외부에 존재하는 것으로 상정되는 외부 물체는 인간의 인식능력으로 알 수 없고 철학은 단지 정신 안에 존재하는 혼란스런 관념을 명확히 하는 것을 탐구의 목표로 해야 한다고 생각하였기 때문이다. 그는 관념은 인상으로부터 모사를 통하여 생겨나므로 본성 상 불확실하지만 인상은 확실하기 때문에 어떤 불확실한 관념을 명확히 하기 위해서는 그 관념이 기원하는 인상을 찾아내기만 하면 되고, 그 인상에 대응하는 외부대상의 존재여부에 대해서는 탐구할 수 없다고 생각하였다.

2.2.1 관념의 기원

(e2.2.1.1) 흄은 모든 관념은 인상으로부터 기인한다고 주장한다. 이것은 본유관념의 존재를 부정하는 것으로 흄의 경험론적 입장에 대한 선언이라고 볼 수 있다. 인상은 우리에게 수동적으로 주어지는 것으로 그 근원은 알 수 없다. 흄은 『인성론』에서 인상이 우리의 주관에 의해 형성되는 것인지, 외부의 사물로부터 오는 것인지, 또는 우리를 창조한 신으로부터 오는 것인지 알 수 없다고 말한다(『인성론』 제1권, 제3부, 제5절 참조). 데카르트나 로크에게서는 인상이 우리의 외부에 있는 사물로부터 온다. 베클리와 라이프니츠는 신이 우리에게 넣어 준 것이라고 주장한다. 그러나 이러한 주장은 사변이성에 의한 형이상학적 주장인데, 우리의 인식 범위를 넘어서는 주장이다. 따라서 흄은, 우리는 인상의 근원을 밝힐 수 없다고 보는 것이다.

(e2.2.1.2) 흄에 의하면 대부분의 사태나 존재에 관한 철학의 문제는 불확실한 관념에 관한 문제이다. 관념의 근원인 인상은 보다 생생하기 때문에 문제가 되는 관념이 어떤 인상으로부터 발생하였는지를 조사해 보면 철학적인 문제가 해결될 수 있다고 생각한다. 이것은 플라톤이 가시계의 문제를 해결하기 위해 이데아를 탐구하는 것이나 흄 이전의 근대 철학자들이 현상계의 문제를 해결하기 위해 예지계의 실체를 탐구한 것

에 대응한다. 플라톤은 가시계가 관념이 아니고 실재이기는 하지만 무와 참존재의 중간 존재라고 보았다. 왜냐하면 그것이 끊임없이 변화하기 때문이다. 따라서 객관적이고 보편적인 인식이 가능하기 위해서는 불변하는 참존재가 있어야 했다. 이것이 이데아이다. 따라서 플라톤에게서는 변화하는 가시적 사물의 근원이 되는 불변하는 이데아를 탐구하는 것이 철학적 문제를 해결하는 주요 원리가 되었다. 근대 철학자들은 이데아의 존재를 인정하지 않았다. 그들은 가시적 존재가 정신 외부에 존재하는 실재가 아니라 정신 안에 있는 관념이라고 보고 이러한 관념에 대응하는 정신 외부의 존재, 즉 실체를 탐구하는 것을 철학 문제해결을 위한 주요 원리로 삼았다. 이에 대해 흡은 인간은 정신 외부에 존재한다고 생각되는 실체를 알 수 있는 능력이 없기 때문에, 그 대신 정신 안에 있는 관념, 즉 흡의 용어로는 지각을 관념과 인상으로 구분하고 관념의 기원이 되는 인상을 탐구하는 것을 철학적 문제해결의 원리로 삼았던 것이다.

2.2.1.1 모든 관념은 인상의 복사물임

(e2.2.1.1.1) 인상은 단순 인상이든 복합인상이든 우리에게 수동적으로 주어지는 것이며 우리가 이것을 복합하거나 변형할 수 있는 것이 아니다. 왜냐하면 인상을 우리의 자의에 의해 변형하면 이것은 이미 관념이 되어 버리기 때문이다. 그러나 이에 대해 우리는 관념을 자의적으로 변형하거나 여러 다른 관념들을 합성할 수 있다. 이 때 우리의 상상력은 무제한의 자유를 갖는 것처럼 보인다. 그러나 이러한 자유는 단지 주어진 자료를 합성하고 변형하는 자유뿐이다. 우리가 서로 다른 관념들을 합성하거나 변형하기 위해서는 기본적인 재료들이 주어지지 않으면 안 된다. 흡은 이러한 기본적인 재료들을 단순 관념이라고 부른다. 단순관념은 우리의 상상력이 아무리 뛰어나다고 하더라도, 상상력에 의하여 만들어 낼 수 없다. 데카르트도 첫 번째 성찰에서 이와 유사한 견해를 밝히고 있다. 즉 연장성, 크기, 수와 같이 아주 단순한 것은 결코 인간이 자의적으로 합성한 것일 수 없다는 것이다. 데카르트가 이들 존재의 확

실성에 대해 의심할 수 있었던 것은 다만 전능한 기만자의 가정을 통해 서였다. 그러나 이러한 형이상학적 존재를 가정할 필요가 없는 흡에게서는 단순한 관념들은 결코 우리의 상상력에 의해 합성된 것으로 볼 수가 없게 되는 것이다. 그런데 우리 정신 안에 이러한 단순한 관념이 존재한다는 것은 사실이다. 그렇다면 그러한 관념의 근원은 무엇인가? 흡은 그러한 관념의 근원은 그에 대응하는 인상이라고 말한다. 모든 단순 관념은 외적 감각이나 내적 감각으로부터 나온다. 즉 모든 단순관념들은 인상의 복사물이다.

(q2.2.1.1.2) 그러나 우리의 사고가 이러한 무제한적인 자유를 소유하는 것처럼 보인다 하더라도, 우리가 좀더 깊이 고찰해 보면, 사고는 매우 좁은 한계 안에 실제로 제한되어 있으며, 정신의 모든 창조적인 힘이라고 하는 것은 감각이나 경험에 의해 우리에게 주어진 재료들을 합성하거나 서로 바꾸거나 증대시키거나 축소시키는 능력과 다를 바 없다는 것을 발견하게 될 것이다. 우리가 황금 산에 대해 생각할 때, 우리는 두 가지 서로 모순이 없는 관념, 즉 황금이라는 관념과 산이라는 관념을 결합시키는 것에 불과하며, 즉 황금이나 산은 우리가 전부터 잘 알고 있었던 것이다. 우리는 덕스러운 말을 생각할 수도 있다. 왜냐하면 우리는 우리의 느낌을 통해서 덕이 무엇인지를 파악할 수 있고, 이것을 우리에게 친숙한 동물인 말의 형태와 모양에 결합시킬 수 있기 때문이다. 간단히 말해서, 사고의 모든 재료들은 우리의 외적 감각이나 내적 감각으로부터 나온다. 이것들을 섞거나 혼합하는 것만이 정신이나 의지에 속하는 일이다. 혹은 내가 이것을 철학적인 언어로 표현한다면, 우리의 모든 관념들 내지는 더 희미한 지각들은 우리의 인상을 내지는 더 생생한 지각들의 복사물들이다.(제 2장, 13)

2.2.1.2 모든 단순관념이 인상의 복사물인 이유

(e2.2.1.2.1) 흡은 모든 단순 관념이 인상으로부터 나온다는 주장을 단지 경험적으로만 정당화할 뿐이다. 그는 두 가지 사실을 지적하는 것으로 그 주장이 충분히 입증될 수 있다고 생각한다. 첫 째는 아무리 복잡한 사고들이라 할지라도 실제로 분석해보면 단순관념들로 분해되고 단

순관념은 다시 그것에 선행하는 느낌이나 감정으로부터 복사되어 만들어졌다는 것을 발견한다는 것이다. 둘 째 이유는 어떤 사람이 선천적으로 특정 감각기관에 결함을 가지고 있다면, 그 사람은 그 감각기관으로부터 주어지는 인상에 대응하는 관념을 갖지 못한다는 것이다.

2.2.1.2.1 귀납에 의한 정당화

(e2.2.1.2.1.1) 흄은 모든 관념이 그와 유사한 인상의 복사물이라고 주장할 수 있는 이유 중의 하나로, 모든 복합관념은 단순관념으로 분해되고 단순관념은 그와 유사한 인상으로부터 복사된 것임을 경험적 탐구를 통하여 알 수 있고, 이러한 탐구는 원하면 얼마든지 계속할 수 있다고 한다. 그러나 이것은 일종의 귀납추리이며, 그가 모든 관념이 인상으로부터 기인한다는 것을 실제로 경험하지 않는 한 모든 관념이 경험으로부터 나온다는 것을 증명하는 것은 아니다, 이에 대해 흄은 모든 단순관념이 인상의 복사물이라는 것을 반박하고자 한다면, 인상으로부터 나오지 않는 관념이 있다는 것을 제시해야 한다고 한다. 그러나 이러한 주장이 흄 자신의 주장의 타당성을 정당화하는 것은 아니다. 물론 우리가 인상으로부터 나오지 않는 관념을 실제로 제시한다면 흄의 주장은 반박된다. 그러나 그러한 관념을 제시하지 못했다하여 흄의 주장이 입증되는 것은 아니다. 언젠가는 흄의 주장을 반박할 수 있는 관념을 제시하는 가능성을 배제할 수 없기 때문이다.

(q2.2.1.2.1.2) 나는 다음과 같은 두 가지 논의만 있으면 이것을 증명하는 데 충분하다고 생각한다. 첫 째 우리의 사고들이나 관념들을 분석해 보면, 그것이 아무리 복잡하고 엄청난 것이라 하더라도 우리는 언제나 그것들이 선행하는 느낌이나 감정으로부터 복사되어 만들어진 단순관념들로 분해된다는 것을 발견하게 된다. 얼핏 보기에도 그 출처가 가장 큰 듯이 보이는 관념들조차도 좀더 면밀히 조사해보면, 느낌이나 감정으로부터 도출되었다는 것을 알 수 있다. 무한 지성, 가장 현명한 자, 그리고 최고선의 존재를 의미하는 신의 관념도 우리 자신의 정신 작용들을 반성해 보고 인간이 지닌 선함이나 지혜의 성질들을 무한하게 확장시켜 논의함으로써 생

겨나는 것이다. 우리는 이 탐구를 우리가 만족할 만큼의 깊이까지 수행해 나갈 수 있다. 그렇게 했을 때 우리는 우리가 고찰하는 모든 관념은 그와 유사한 인상으로부터 복사된 것임을 항상 발견하게 될 것이다. 이런 견해는 일반적인 진리일 수도 없고 또한 예외가 없는 것도 아니라고 주장하려는 사람들은 오직 하나의 방법, 즉 이 견해를 반박할 아주 손쉬운 방법을 가지고 있는데, 그것은 그들의 생각 안에는 인상이라는 출처로부터 나오지 않은 관념이 있다는 것을 제시하는 방법이다. 만일 우리가 우리의 주장은 계속 밀고 나가려고 한다면, 관념에 대응하는 인상이나 생생한 지각을 제시하는 일이 우리에게 당연히 요구될 것이다.(제2장, 14)

2.2.1.2.2 특정 감각기관에 결함이 있으면 그에 대한 관념을 가질 수 없음

(e2.2.1.2.2.1) 흡은 모든 단순관념이 그와 유사한 인상의 복사물이라는 주장을 정당화하기 위한 다른 근거로, 선천적으로 특정 감각기관에 결함이 있는 사람은 그 감각에 대응하는 관념을 갖지 못한다는 사실을 지적한다. 즉, 선천적으로 귀머거리인 사람은 소리의 관념을 갖지 못하고, 선천적으로 장님인 사람은 색에 대한 관념을 갖지 못한다는 것이다.

(q2.2.1.2.2.2) 둘째 어떤 사람이 감각기관에 결함이 있어서 어떤 종류의 감각을 받아들일 수 없다면, 그 사람은 그것에 대응하는 관념도 가지고 있을 수 없다는 것을 우리는 항상 발견한다. 장님은 색에 대한 개념을 형성할 수 없으며, 귀머거리는 소리에 대한 개념을 형성할 수 없다. 그들 어느 편에든 그들이 가지고 있지 않은 감각을 그들에게 되돌려 주라. 그의 감각들에 이 새로운 것이 생겨날 여지를 마련해 줌으로써, 당신은 관념들에도 새로운 것이 들어설 여지를 만들어 주는 것이 된다.(제2장 15)

(e2.2.1.2.2.3) 흡은 선행하는 감각이 없을 경우 그에 대응하는 관념도 가질 수 없다는 주장에 대한 예외의 경우로 연속하여 점차적으로 변하는 색상도에서 특정 부분의 색을 감각하지 못하였다 하더라도 앞뒤의 색을 감각하면 그로부터 결여된 부분에 해당하는 색의 관념을 가질 수 있음을 인정한다. 그렇지만 흡은 이러한 예외가 아주 특별한 경우이기

때문에 주목할 가치가 없으며, 모든 단순관념이 상응하는 인상으로부터 나온다고 하는 주장을 부인할 만큼 결정적이지는 않다고 주장한다. 사실 이 예에서는 우리가 지각하지 않은 색에 대한 관념을 형성하는 것이 아니라, 감각을 통하여 형성한 앞뒤 두 색의 관념으로부터 합성을 통하여 중간색의 관념을 형성하는 것이라고 볼 수 있다. 따라서 이 색상의 예를 흡의 주장을 반증하지는 못한다. 그러나 많은 경우 감각기관에 결함이 있으면 그에 상응하는 관념을 가질 수 없다는 것을 경험적으로 관찰하였다고 해서, 이것을 모든 경우로 일반화할 수 있을까? 여기에는 다시 귀납적 일반화의 문제가 제기된다. 따라서 모든 관념은 인상으로부터 나온다고 하는 주장은 엄밀히 말하면 증명될 수 있는 주장이 아니며, 본유관념의 가능성은 인정하는 입장과 마찬가지로, 그 주장의 타당성이 논리적으로 입증되는 것이 아니라 결과의 유용성을 통하여 인정되는 하나의 가설적인 입장이라고 볼 수 있다.

(q2.2.1.2.2.4) 나는 이제 다음과 같이 묻고 싶다. 그는 자신의 상상력으로 이 빠진 색조를 보충해 넣기 위해, 그에게 결코 전달된 적이 없는 것일지라도 감각에 의해 그 특정한 색조에 대한 관념을 그 자신에게 불러 일으킬 수 있을까? 그가 그렇게 할 수 있다는 의견에 반대할 사람은 거의 없다고 나는 믿는다. 그리고 이것은 단순 관념은 언제나 모든 경우에 있어서 그것에 대응하는 인상으로부터 나오는 것은 아니라는 것을 증명하는데 도움이 된다. 그렇다 하더라도 이 예는 너무나 특별한 것이므로 우리의 주목을 끌 가치는 거의 없으며, 또한 단지 이 예 하나 때문에 우리의 일반적인 격률을 변경하여야만 할 정도의 것도 못된다.(제2장, 16)

2.2.1.3 관념의 기원에 관한 이론의 응용

(e2.2.1.3.1) 흡은 모든 복합관념은 단순관념으로 분해되고 모든 단순관념은 그와 상응하는 인상의 복사물이라고 주장한다. 즉 모든 관념의 기원은 인상이라는 것이다. 그러나 인상의 기원은 알 수 없다, 다만 관념은 종종 불확실하여 오류의 원인이 되기도 하지만, 인상은 생생하기 때문에 확실하고 오류의 원인이 될 수 없다. 따라서 불분명한 관념 때문

에 논란이 되는 대부분의 형이상학적 문제들은 그 관념이 기원하는 인상을 추적함으로써 해결 될 수 있다. 흡은 인과관계에 있어 필연적 연결의 문제, 물체 존재의 문제, 자아 동일성의 문제 등이 모두 그에 해당하는 관념의 기원이 되는 인상을 찾아냄으로서 해결됨을 보이고 있다. 플라톤은 가시적 사물이 우리 정신 외부에 존재하지만 그것은 참된 존재와 무의 중간적인 존재이며, 가지계에 존재하며 가시적 사물의 원형이 되는 이데아를 탐구하여 인식문제를 비롯한 철학적인 문제를 해결하려고 하였으며, 흡 이전의 근대 철학자들은 가시적 대상은 정신 외부에 존재하는 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 관념이라고 봄으로써 현상세계의 문제를 해명하기 위해 현상의 근원이 되는 정신 외부의 실체를 탐구하였다. 이에 대해 흡은 실체의 존재 여부는 인간의 인식능력으로 탐구할 수 없다고 보고, 정신 안에 존재하는 관념, 즉 흡의 용어로 지각을 관념과 인상으로 구분하고 관념의 근원이 되는 인상을 탐구하는 것을 철학적 문제의 해결 원리로 삼은 것이다. 그러나 모든 형이상학적 문제와 관계되는 관념들에 대응하는 인상이 존재하는 것은 아니다. 예를 들어 신의 관념에 대응하는 신의 인상은 존재하지 않는다. 흡은 신이란 관념은 인간의 관념을 합성하고 변형하여 형성된 것으로 본다. 따라서 신에 대한 탐구는 그에 상응하는 인상이 존재하지 않기 때문에 철학적 탐구 대상에 될 수 없다. 흡은 이와 같이 하여 어떤 관념이 그에 대응하는 인상이 존재하는가 존재하지 않는가를 참된 형이상학과 폐기 되어야 할 형이상학의 구분기준으로 삼았던 것이다.

(q2.2.1.3.2) 그러므로 여기에 본질적으로 단순하며 쉽게 이해될 수 있을 뿐만 아니라 적절히 사용되지만 한다면, 모든 논쟁들을 다같이 이해 가능하게 만들며, 또한 여태까지 너무 오랫동안 형이상학적인 추론들의 영역을 지배해 왔고 그것들을 불명예스럽게 만들었던 모든 허튼 소리들을 사라지게 만들 수도 있는 하나의 진술이 존재한다. 모든 관념들, 특히 추상관념은 본질상 희미하며 모호하다. 정신은 그것을 오로지 희미하게만 가지고 있을 뿐이다. 그들은 다른 유사한 관념들과 혼합되어 있는 경향도 가지고 있다. 그리고 우리가 종종 어떤 용어가 분명한 의미를 지니고

있지는 않더라도 그 용어를 사용해 왔다면, 그 용어는 그것에 덧붙여진 특정 관념을 가지고 있다고 생각하는 경향이 우리에게 있다. 반대로 모든 인상들 즉, 모든 감각들은 의적이건 내적이건 모두가 강력하고 생생하다. 관념과 인상 사이의 경계선은 아주 명확하게 그어질 수 있다. 그것들과 관련하여 어떤 오류나 착오를 범하기는 쉽지 않다. 그러므로 우리는 어떤 철학적 용어가 의미나 혹은 관념이 없이 썩어지고 (자주 벌어지는 일이 다) 있는 것은 아닌가 하는 의심이 생기면, 그렇게 가정되고 있는 관념은 어떤 인상으로부터 나온 것인가 하고 물어 볼 필요가 있다. 그리고 어떤 것을 지정해 낼 수 없다면, 이것은 우리의 의심이 잘못된 것이 아니라는 것을 확실히 해 줄 것이다. 우리는 관념들을 아주 분명히 밝혀 봄으로써, 관념의 본질과 실재성에 관해 생길 수 있는 모든 논쟁들이 합리적으로 해결되기를 바랄 수 있을 것이다.(제2장, 17)

(q2.2.1.3.3) 그러나 우리가 가장 단순한 관념들에 대해 정의 내리려고 계속 시도하고, 거기에서 계속 어떤 애매성이나 불분명함을 발견한다면, 무슨 방법을 써야 할까? 무슨 수단으로 가장 단순한 관념들을 조사하여, 그것들을 우리의 지적인 견해에 전적으로 딱 들어맞으면서도 명확하게 만들 수 있을까? 관념들이 복사되어 나오는 인상들 혹은 근원적인 감정들을 만들어 보라. 이들 인상들은 모두 강하며 감지될 수 있다. 그것들에는 애매함이 없다. 인상들은 인상 자체만을 확실하게 알려주는 것이 아니라, 인상들과 연관된 불분명한 관념들도 알 수 있게 해 준다. 그리고 이것을 수단으로 하여 우리는 아마도 아주 새로운 발견장치를 획득할 수 있을 것이고, 그것으로 정신적 학문에 있어 가장 미세하고 가장 단순한 관념들이 쉽게 우리에게 이해될 수 있을 것이며, 우리의 탐구 대상이 될 수 있는 가장 모호한 관념이나 가장 감지되기 쉬운 관념들 모두가 알려질 수 있을 것이다.(제7장, 49)

2.2.2 관념 연합

2.2.2.1 관념들은 연결되어 있음

(e2.2.2.1.1) 흡은 모든 단순관념들이 그에 상응하는 인상들의 복사물

이라고 주장하였는데, 실상 철학에서 문제되는 관념들은 사물의 관념이 아니라, 인과관계에 있어서 필연적 연결의 관념과 같이 사태나 관계의 관념이다, 물론 이러한 관념들도 대응되는 인상의 복사물이라는 것이 흡의 생각이다. 그러나 이러한 관념의 원상으로서의 인상을 찾는 것은 쉬운 문제가 아니다. 흡은 이러한 관념이 기원하는 인상을 찾기 위한 방법으로 관념연합의 이론을 주장한다. 흡은 인상들은 서로 연결되어 있지 않다고 주장한다. 시간적으로나 공간적으로 근접해 있는 인상들도 서로 연결해 있기는 하지만 서로 연결되어 있는 것은 아니다. 말하자면 모든 단순한 인상들은 서로가 독립적이다. 그러나 관념들은 완전히 흩어져 서로 간에 단절되어 있지 않다. 만일 그렇다면 상상력에 의해 그들을 결합할 때 그들은 우연히 결합된다고 말할 수밖에 없을 것이다. 그러나 관념 간의 이러한 연결이 상상력의 자유로운 작용을 방해할 만큼 강한 것은 아니다. 흡은 『인성론』에서 관념들을 연결하는 힘을 “은근한 힘”(gentle force)이라고 부른다. 그는 관념이 연결되어 있다는 증거로, 또는 관념을 연결하는 힘이 존재한다는 증거로, 우리가 꿈을 꾸거나 환상에 빠져있는 있는 경우에도 제 몇대로 상상하지는 않는다는 것과, 대화 할 때 화자의 머리 속에 사고의 연속이 이어지고 있다는 것, 그리고 서로 다른 언어에서 관념을 표현해주는 단어들 사이에 서로 밀접하게 부합하고 있다는 사실을 예로 든다.

(q2.2.2.1.2) 그러므로 대략 전체 자연을 다 살펴보아도, 연관성을 보여 주는 어떤 한 가지 예도 우리에게 알려지지 않는 것으로 드러난다. 모든 사건들은 전적으로 매여 있지 않고 분리되어 있는 듯하다. 하나의 사건이 다른 하나의 사건 뒤를 이어 일어난다. 그러나 그 둘 사이를 끊어 주는 어떤 끈은 발견될 수 없다. 그 둘은 연결해 있을 뿐 연결되어 있지 않는 않은 듯하다.(제7장, 58)

(q2.2.2.1.3) 정신 안에 있는 여러 사고들 혹은 관념들을 연결하는 원리가 있다는 것, 그리고 기억이나 상상에 그것들이 나타날 때는 특정한 방법에 의해 규칙적으로 서로를 소개한다는 것은 분명하다. 좀더 신중하게 생각하여 말하면, 이것은 너무나 분명하기 때문에, 관념들의 규칙적인

계통과 연결을 훼방놓는 아주 특별한 어떤 사고란 주목되는 즉시 거부된다. 우리가 갖고 있는 가장 다듬어지지 않은 그리고 가장 종잡을 수 없는 환상들에 있어서조차도, 아니 우리의 실제 꿈들에 있어서조차도, 우리는 상상이란 전적으로 낯선 길을 달려가는 것이 아니라 거기에도 어디까지나 계속 서로 이어지는 여러 관념들 속에서 유지되는 연관성이 있다는 것을 발견하게 될 것이다. 아무렇게나 극히 자유롭게 이어지는 대화도 옮겨 놓고 보면, 대화를 이어 주는 무엇인가가 있다는 것을 즉각 알 수 있다. 혹은 어떤 사람이 이야기의 맥락을 끊어 버리려고 하는 곳에서도, 점차 대화의 주제로 그 사람을 이끌어 나갔던 사고의 연속이 그의 마음속에서 그 자신도 모르게 이어지고 있었다는 것을 당신은 여전히 알아차릴 수 있을 것이다. 우리가 어떻게 연결되는지 혹은 어떻게 전달되는지 전혀 모르는 여러 다른 언어들에 있어서도, 관념들을 표현해 주는 단어들은 가장 복잡한 것일지라도 아주 밀접하게 서로에게 부합하고 있다는 사실을 발견하게 된다. 이것은 복합 관념 속에 함축되어 있는 단순 관념들은 모두 어떤 일 반적인 원리에 의해 묶여지며, 그 원리는 모든 인간에게 동일한 영향력을 행사하고 있다는 것에 대한 확실한 증거이다.(제3장, 18)

2.2.2.2 관념 연합의 원리

(e2.2.2.2.1) 흄은 관념들을 연결하는 원리들이 세 가지가 있다고 주장한다. 그것은 유사성, 시공간적 근접성, 그리고 인과성 등이다. 우리가 어떤 관념을 떠올리면 우리는 그와 유사한 다른 관념을 생각하게 되는데, 그것은 유사한 관념들 사이에 연결되어 있기 때문이다. 시간과 공간적으로 근접해 있는 두 관념들의 경우에도 한 관념을 생각하면 바로 근접해 있는 다른 관념을 생각하게 된다. 이것은 인과관계에서도 마찬가지이다. 흄은 관념을 연결하는 원리들이 이 세 가지 밖에 없다는 것을 거의 확신하고 있는 듯하지만, 이에 대한 명확한 증명을 제시하지는 못한다. 그리고 그의 확신이 다른 사람들을 납득시키지 못하리라는 것도 알고 있다. 그러나 흄의 철학을 위하여 관념을 연결하는 원리가 세 가지뿐이라는 사실이 반드시 증명되어야 하는 것은 아니다. 즉 그 원리가 세 가지 외에 또 다른 원리가 존재한다고 해서 흄이 자신의 철학을 전개하

는 데 어려움이 있거나 문제가 있는 것은 아니다. 다만 제시된 세 가지 원리가 관념을 연결하는 원리임에는 틀림없다는 것을 확증하기만 하면 되는 것이다.

(q2.2.2.2.2) 내가 보기에는 관념들을 연결하는 원리들에는 오직 세 가지가 있을 뿐인데, 유사성, 시간과 공간에 있어서의 근접성, 원인 또는 결과가 그것이다. 내가 보기에, 이들 세 원리들이 관념들을 연결하는 데 쓰인다는 것은 거의 의심할 필요가 없다. 하나의 그림은 자연적으로 우리의 사고들을 원래의 대상으로 이끈다. 한 건물 안에 있는 하나의 방에 대해 말하는 것은 옆에 붙어 있는 다른 방에 대한 관념을 불러일으킨다. 만일 우리가 상처에 대하여 생각하게 되면 우리는 상처 때문에 야기될 고통에 대해 생각하지 않을 수 없다. 그러나 이와 같은 일람표를 완전하게 제시하는 일이나 또는 이 세 가지 원리 외에는 연합의 원리들이란 있을 수 없다고 하는 것은 독자들을, 아니 그 누구도 만족시키기 어려울 것이다. 이런 경우에 우리가 할 수 있는 모든 것은 여러 예들을 다시 살펴보고, 가능한 한 일반적인 원리를 찾아 낼 때까지 멈추지 말고 여러 사고들을 서로 묶는 원리를 조심스럽게 조사하는 것이다, 더 많은 예들을 우리가 조사하면 할수록, 그리고 우리가 더욱더 세심한 주의를 기울이면 기울일 수록 우리가 전체로부터 얻어 형성해 내는 일람표는 완전하고 빈틈없는 것이라는 보장은 더욱더 커질 것이다.(제3장, 19)

2.2.2.3 관념 연합의 발생

(e2.2.2.3.1) 흡은 인상들은 연결되어 있지 않지만, 관념들은 연결되어 있다고 주장함으로써, 마치 모든 관념들은 처음부터 연결되어 있다고 하는 듯한 인상을 주지만, 그러나 모든 관념들이 처음부터 연결되어 있는 것은 아니고 오히려 대부분의 관념들이 경험에 의해 연결되는 것으로 보아야 할 것이다. 처음부터 본능적으로 우리의 정신 안에 존재하는 것은 관념들을 연결하는 원리들뿐이다. 즉 서로 유사한 관념, 시공간적으로 근접되어 있는 관념, 그리고 인과관계에 있는 관념들을 연결하는 원리 내지는 흡은 우리 본성 안에 처음부터 내재해 있다고 볼 수 있지만, 어느 특정 두 관념들이 처음부터 연결되어 있는 것은 아니다. 관념들 간

의 연결은 서로 연접해 있는 인상들을 지속적으로 경험할 때 일어난다. 인상은 연결되어 있지 않고 모든 인상은 서로 독립적이다. 그러나 모든 인상은 연결되어 있다. 즉 모든 인상들은 시간적으로 연달아 발생하거나 공간적으로 연속해 있거나 인과적으로 연결되어 있다. 그러나 인상들이 연결되어 있지 않다는 것은 연결되어 있는 인상들을 서로 끌어주는 힘들이 우리에게 관찰되지 않는다는 것이다. 따라서 이 연결관계가 지금까지의 경험을 넘어서 보편적으로 성립되리라는 보장이 없다는 것이다.

(e2.2.2.3.2) 그러나 우리가 이렇게 연결되어 있는 인상들을 지속적으로 오랫동안 경험하게 되면 그에 대응되는 관념들이 우리 정신 안에서 연결된다. 즉, 관념을 연결하는 원리들은 선천적으로 우리의 본성 안에 존재하지만, 특정 관념들은 경험에 따라 습관에 의해 비로소 연결되는 것이다. 서로 연결하여 발생하기는 하지만 연결되어 있지 않은 특정의 인상을 지속적으로 경험하면, 인상들은 여전히 연결되어 있지 않지만 그에 대응하는 관념들이 연결되는 것이다. 이때 사람들은 자신의 관념에 따라 인상을 판단하여 마치 인상들이 연결된 것처럼 생각하게 되는 것이다. 그러나 이러한 관념연합의 원리는 인과관계에만 성립되는 것은 아니다. 지속적으로 발생하는 시공적으로 연결된 인상의 경우에도 마찬가지이다. 이것을 보여주는 예가 바로 러시아의 심리학자 파블로프의 개에 대한 실험이다. 처음에는 종소리를 듣고도 침을 흘리지 않는 개에게 종을 치며 먹이를 주는 일을 오랫동안 반복하면 나중에는 먹이를 주지 않고 종소리만 들어도 침을 흘리게 되는데, 이것은 관념 연합의 원리에 의해 종소리의 관념과 먹이의 관념이 연결되었기 때문이다. 그러나 유사성의 경우도 반복적인 경험에 의한 습관이 필요한지는 분명치 않다. 한 사물의 관념으로부터 그와 유사한 다른 대상의 관념이 연상되기 위해서는 두 사물을 지속적으로 경험해야 할 필요는 없는 듯하기 때문이다.

(q2.2.2.3.3) 하나의 특정한 사건이 다른 사건에 뒤이어 생긴다는 것을 보여 주는 어떤 실례를 본 후에도, 우리는 일반법칙을 만들어 낼 수도 없고, 그것과 유사한 경우에 어떤 일이 일어날지 예견할 수도 없다. 오직

하나의 경험 사실을 통해 자연의 전체 과정을 판단하려고 하는 것은, 그것이 아무리 정밀하고 확실하다고 하더라도 받아들여지기 어려운 무모한 짓이라고 평가되어 마땅하다. 그러나 어떤 특정한 종류의 사건이 항상 모든 경우에 다른 어떤 종류의 사건에 연이어 일어난다고 한다면, 우리는 더 이상 주저함 없이 후자가 일어나면 전자도 일어난다고 예견할 수 있으며 또한 그런 추론도 할 수 있는 바, 그것만이 어떤 사태나 존재를 우리에게 보증해 줄 수 있다. 그때 우리는 그중 하나를 원인이라고 하고, 다른 하나를 결과라고 부른다. 그 둘 사이에는 어떤 연관성이 있다고 우리는 생각한다. 원인으로 하여금 반드시 결과를 산출하게 하는, 그리고 가장 확실하게 필연적으로 작용하도록 만드는 힘이 원인 안에 들어 있다고 우리는 생각한다. 그런데 사건들 사이에 있는 필연적인 연관성에 대한 이러한 관념은 수많은 유사한 실례들, 즉 이들 사건들의 지속적인 연접을 보여 주는 실례들로부터 생긴다는 것이 분명하다. 모든 가능한 견해와 상황을 고려하여 조사된 이들 실례들 중의 어떤 한 예에 의해 필연적인 연관성의 관념이 제시될 수는 없다. 그러나 수많은 실례들 안에, 정확히 유사하다고 생각되는 하나하나의 실례와 다른 어떤 것이 있는 것은 아니다. 단지, 유사한 실례들이 반복된 후에 정신은 습관적으로 하나의 사건이 출현하면 그것에 항상 수반되는 것을 기대하며, 그것이 실제로 일어날 것이라고 믿는다는 것을 제외하고는 말이다.(제7장, 59)

(q2.2.2.3.4) 어떤 대상이 기억이나 감각에 주어질 때면 언제나, 그 대상은 즉시 습관의 힘에 의해, 상상력으로 하여금 항상 그 기억이나 감각에 결합되어 있는 대상을 인식하게끔 한다.(제5장, 39)

3. 인과추리

(e3.1) 『인간지성의 탐구』에서 흄의 가장 중요한 목적은 사실 또는 존재에 대한 추론의 원리를 규명하는 것이다. 타당한 수학적 추론은 부정하면 모순에 빠진다. 따라서 수학적 추론은 이성적 원리, 즉 모순율에 근거한 추론이다. 그러나 사실 또는 존재에 관한 추론은 부정을 해도 모순이 되지 않는다. 따라서 모순율만으로는 사실에 관한 침인 추론의 원리를 설명하지 못한다. 과거의 시실이나 현재의 사실에 대한 주장은 감각경험이나 기억에 근거하여 존재를 주장하는 명제의 진위를 설명할 수 있다. 그러나 아직 발생하지 않은 미래의 존재나 사실에 관한 추론은 감각경험이나 기억에 근거할 수 없다. 따라서 감각경험이나 기억을 넘어서는 미래에 대한 추론의 명증성의 원리를 해명하는 것이 필요하며, 이것이 흄의 과제이다. 원래 사실 문제에 대한 탐구는 다시금 경험대상이 되는 사실에 관한 탐구와 경험 대상이 되지 않는 사실에 대한 탐구로 구별 할 수 있다. 후자는 형이상학에 해당한다. 여기서 흄은 형이상학은 인간의 탐구능력의 한계를 벗어난다고 보기 때문에 탐구를 경험대상이 되는 사실 문제에 관한 탐구에 국한 시킨다. 흄은 경험 대상이 되는 사실이나 존재에 대한 탐구의 원리를 확립하고, 이를 적용하여 형이상학적 문제를 해명하는 데까지 확대하는 것이다.

3.1 사실문제 탐구의 원리

(e3.1.1) 흄은 인간 이성의 이론적 탐구 대상을 관념들의 관계와 사실 문제의 두 종류로 나눈다. 이러한 구분은 곧 학문의 구분을 의미한다. 그는 학문의 종류를 관념들 사이의 관계를 탐구하는 학문과 사실문제를 탐구하는 학문으로 나누는 것이다. 전자는 정신 안에 있는 관념에 대응하는 외부 대상의 존재여부와 관계없이 관념들 사이의 관계만을 탐구하는 학문이다. 이러한 학문이 대수학과 기하학 같은 수학이다. 그리고 후자의 학문은 자연과학 또는 경험과학이다. 수학적 논증의 명증성은 모순

율에 근거한다. 즉 참인 수학적 명제 또는 추론을 부정하면 모순된다. 따라서 수학적 논증은 이성에 의해 탐구가 가능하다. 그러나 사실에 관한 주장은 부정해도 모순을 포함하지 않기 때문에, 사실에 관한 추론은 이성에 근거하는 것은 아니며, 또한 경험은 과거 사실이나 현재의 사실에 대해서 주장하는 명제에 대해서만 근거를 제공할 뿐 미래에 관한 주장에는 근거가 되지 못한다. 그렇지만 이러한 추론은 우리가 여러 경험 과학에서 사용하고 있는 추론이다. 따라서 흡은 과거 경험의 기억이나 감각에 의한 현재의 증거를 넘어서는 미래의 사실에 관한 추론이 어떤 근거에서 이루어지고 있는지, 그러한 추론의 명증성의 본성을 규명하는 것이 필요하다고 보는 것이다. 이러한 탐구는 자연과학의 정당성에 관한 탐구, 즉 과학론적 탐구에 다름 아니다. 일반적으로 과학론에서는 자연에 관한 보편명제 또는 자연법칙의 보편성이 어떻게 가능한가를 탐구하는 철학인데, 흡의 문제인 과거의 경험을 어떻게 미래에 적용할 수 있는가 하는 문제도 사실은 자연법칙의 보편성의 문제이기 때문이다.

(q3.1.2) 인간 이성 혹은 탐구의 모든 대상들은 본래 두 종류, 즉 관념 들의 관계와 사실문제로 나눌 수 있다. 기하학, 대수학 그리고 산수 같은 학문은 첫 번째 종류에 속한다. 간단히 말해서 직관적으로나 논증적으로 확실한 모든 주장들이 첫 번째 종류에 속한다. “직각삼각형의 빗변의 제곱은 다른 두 변의 제곱의 합과 같다”는 명제는 이를 꿀들 사이의 관계를 표현하는 명제이다. “3곱하기 5는 30의 반과 같다”는 명제는 이들 수들 사이의 관계를 표현하는 명제이다. 이런 종류의 명제들은 세계의 어 디엔가 실재하는 현실적 존재를 고려하지 않고도 사고의 순수 활동에 의 해서 발견될 수 있는 명제들이다. 비록 자연에 원이나 삼각형이 존재하지 않는다 하더라도, 유클리드에 의해 증명된 진리들은 영원히 그 확실성과 명증성을 갖게 될 것이다.(제4장, 20)

(q3.1.3) 인간 이성의 두 번째 탐구 대상인 사실문제는 위와 동일한 방식으로 확인될 수도 없으며, 그 진리에 대해 우리가 갖는 확실성은 그것이 아무리 크다 하더라도 전자와 같은 본성을 가지지 못한다. 어떤 사실 이든 반대되는 것은 언제나 가능하다. 왜냐하면 반대되는 것은 결코 모순을 포함하고 있을 수 없기 때문이다. 그리고 또한 그것은 정신에 의해 마

치 사실 그런 것처럼 분명하고 용이하게 인식될 수 있기 때문이다. “내 일은 해가 뜨지 않을 것이다”라는 명제는 “내일도 해가 뜰 것이다”라는 명제와 마찬가지로 이해될 수 있는 명제이며 모순 없는 명제이다. 그러므로 그것을 거짓이라고 논증하려는 시도는 헛된 일이다. 그것이 논증적으로 거짓이려면 그것은 모순을 함축하고 있어야 할 것이며, 결코 정신에 의해 뚜렷하게 인식될 수 없어야 할 것이다. // 그러므로 우리의 감각이 실제로 증거를 제시하는 것과 우리의 기억에 저장되어 있는 것을 넘어서서, 어떤 실제 존재나 사실을 우리에게 보증해 주는 명증성의 본성은 무엇인가 하는 것에 대한 탐구는 매우 흥미 있는 주제가 될 것이다.(제4장, 21)

3.1.1 사실에 관한 추론의 근거

(e3.1.1.1) 흡은 사실에 관한 모든 추론은 원인과 결과의 관계에 기초하고 있다고 말한다. 추론이란 서로 관련된 둘 이상의 대상들이 있을 때 하나의 대상에 근거하여 다른 대상의 존재를 주장하는 것을 말한다. 그는 관념들을 연결하는 세 관계인 동일성, 시공간적 근접성, 그리고 인과관계 중에서 오직 원인과 결과의 관계만이 사실에 관한 추론의 원리로 쓰일 수 있다고 주장한다. 유사성의 관계나 시공간적 근접성의 관계로부터는 하나의 대상의 존재로부터 다른 대상의 존재를 추론할 수 없다는 것이다. 그는 왜 그런지에 대해서는 설득력 있는 설명을 하고 있지 않으나 이러한 견해는 자연법칙에 의한 추론과 일치한다. 모든 자연법칙은 자연에 나타나는 다양한 종류의 인과관계의 보편성을 표현하고 있는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 많은 종류의 자연법칙은 일견 인과관계를 내포하지 않는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 이들 법칙도 인과관계를 나타내는 형태로 변환이 가능하다. 예를 들면 “가속도의 크기는 힘의 크기에 비례한다”라는 형태로 힘과 가속도 사이의 비례관계를 표현하고 있는 뉴튼의 운동법칙은 “동일한 물체에 동일한 힘이 작용하면, 동일한 크기의 가속도가 발생한다”라는 원인과 결과의 관계를 표현하는 형식으로 변환이 가능한 것이다. 따라서 원인과 결과의 관계에 기초한 사실에

관한 추론의 원리에 관한 흄의 탐구는 자연법칙의 원리에 관한 탐구인 것이다.

(q3.1.1.2) 사실에 관한 추론은 원인과 결과의 관계에 기초하고 있는 듯 하다. 우리는 그 관계에 의해서만 우리의 기억과 감각에 분명히 주어진 것을 넘어설 수 있다. 만일 당신이 어떤 사람에게 지금 일어나지 않은 어떤 사태에 대해, 예를 들어 그의 친구가 시골에나 혹은 프랑스에 있다는 것을 믿는 이유를 묻는다면 그 사람은 당신에게 이유를 제시할 것인데, 그 이유는 어떤 다른 사실, 즉 그 친구로부터 받은 편지나 혹은 그 친구가 앞서 그렇게 결심했거나 또는 약속했었던 것을 알고 있다는 사실 같은 것일 것이다. 어떤 사람이 사막으로 된 섬에서 시계나 혹은 다른 기계 같은 것을 발견한다면, 그 사람은 그 섬에 이미 다른 사람이 존재했다고 결론 내릴 것이다. 사실에 관한 우리의 모든 추론들은 동일한 본성을 갖는다. 그리고 여기에서 현재의 사실 사이에는 어떤 연관이 있으며 그것으로부터 어떤 것이 계속 추론된다고 지속적으로 생각된다. 그것들을 함께 묶는 어떤 것도 없다면, 추론은 전적으로 근거가 박약한 것이다.(제4장, 22)

3.1.2 인과관계의 인식 원리

(e3.1.2.1) 사실에 관한 추론은 원인과 결과의 관계에 근거한다. 그런데 흄은 어떤 사건들 사이의 원인과 결과의 관계는 경험에 의해서만 알려진다고 주장한다. 그는 인과관계가 경험에 의해서만 알려진다고 보는 이유로, 아무리 이성적 능력이 탁월한 사람이라 하더라도 그가 어떤 사건이나 사물을 처음 볼 경우 그로부터 어떤 결과가 따라 나올지 알지 못한다는 사실을 듣는다. 즉 사람들이 이성에 의해 원인으로부터 결과를 도출하지 못한다는 사실은 원인과 결과의 관계가 경험으로부터만 알려진다는 충분한 근거가 된다고 생각하는 것이다. 만일 이성에 의해 원인으로부터 결과를 추론할 수 있다면, 아무리 처음 보는 사건이라 하더라도 원인의 사건만 보면 구태여 결과를 경험하지 않고도 그 사건에서 어떤 결과가 나오는지 알 수 있을 것이다. 흄은 대상에 있어서 원인과 결과는 별개의 사건이고, 서로 연결되어 있지 않다고 주장한다. 이것은 관념과 달리 인상은 연결되어 있지 않다는 주

장과 같은 내용이다. 그에게 있어 사건이란 정신 외부에서 일어나는 사건이 아니라 사건의 인상이기 때문이다.

(q3.1.2.2) 나는 감히 다음과 같은 명제를 어떤 예외도 없는 일반명제라고 주장하겠다. 즉, 어떤 경우에든 인과관계에 대한 지식은 선협적인 추론에 의해 얻어지는 것이 아니라, 우리가 어떤 특정한 대상들이 서로 지속적으로 결합된다는 것을 발견할 때 얻어지는 경험으로부터 생긴다. 자연적 이성과 능력이 탁월한 어떤 사람 앞에 한 대상이 주어졌다고 하자. 그 사람이 그 대상을 생전 처음 본다면, 그 사람은 그 대상이 지니는 감각적 성질들을 아무리 면밀히 조사해 봐도 그것의 원인들이나 결과들 중 어느 것도 발견해 내지 못할 것이다. 아담이 가장 완전한 이성적 능력을 가졌다 하더라도, 물이 유동적이고 투명하다는 것을 알았다고 해서 즉각 그 물이 그를 질식시켜 죽일 수도 있다는 것을 추론해 낼 수는 없을 것이고, 불이 밝고 따스하다는 것을 알았다고 해서 그로부터 그 불이 그를 태워 죽일 수 있다는 것을 추론해 낼 수는 없었을 것이다. 감각에 나타나는 성질들만 가지고는, 대상을 산출해 낸 원인도 그 대상으로부터 나올 결과도 밝힐 수 없다. 경험의 도움을 받지 않는다면, 우리의 이성은 사실적 존재나 사태에 관한 어떤 추론도 이끌어 낼 수 없다.(제4장, 23)

(q3.1.2.3) 또한 경험을 고려하지 않고 모든 자연의 작용에서 어떤 특정 결과에 대해 미리 추측하고 꾸며 내는 것은 임의적이므로, 원인과 결과 사이에는 그 둘을 묶어 주는 어떤 끈이나 연관성 같은 것이 있으리라고 생각될 수밖에 없다. 그리고 그 연관성은 원인과 결과를 함께 묶어 주며, 바로 그 원인의 작용에서는 다른 어떤 결과가 생기는 것을 불가능하게 해 준다. 예를 들어, 내가 다른 당구공을 향해 곧바로 움직이고 있는 어떤 당구공을 보고 있다고 하자. 그리고 두 번째 공의 운동이 그 둘의 접촉이나 충격의 결과로서 우연히 내게 제시되었다고 생각해 보자. 그때 나는 100가지 다른 사건들이 그 원인으로부터 따라 나올 수 있다고 생각하면 안 될까? 두 공 모두 완전히 정지해 있을 수는 없는가? 첫 번째 공이 직선으로 되돌아오거나, 혹은 두 번째 공으로부터 어떤 선을 그리면서 또는 어느 방향으로 튕겨져 오를 수는 없을까? 이들 모든 생각들은 모순이 없고 또한 생각됨직 하다. 그렇다면 우리는 나머지 다른 것과 마찬가지로 모순이 없고 생각됨직한 어떤 하나를 특별히 선호해야 할 이유가 있을까? 우리의 모든 선협적인 추론들은 이런 선호를 해야 할 어떤 이유를

우리에게 제시할 수 없을 것이다. // 간단히 말해서, 모든 결과는 그것의 원인과 구별되는 사건이다. 그러므로 어떤 결과도 원인 안에서는 발견될 수 없으며, 결과에 대해 선형적으로 미리 꾸며대거나 개념적 파악을 한다는 것은 전적으로 임의적인 것임에 틀림없다. 또한 그것이 제안된 후에라도 원인과 그것과의 결합 또한 위와 마찬가지로 임의적인 것으로 드러날 수밖에 없다. 이치에 맞게 생각해 볼 때, 전혀 모순도 없고 자연스럽다고 여겨질 수밖에 없는 다른 많은 결과들도 언제나 존재하기 때문이다. 그러므로 관찰이나 실험의 도움 없이 하나의 사건을 결정하거나 어떤 원인이나 결과를 추론하려고 한다면, 그것은 헛된 일이다.(제4장, 25)

(e3.1.2.4) 그러나 어떤 사건들 사이의 인과관계가 오로지 경험에 의해서만 알려진다는 주장은 경험론의 입장에 불과하다. 칸트도 이러한 입장에 동의한다. 이 점에서 칸트는 경험론적 입장을 수용하고 있다. 그러나 어떤 처음 보는 사건에서 그 원인이나 결과를 알지 못한다고 해서 그것이 인과관계에 대한 인식이 경험에 의해서만 가능하다는 주장에 대한 충분한 이유가 되는 것은 아니다. 합리론자들은 대부분의 사실에서 인과관계를 인식하는데 경험이 필요하다는 사실을 인정하기는 하지만 그렇다고 인과관계가 경험에 의하여 알려진다고 생각하지는 않기 때문이다. 즉 데카르트나 라이프니츠 같은 합리론자들은 흡의 견해와 반대로 대상들은 신에 의하여 창조될 때부터 인과관계에 따라 서로 연결되어 있으며, 이러한 관계는 인간의 정신 속에 본유적 원리로 내재되어 있다고 본다. 따라서 인간은 경험에 의하지 않고서도 인과관계를 인식할 수 있다고 본다. 데카르트는 그러한 예로 관성의 법칙이나 운동량 보존 법칙을 듣다. 그에 의하면 힘이 작용하지 않는다는 원인으로부터 정지하고 있는 물체는 계속 정지하려고 하며, 운동하고 있는 물체는 계속 운동하려 한다는 결과를 인식 할 수 있다는 것이다. 그러나 전혀 경험이 없이 인과관계를 파악할 수 있는 경우는 관성의 법칙과 운동량보존의 법칙 등 보편적인 자연법칙의 경우에 한한다. 대부분의 특수한 자연법칙의 경우에는 인과관계를 파악하기 위해서는 경험이 필요하다고 본다. 그러나 이것은 인과관계가 경험에 의해서 알려진다는 주장은 아니다. 본유관념의 존재를 주장하는 합리론자들

은 본유관념이 항상 명시적인 형태로 내재해 있다고 주장하지 않는다. 오히려 그들은 본유관념이 잠재적인 형태로 내재해 있어서 처음에는 사람들이 의식을 하지 못한다. 그러나 어떤 사건을 경험하게 되면 그에 의해 잠재적으로 내재해 있던 본유관념이 비로소 명시적인 관념으로 의식된다는 것이다. 경험은 잠재적인 본유관념을 명시적으로 깨닫는데 필요할 뿐 인과관계가 경험으로부터 알려지는 것은 아니다. 따라서 합리론자들에 의하면 인과관계는 인식과 더불어 즉시 일반화된다. 즉 미래의 사건에도 적용할 수 있게 되는 것이다. 흡은 인과관계가 경험에 의해서만 알려진다고 보기 때문에 인과관계의 일반화 문제를 해명해야만 하는 과제를 갖게 된다. 즉 과거에 경험된 인과관계를 토대로 어떻게 미래에도 그 관계가 성립될 수 있다고 생각할 수 있는지를 설명해야 하는 것이다.

3.1.3 인과관계의 일반화문제

(e3.1.3.1) 합리론자들이 본유관념론을 주장한 가장 큰 이유는 인과관계의 일반화 또는 자연법칙의 보편성 문제를 해명하기 위해서 였다. 잠재적으로 내재해 있는 본유적 원리를 명시적으로 인식하기 위하여 경험을 필요로 한다고는 해도, 이 경험이 단지 잠재적으로 정신 안에 존재하는 인과관계에 대한 본유관념을 명시적으로 인식하도록 하는 역할만 하고, 인과관계의 관념은 근본적으로 정신 안에 본유적으로 내재해 있는 것이라고 한다면, 이 관계를 과거에 경험된 사실을 넘어서 미래의 사건에까지 적용하는 것은 문제가 없을 것이다. 그러나 경험은 단지 과거의 사실이나 감관에 현전하는 사실에 대해서만 증거할 뿐 동일한 관계가 미래에도 성립될 것이라는 사실은 보증하지 않는다. 따라서 인과관계가 경험에 의해서만 알려진다고 보는 흡에게는 특정 사건들 사이에 과거에서부터 지금까지는 어떤 인과관계가 존재하는 것으로 관찰되었다 하더라도 이러한 관계가 어떻게 미래에도 성립된다고 보장할 것인가를 해명하는 것이 중요한 과제가 되는 것이다. 왜냐하면 자연과학에 있어서 사실에

관한 모든 추론은 과거와 현재의 경험을 토대로 미래의 사건을 추론하고 있기 때문이다.

(q3.1.3.2) 사실에 관한 우리의 모든 추론의 본성은 무엇인가? 하고 묻는다면, 사실들은 인과관계에 기초하고 있다는 대답이 가장 적절한 대답인 것 같다. 그런데 다시금 인과관계에 관련한 우리의 모든 추론과 결론들은 무엇에 기초하고 있는가? 하고 묻는다면, 그것에 대해서 한마디로 경험에 기초하고 있다고 말할 수 있다. 그러나 우리가 계속 세심하게 파고드는 기질을 발휘하여 경험으로부터 모든 결론이 나온다고 하는 것의 근거는 무엇인가? 하고 묻는다면, 여기에는 더욱 해결하기도 설명하기도 힘든 새로운 질문이 함축되어 있다.(제4장, 28)

(q3.1.3.3) 어떤 사실이든 반대되는 것은 언제나 가능하다. 왜냐하면 반대되는 것은 결코 모순을 포함하고 있을 수 없기 때문이다. 그리고 또한 그것은 정신에 의해 마치 사실 그런 것처럼 분명하고 용이하게 인식될 수 있기 때문이다. “내일은 해가 뜨지 않을 것이다”라는 명제는 “내일도 해가 뜰 것이다”라는 명제와 마찬가지로 이해될 수 있는 명제이며 모순 없는 명제이다. 그러므로 그것을 거짓이라고 논증하려는 시도는 헛된 일이다. 그것이 논증적으로 거짓이라면 그것은 모순을 함축하고 있어야 할 것이며, 결코 정신에 의해 뚜렷하게 인식될 수 없어야 할 것이다. // 그러므로 우리의 감각이 실제로 증거를 제시하는 것과 우리의 기억에 저장되어 있는 것을 넘어서서, 어떤 실제 존재나 사실을 우리에게 보증해 주는 명증성의 본성은 무엇인가 하는 것에 대한 탐구는 매우 흥미 있는 주제가 될 것이다.(제4장, 21)

(e3.1.3.4) 과거의 사례에 비추어 미래의 사건을 판단하는 것은 귀납추리이다. 보통 논리학에서는 귀납추리의 근거를 묻지 않고, 과거의 반복적인 사례로부터 특정 관계를 일반화하는 것을 정당한 추리로 인정하고 있다. 흄은 이러한 추리의 근거를 묻고 있기 때문에 귀납추리를 그 자체로 정당한 추리로 인정하지 않고 있는 것이다. 흄은 『인간지성의 탐구』 7장에서는 명백히 인과율의 보편성 내지는 인과관계의 필연성에 대해서 문제를 제기하고 있으나 4장에서는, 엄밀히 말하면, 자연법칙의 보편성의 근거를 문제 삼지 않고, 유추의 근거를 문제 삼고 있다. 과거와

현재의 경험에서 어떤 사건들 사이에 인과관계가 성립되는 것으로 관찰되었다 하더라도, 어떤 근거로 이 관계가 미래에도 성립되리라 기대하는 가라고 묻고 있으며, 그것도 동일한 대상이 아니라 단지 비슷해 보이는 대상에서 동일한 관계가 성립될 것이라고 기대하는 근거가 무엇인가를 묻고 있는 것이다. 그러나 『인간지성의 탐구』 4장에서의 문제제기와 7장에서의 문제제기는 궁극적으로는 동일한 문제이다. 이들 문제 사이의 관계는 귀납적 일반화와 유추에 의한 귀납 사이의 관계와 동일하다. 유추에 의한 귀납은 많은 유사한 개별 사례들로부터 보편적 원리를 도출하지 않고 그들 사이의 관계를 다른 유사한 개별적 사례에 적용하는 추리이지만, 이러한 추리도 실은 귀납적 일반화를 암암리에 전제하고 있다고 볼 수 있는 것이다. 즉 유추에 의한 귀납은 많은 개별 사례들로부터 귀납적 일반화에 의해 보편적 원리를 도출하고, 이 보편적 원리를 전제로 하여 개별 사례를 연역적으로 예측하는 두 추론 과정을 결합한 형태로 볼 수 있기 때문이다. 여기서 두 번째 과정은 연역 추리과정이기 때문에 논리적 근거를 문제 삼을 필요가 없으며, 따라서 유추에 의한 귀납의 문제는 귀납적 일반화의 문제와 동일한 문제가 되는 것이다. 따라서 『인성론』에서는 두 문제를 거의 구별하지 않고 있는 것이다. 그러나 엄밀하게 구별하자면, 흡은 『인간지성의 탐구』 4, 5장에서는 유추에 의한 귀납의 정당화 문제를 다루고 있고, 7장에서는 귀납적 일반화의 문제를 다루고 있다고 볼 수 있다.

(q3.1.3.5) 그렇지만 자연의 힘과 원리들에 대한 이러한 무지에도 불구하고, 우리는 언제나 같은 감각적 성질들을 보면 그 성질들은 같은 내밀한 힘을 가지고 있을 것이라고 추측하며, 우리가 경험했던 것과 유사한 결과들이 거기에서 따라 나올 것이라고 기대한다. 만일 전에 먹었던 빵과 같은 색깔과 밀도를 지니고 있는 어떤 물체가 우리 앞에 놓여 있다면, 우리는 그것을 먹으면 같은 결과가 다시 나타나리라고 예사로이 생각하며, 확신을 가지고 그것이 같은 음식이며 같은 힘을 줄 것이라고 미리 생각하게 된다. 그런데 이것은 정신 혹은 사유의 과정이고, 나는 그런 과정이 일어나는 근거를 밝혀내고자 했다. 감각적 성질들과 그 내밀한 힘 사이의

연관성은 밝혀진 바 없으며, 그것에 따라 결과적으로 정신은 감각적 성질과 힘 사이의 지속적이며 규칙적인 결합에 관한 어떤 결론을 그것들의 본성이 그렇다고 할 만큼 이끌어 내지는 못한다고 하는 것이 도처에서 인정되고 있다. 과거의 경험에 한해서 바로 그 경험 대상에 대해서만 그리고 그것이 인식되는 바로 그 기간에 한해서만 직접적이고 확실한 정보가 주어진다는 것이 인정될 수 있다. 그런데 어떤 이유로 이 경험은 미래에까지, 그리고 우리가 잘은 모르지만, 기껏해야 비슷한 듯이 보이기만 할 뿐 다른 대상에까지 확대 적용되는가? 바로 이것이 내가 강조하고자 하는 중요한 질문이다.(제4장, 29)

3.2 이성에 의한 인과관계의 일반화 불가능성

(e3.2.1) 특정 사건들에 있어 인과관계가 경험에 의해서만 알려지는 것이라면, 그런 관계에 대한 인식이 어떻게 일반화될 수 있는지를 해명해야 한다. 왜냐하면 경험은 과거나 현재의 사건에 대해서만 증거가 될 뿐 미래의 사건에 대해서는 아무런 증거를 제시하지 못하는데, 우리는 일상생활에서나 자연과학에서 인과관계를 일반화하여 미래의 사건을 추론하는데 적용하고 있기 때문이다. 흡은 『인간지성의 탐구』 제4장 20절에서, 철학에서 지금까지 이 문제를 다루지 않고 도외시해 왔다고 말하고 있지만, 실은 이 문제는 많이 논의되어 왔고, 플라톤의 이데아론이나 근대 합리론의 본유관념론, 그리고 귀납논리도 이 문제를 해명하기 위한 이론이라고 볼 수 있다. 플라톤은 가시적 세계에서는 모든 것이 개별자이기 때문에 보편적인 인식이 불가능하다는 것을 알았다. 따라서 보편적인 인식이 가능하기 위해서는 보편자가 그 자체로 존재해야 한다고 보았는데 이것이 바로 이데아인 것이다. 물론 플라톤은 이데아론에서 개별자와 보편자의 문제보다는 선이나 미와 같은 사물의 우연적 성질에 대한 보편적 인식의 가능성 문제에 더 중점을 두었으며, 인과관계에 대한 인식의 보편성 문제는 깊이 다루어지지는 않았다. 이 문제를 본격적으로 논의하기 시작한 것은 근대합리론에서의 본유관념론이다. 라이프니츠는

로크의 『인간 지성론』에 대한 반론서인 『신 인간 지성론』에서 로크의 본 유관념론 비판부분을 반박하면서 경험에서는 개별 판단만 가능한데 우리는 보편판단을 가지고 있기 때문에 이것을 설명하려면 본유관념의 존재를 인정해야 한다고 말하고 있다.

(e3.2.2) 흄은 합리론자들과는 다른 방법으로 인과율의 보편성 내지는 필연성을 정당화하려 하고 있는 것이다. 그는 인과관계의 일반화 근거에 대한 자신의 주장을 하기에 앞서 이러한 일반화가 이성적 추론에 근거할 수 없다는 것을 규명하고 있다. 그는 『인성론』에서는 인과관계의 필연성을 주장하는 인과율의 타당성이 직관적이지도 않고 논증적으로 밝혀지지도 않는다고 주장한다. 그러나 귀납추리의 문제점에 대해서는 언급하지 않고 있다. 이에 대해 『인간지성의 탐구』에서는 귀납추리의 문제점을 집중적으로 고찰하고 있다.

3.2.1 논증에 의한 인과관계 일반화의 불가능성

(e3.2.1.1) 흄은 『인성론』에서 인과율의 필연성을 직관적이지도 않고 논증적으로 확실한 것도 아니라고 주장한다. 흄은 직관적으로 확실한 인식은 유사, 반대, 성질의 정도, 그리고 양 또는 수의 비례에 관한 인식에서만 가능하다고 본다.(『인성론』 제1권, 제3부, 제1절 참조) 따라서 인과관계는 네 가지 관계에 해당하지 않기 때문에 직관적인 인식일 수 없다는 것이다. 그는 인과관계가 필연적이다라는 주장을 부정해도 모순되지 않는다는 이유를 들어 인과율이 논증적인 인식이 아니라고 단정한다. 인과율은 직관적으로 자명하지도 않고 논증적으로 증명되는 것도 아니기 때문에 그것은 경험이나 관찰에서 유래한다고 주장한다. 그런데 인과관계에 대한 경험은 과거 사건이나 현재의 감각에만 타당하기 때문에 어떤 근거로 그것의 필연성을 주장하는가, 즉 경험에서 어떻게 인과율의 필연성을 해명할 수 있는가 하는 것이 『인성론』에서의 문제였던 것이다.

그러나 『인간지성의 탐구』에서는 인과관계의 일반화가 이성에 근거한

추리가 아니라는 이유를 다른 곳에서 찾고 있다. 인과관계가 만일 이성에 의해서 일반화된다면 그 관계를 처음 보았을 때나 오랜 경험 후에나 동일하게 참으로 인정될 것이다. 그러나 실제로 우리들은 한 번의 경험을 통하여 그 인과관계를 일반화하지 않고 아주 오랜 경험과 실험을 거쳐 일반화한다. 이것은 그 추리가 이성에 근거한 추리가 아니라는 확실한 증거가 된다는 것이다.

(q3.2.1.2) 유사하게 보이는 원인들로부터 우리는 유사한 결과들을 기대한다. 이것이 우리의 경험 모두에 입각해서 나온 결말의 전부이다. 만일 이런 결말이 이성에 의해서 만들어진 것이라면, 그 결말은 처음부터 그리고 어떤 경우에 있어서도 아주 오랫동안의 경험의 과정을 거친 후와 마찬가지로 완전할 것임에 틀림없을 것이다. 그러나 사실은 아주 다르다. 알처럼 서로 비슷비슷한 것도 없다. 그러나 그 어느 누구도 결코 드러나는 유사성을 가지고 모든 알들이 동일한 맛과 풍미를 지니고 있으리라고 예상하지는 않는다. 특정 사건과 연관하여 우리가 갖는 확고한 신뢰와 보증은 오직 어떤 종류의 일정한 실험의 오랜 과정을 통해서만 얻어지는 것이다. 어떤 한 사례로부터 나오는 하나의 결말이, 그 한 사례와 조금도 다르지 않은 100가지 사례로부터 나오는 결말과 전혀 다르게 나오도록 진행되는 이성적 추리가 어디에 있는가?(제4장, 31)

3.2.2 귀납적 일반화의 불가능성

(e3.2.2.1) 어떤 사건들에 있어서 과거에 관찰된 인과관계를 일반화하여 미래에 적용하는 추리를 일반적으로 귀납추리라고 한다. 『인간지성의 탐구』에서 흄이 고찰하고 있는 추리는 정확히 표현하면 “유추에 의한 귀납”의 문제이다. 흄은 유추에 의한 귀납추리의 근거를 묻고 있는 것이다. 이러한 추리는 이성적으로 정당화될 수는 없다는 것이 흄의 생각이다. 『인간지성의 탐구』에서 흄은 귀납추리가 이성적인 방법으로 정당화될 수 없다는 것을 매우 자세하게 논하고 있다. 그러나 『인성론』에서는 이러한 고찰이 이루어지고 있지 않다. 귀납추리가 정당한 이성적 추

리가 될 수 있으면 자연의 경과는 항상 일정하다는 매개 항이 필요하다. 물론 일반적인 귀납추리에서는 이러한 매개 항을 요구하지 않는다. 단지 이것이 이성적으로 엄밀한 추리이고자 한다면 매개 항이 필요하다는 것이다. 그런데 이 매개 항이 증명되지 않고 사용된다면, 이러한 추리는 선결문제 미해결의 오류를 범하기 때문에 추리가 될 수 없다. 만일 자연의 경과가 항상 불변이라는 매개 항이 증명되어야 한다면 그것은 이성적으로 증명되거나 경험적으로 증명되거나 둘 중의 하나일 수밖에 없다. 만일 그것이 경험적으로 증명된다면, 즉 지금까지 자연의 운행이 일정불변이었으니까 자연의 운행은 항상 일정불변일 것이라고 추리한다면, 그리고 이러한 추리를 통하여 증명된 매개 항을 통하여 귀납추리를 정당화하려 한다면, 이것은 명백히 순환논증의 오류를 범하고 있는 것이다. 이 귀납추리의 매개 항인 자연의 제일성의 정당화 문제는 다름 아니라 과거의 경험을 통하여 인과관계를 일반화하는 문제이기 때문에 이성적 방법으로는 정당화될 수 없는 것이다. 자연의 제일성이 증명되지 않으면 귀납추리는 선결문제 미해결의 오류에 빠지게 되고, 경험적으로 증명하려고 하면 순환논리에 빠지고, 이성적인 방법으로는 정당화할 수 없기 때문에, 흡은 귀납추리는 결국 이성적인 방법으로는 정당화될 수 없다는 결론을 내린다.

(q3.2.2.2) 나는 어떤 물체가 항상 그에 수반되는 어떤 결과를 낳는다는 것을 발견하곤 했다 라는 명제와 나는 외관상 유사한 다른 물체들도 유사한 결과들을 낳을 것이라고 기대한다 라는 두 명제는 같은 명제가 아니다. 여러분이 괜찮다고 한다면, 나는 한 명제는 다른 명제로부터 정당하게 추론될 수 있다고 인정하겠다. 사실상 나는 그것이 항상 추론되고 있다는 것을 알고 있다. 그렇지만 만일 여러분이 그 추론이 일련의 이성적 추리로 만들어진 것이라고 주장한다면, 나는 그런 추리를 해 보라고 하겠다. 이 두 명제들은 바로 연결되는 것이 아니다. 여기에는, 만일에 그것이 실제로 이성적 추리나 논증에 의해 이끌어 내어진 것이라면, 정신에게 그런 추론을 하도록 허용할 수 있는 어떤 매개가 요청된다. 나는 그런 매개가 무엇인지 도저히 모르겠다고 고백할 수밖에 없다. 그리고 그것을 이해시킬 책임은, 그런 매개가 실제로 존재하며 그것은 사태에 관해

우리가 단정하는 모든 것의 기원이 된다고 주장하는 사람들에게 있다고 나는 생각한다.(제4장, 29)

(q3.2.2.3) 만일 어떤 사람이 다음과 같이 말했다고 하자. “나는 과거의 모든 경우에 있어서 그와 같은 감각적 성질들은 그와 같은 내밀한 힘들과 결합되어 있다는 것을 발견하곤 했었다.” 그리고 이어서 그는 다음과 같이 말했다고 하자. “유사한 감각적 성질들은 항상 유사한 내밀한 힘들과 결합되어 있을 것이다.” 그렇다고 한다면 그는 동의어 반복이라는 과오를 범한 것이 아니며, 또한 그 두 명제들은 어떤 측면에서도 같지 않다. 당신은 후자의 명제가 전자의 명제로부터 추론되었다고 말할 것이다. 그러나 이 추론은 직관적이지도 논증적이지도 않다는 것을 당신도 인정해야만 한다. 그렇다면 그 추론의 본성은 무엇인가? 그것이 경험에 입각한 것이라고 말한다면, 선결문제 요구의 오류를 범하는 것이 된다. 왜냐하면 경험으로부터 나오는 모든 추론들은, 미래는 과거와 유사할 것이고 유사한 힘들은 유사한 감각적 성질들과 결합되어 있을 것이라고 하는 가정을 추론의 근거로 삼고 있기 때문이다. 자연의 운행은 변할 수도 있고, 과거는 미래를 재기 위한 척도가 아닐 수도 있다는 어떤 의혹이 생긴다면, 모든 경험은 무용한 것이 되며 경험은 어떤 추론도 결말도 만들어 낼 수 없다. 그러므로 경험으로부터 나온 어떤 논의도 과거의 미래에 대한 유사성을 증명할 수는 없다. 왜냐하면 경험으로부터 나온 모든 논의들이 위의 유사성을 전제로 하고 만들어진 것이기 때문이다. 사물들의 운행이 여태 까지는 매우 규칙적인 것으로 인정되었다고 치자. 그러나 어떤 새로운 논의나 추론 없이 그지만 가지고는, 미래에도 그런 규칙적인 운행이 계속될 것이라고 하는 것은 증명되지 않는다 (제4장, 32)

(q3.2.2.4) 만일 우리가 과거의 경험에 여러 논증들에 의해 참이라는 것이 분명하다고 확신하고, 따라서 그것을 우리의 미래의 판단 기준으로 삼으려고 한다면, 이런 논증들은 개연적임에 틀림없으며, 위에서 언급된 구분에 따라 볼 때 사태나 실제 존재에 관한 논증들일 뿐이다. 그러나 만일 그런 종류의 이성적 추리에 대한 우리의 해명이 완전히 타당하고 만족스러운 것으로 받아들여진다면, 이런 종류의 논증은 논증이 아니라고 해야만 한다. 존재에 관한 모든 논의들은 인과관계에 기초하고 있으며, 우리의 인과관계에 대한 지식은 전적으로 경험으로부터 나오고, 우리의 경험으로부터 나온 결론들은 모두 미래도 과거와 비슷할 것이라고 하는 가정 하에 나오는 것이라고 우리는 말했었다. 그러므로

바로 이런 가정에 대한 증명을 개연적인 논의들로 해 보려고 하거나 존재에 관한 논의들로 해 보려고 하는 것은, 분명히 순환논법의 오류를 범하는 것이며, 문제의 핵심이 되는 것을 당연한 것으로 받아들이는 끌이 된다.(제4장, 30)

(e3.2.2.5) 그러나 이러한 흄의 견해가 귀납추리를 부정하는 것인가, 아니면 그것을 정당화하고 있는 것인가 하는 문제가 제기될 수 있다. 이 문제에 대해서는 관점에 따라 서로 다른 견해가 있을 수 있다. 하나는 흄이 귀납추리를 부정하고 사실에 관한 추리문제를 귀납이 아닌 다른 방법으로 해명한다고 보는 입장이다. 이것은 귀납추리를 과거의 반복적인 경험으로부터 그 경험을 단순하게 일반화하는 추리라고 보고, 흄은 이러한 추리의 가능성을 부정한다고 보는 입장이다. 다른 견해는 우리가 일반적으로 귀납추리를 할 때, 과거의 반복적인 경험으로부터 일반적 원리를 추론하기는 하지만, 이러한 추리에는 근거가 있을 수 있고 그 근거가 무엇인가를 해명하려 한다고 보는 견해이다. 어느 해석이 더 타당한가하는 것은 우리가 귀납을 어떻게 이해하고 있는가에 따라 달라질 수 있으나, 일반적으로 귀납추리가 단순히 과거의 반복적 경험으로부터 특정 사실을 일반화하는 추론이라고 인식되고 있기 때문에 여기서 흄의 논의는 귀납추리를 부정하고, 사실문제에 대한 추리의 근거를 새로운 방법으로 해명하려는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

3.3 인과관계에 의한 추리의 원리

(e3.3.1) 우리는 일상생활에서 오랫동안 원인과 결과의 관계에 있다고 생각되는 두 대상들이 함께 나타나는 것을 경험하고 나면, 그 다음에는 그들 중 어느 한 대상이 나타나면 다른 대상도 나타나리라고 추론한다. 여기서 추론한다는 것은 한 대상이 나타날 때 다른 대상을 단순히 상상하기만 하는 것이 아니라 그것이 나타날 것이라고 하는 신념을 가지고 기대한다는 것이다. 이러한 추리의 형태가 유추이다. 그러나 우리는 아

무리 주의 깊게 관찰해도 그 대상들 속에서는 두 대상을 연결해주는 어떤 힘을 발견하지 못한다. 그리고 과거의 관계로부터 미래의 관계를 추론하는 것은 이성적으로 정당화되지도 않는다. 따라서 우리가 일상생활에서 이런 추리를 하는 근거가 무엇인가를 규명하는 것이 사실에 관한 탐구와 관련된 흡 철학의 과제였다. 흡은 이러한 추리를 하는 근거는 인간 정신의 자연스런 본능인 습관이라고 본다. 즉 우리는 습관에 의해 과거에 항상 연달아 발생하던 두 대상 중 한 대상이 나타났던 사실이 기억에 떠오르거나 그 대상이 감관에 현전하게 되면 다른 대상이 나타나리라고 기대할 뿐만 아니라, 그 대상이 나타나리라 믿게 되는데, 이것이 바로 사실 또는 존재와 관련된 추론의 본성이라는 것이다. 유추란 과거의 동일하거나 유사한 사건의 반복된 경험으로부터 아무런 전제 없이 미래의 사건을 추론하는 귀납추리의 한 형태인데, 이것은 선결문제 미해결의 오류를 범하고 있기 때문에 귀납적 일반화와 마찬가지로 잘못된 추리이다. 엄밀하게 말하자면, 흡은 이러한 유추를 정당화한다기 보다는, 유추와 같은 형태의 사실에 관한 추론이 어떻게 가능한지 그 원리를 해명하는 것이다. 그러나 이 문제를 유추의 정당화 문제라고 보아도 큰 문제는 없을 것이다. 흡은 인간에게 있어서 유추가 습관에 의해 이루어지는 것임을 밝힌 후, 이러한 유추의 본성에 대한 해명은 동물의 추리에 대해서도 적절한 해명을 줄 수 있기 때문에 더욱 타당성을 갖는다고 주장한다. 흡은 사실에 관한 추리 문제에 있어서 인간과 동물 사이에 차이를 거의 인정하지 않는 것이다.

(q3.3.2) 사태에 관한 우리의 모든 추리들은 일종의 유추에 근거하고 있고, 그 유추는 우리를 어떤 원인이 주어지면 이미 우리가 그와 유사한 원인으로부터 생기는 결과라고 관찰해 왔던 것과 동일한 결과들이 그 원인에서 생기리라고 예상하게 한다. 원인들이 아주 유사하다면, 유추는 완전하며 그것으로부터 이끌려져 나오는 추론도 확실하고 결정적인 것으로 간주된다. 첫조각을 본다면, 그것이 무게를 가지고 있고 쇠를 구성하고 있는 부분들 간에는 응집력이 있으리라는 것을 의심할 사람은 없다. 이것은 관찰된 다른 모든 경우의 예들에서 그러했음이 밝혀졌기 때문이다. 그

러나 대상들이 별로 유사하지 않다면 유추는 덜 완전할 것이고, 따라서 추론도, 비록 그것이 유사성과 닮은 정도에 비례하여 어떤 힘을 계속 갖고 있는 것이기는 하지만, 덜 결정적인 것이 된다.(제9장, 82)

3.3.1 인간의 추리

3.3.1.1 습관

3.3.1.1.1 유추의 원리

(e3.3.1.1.1.1) 우리는 어떤 대상들이 처음으로 한 번 연달아 발생하는 것을 경험하였을 때는, 그 중 하나의 대상이 나타나도 다른 대상이 나타날 것이라고 추론하지 않는다. 그러나 동일한 관계가 반복적으로 경험된 후에는 하나의 대상이 나타나면 다른 대상도 나타날 것이라고 추론하게 된다. 여기서 한 가지의 사례와 여러 차례의 반복적인 사례 사이에 차이가 존재하기 때문에, 이러한 추리는 이성에 근거한 추론일 수는 없다. 이성적인 추론이라면 여러 사례에서 타당한 것은 하나의 사례에서도 타당하지 않으면 안 되기 때문이다. 흡은 하나의 사례와 반복적인 사례들 사이에 차이가 발생하도록 하는 것을 습관이라고 본다. 어떤 사실을 한두 번밖에 경험하지 못하였을 경우에는 습관이 발생하지 않는다. 그러나 동일한 사례를 반복하여 경험하면 우리 정신 안에 습관이 형성된다. 우리는 일상적으로 반복되는 훈련을 통하여 행동이 습관화되는 것을 경험한다. 그러나 행동만 습관화되는 것이 아니라, 사고 작용도 습관화가 가능하다. 바로 반복적인 경험을 통하여 정신 안에 형성된 이 사고 작용의 습관이 사실 관계를 추론하는 원리라는 것이다.

(q3.3.1.1.1.2) 가장 뛰어난 능력과 반성능력을 지니고 있는 사람이라 하더라도, 그가 어느 날 갑자기 이 세상에 던져졌다면 어떨까 추측해보자. 그는 실제로, 대상들의 일련의 연속을 직접 관찰할 것이고, 한 사건이 다른 사건에 뒤따라 일어난다는 것을 직접 관찰할 것이다. 그러나 그는 그 이상의 것을 발견할 수는 없을 것이다. 그는 처음부터 어떤 추리를 함으로서 원인과 결과의 관념을 얻어 낼 수는 없다. 왜냐하면 모든 자연

의 작용을 이끌어 나가는 하나하나의 힘들은 감각으로는 결코 포착되지 않기 때문이다. 또한 한 가지 예를 들어볼 때, 한 사건이 다른 사건에 앞서서 일어났다고 해서 앞의 사건이 실제로 있었다고 추론할 만한 근거가 없을 수도 있다. 요컨대 위에서 예로 든 그 사람이 계속 경험을 쌓아 나가지 않는다면, 그는 기억이나 감각에 직접 주어진 것을 넘어서 그 어떤 것에 대해서도 결코 확신 있게 말할 수 없을 것이다.(제5장, 35)

(q3.3.1.1.1.3) 계속해서 상상해보자. 앞의 그 사람이 좀더 많은 경험을 쌓아서, 유사한 대상들 혹은 사건들이 계속해서 함께 결합되어 있음을 관찰할 만큼 이 세상에서 살았다고 해 보자. 이 경험의 결과는 무엇일까? 그는 한 대상의 드러남을 보고 그것의 원인이 되는 대상의 존재를 직접 추론한다. 그러나 그는 그의 경험을 총동원하여도, 한 대상이 다른 대상을 산출하는 내밀한 힘에 대한 관념 또는 지식을 아직은 갖지 못한다. 또한 어떤 추리 과정에 의해서 그런 지식을 이끌어 낼 수 있는 것도 아니다. 그렇지만 그는 계속 그런 추론을 하도록 결정되는 자기 자신을 발견 한다. 그리고 그는 비록 그의 지성이 이런 작용을 하는 것과 전혀 관계가 없다는 것을 확신하면서도 동일한 사고의 과정을 계속해 나갈 것이다. 거기에는 그에게 그런 결론을 내리게 하는 어떤 다른 원리가 있다는 이야기이다.(제5장, 35)

(q3.3.1.1.1.4) 이 원리는 습관 또는 습성이다. 어떤 추론에 의해 혹은 지성의 과정에 의해 강제됨 없이, 어떤 특정 행동 혹은 작용이 반복되는 곳에서는 어디서나 동일한 행동 혹은 작용이 계속될 경향이 있으므로, 우리는 곧 잘 이런 경향을 습관의 결과라고 이야기한다.(제5장, 36)

(q3.3.1.1.1.5) 그리고 두 대상들—예를 들어서, 열과 불꽃, 무게와 딱딱함—의 지속적인 결합을 보고서 우리는 둘 중 하나가 나타나면 다른 하나도 나타나리라고 하는 예상을 오직 습관에 의해서만 하게 된다고 주장한다면, 비록 그것이 진리는 아니라 하더라도 최소한 우리는 여기에서 매우 이해 가능한 명제에 도달했다는 사실에는 의심의 여지가 없다. 이 가정은 천 가지의 실증적인 예와 전혀 다르지 않은 한 가지 실증적인 예로부터는 이끌어 낼 수 없는 추론을 천 가지의 예에서는 이끌어 낼 수 있는 이유는 무엇인가 하는 난점을 설명해주는 유일한 것인 듯 생각되기조차 한다. 원 하나에 대해 생각함으로써 이끌어 낸 결론들은 우주 안에 있는 모든 원들을 다 둘러보고 이끌어 낸 결론과 동일하다. 그러나 어느 누구도 다른 물체에 의해 밀려서 운동하는 하나의 물체만 보고서 모든 다른

물체들도 그것과 유사한 충격을 받게 되면 운동할 것이라고 추론할 수는 없다. 따라서 경험으로부터 나오는 모든 추론들은 습관의 산물일 뿐, 이 성적 추리의 산물이 아니다.(제5장, 36)

3.3.1.1.2 습관의 발생

(e3.3.1.1.2.1) 동일한 사건을 한 번 경험하는 것과 반복적으로 경험하는 것의 차이는 후자가 정신 안에 습관을 형성하도록 하는 것이다. 그러나 사건 자체는 처음 발생하였을 때나 여러 차례 발생하였을 때나 변화가 없다. 즉 처음 발생하였을 때 원인이 되는 사건에게서 결과를 산출하는 힘이 발견되지 않다가 반복하여 경험하면 이 힘이 나타나는 것도 아니고, 동일한 내용이지만, 처음에는 두 사건이 연결되어 있지 않다가 반복하여 발생하면 점진적으로 연결되는 것도 아니다. 사건 자체에서는 처음이나 오랜 반복적 발생 후에나 변함이 없다. 흄에게 있어 우리가 경험하는 대상 또는 사건이란 인상이므로, 그의 용어로 표현하자면 인상들은 모두가 독립적이고 연결되어 있지 않다. 따라서 반복적인 경험 후에 변화하는 것은 주관의 태도뿐이다. 즉 습관을 통하여 연결되는 것은 사건들의 인상이 아니라 관념들이다. 두 사건 또는 대상들의 관념들이 처음에는 연결되어 있지 않다가, 반복적인 경험에 의해 형성된 습관을 통하여 연결된 것이다. 관념연합의 원리는 인과관계에만 적용되는 것이 아니라, 유사성의 관계와 시공간적 근접의 관계에도 마찬가지로 적용이 되므로, 흄의 이러한 설명은 인과관계에 있는 두 사건과 단순히 오랫동안 시간적인 선후 관계를 유지해온 두 사건들 사이의 관계를 구별할 수 있는 결정적인 기준이 없다는 문제점이 있다. 그러나 흄은 습관이 우리의 주관에 형성되는 것이기는 하지만, 그것은 주관이 임의로 형성하는 것이 아니라, 자연의 구조에 상응하도록 형성되는 일종의 자연의 예정조화라고 본다. 인간의 이성이나 경험은 자연의 구조를 인식할 수 있는 능력이 없지만, 자연은 인간에게 습관을 형성시키는 자연 작용인 본능을 통하여 자신의 비밀을 노정한다는 것이다.

(q3.3.1.1.2.2) 이미 우리는 본성이 특정한 관념들 사이의 결합을 성립

시킨다는 점을 고찰해 보았다. 그리고 또한 하나의 관념이 우리의 사유에 발생하면 바로 그것은 그것과 상호관계가 있는 것을 소개하고, 조용하고도 느낄 수 없게 작용하여 우리의 주의를 그것으로 향하게 한다는 점도 고찰해 보았다. 이를 연결 혹은 연합의 원리들을 우리는 세 가지 즉, 유사성, 접근 그리고 인과라는 원리로 묶어 보았었다. 이것들은 우리의 사고들을 함께 연합하는 유일한 결합체들이고, 그것들이 바로 일련의 규칙적인 반성이나, 혹은 많던 적던 간에 모든 사람들 사이에서 이루어지는 이야기를 가능하게 해주는 것들이다. 그런데 여기서 현재의 문제점을 해결하기 위해 꼭 짚고 넘어갈 수밖에 없는 한 가지 질문이 생긴다. 이들 모든 관계들에 있어서, 만일 대상들 중 하나의 대상이 감각이나 기억에 주어지면 정신은 그것과 상호관계가 있는 것 쪽으로 나아가는 것에 그치지 않고, 그것에 대한 다른 방식으로 얻을 수 있는 것보다 더 확고하고 강력한 개념을 얻어 내는 일은 생기지 않는가? 이런 경우는 인과관계로부터 야기되는 믿음의 경우에 가장 있음 직한 것 같다. 그리고 만일 이것이 다른 연합의 관계나 원리들에도 동일하다면 이것은 일반적인 원리로 확립될 수 있을 것이고, 따라서 정신의 모든 작용들에 있어서 일어나는 원리일 것이다.(제5장, 41)

(q3.3.1.1.2.3) 그런데 여기에는 자연의 진행과 우리 관념들의 이어짐 사이에 존재하는 일종의 예정 조화가 있다. 그리고 자연을 지배하는 힘과 위력이 우리에게 완전히 알려진 것은 아니라고 하더라도, 우리의 사고와 개념형성작용은 자연의 여타 작용들과 같은 진행 과정 속에서 진전되어 나가리라는 것을 우리는 안다. 이와 같은 대응을 성립시키는 원리가 바로 습관이다. 습관은 인간 종족의 생존을 위해, 그리고 인간이 살아나가는 데 있어서 발생하는 일이나 갖가지 주변 상황 속에서 우리의 행위를 조절해 나가는 데 있어서 없어서는 안 될 필수적인 것이다. 현재 주어진 대상이 즉각 그것과 통상적으로 결합되어 있는 여타 대상들에 대한 관념을 불러일으키지 않는다면, 우리의 모든 지식은 우리에게 주어진 기억과 감각이라는 좁은 영역에 한정될 수밖에 없을 것이다. 그리고 우리는 목적 추구할 방법들을 조정할 수도 없을 것이며, 나아가 우리의 자연적 능력을 선을 산출하는 데도 악을 피하는 데도 사용할 수 없을 것이다. 목적인을 찾고 관조하기를 좋아 하는 사람들은 여기에서 그들이 경탄하고 탄복할 광대한 주제를 가진다.(제5장, 44)

3.3.1.2 신념

(e3.3.1.2.1) 유추의 특징은 과거에 늘 함께 발생하던 두 대상들 중 하나의 대상이 발생하면, 단순히 다른 대상에 대한 관념만을 떠 올리는 것이 아니라 그것이 발생하리라는 신념을 갖는다는 것이다. 신념은 그 자체가 생생한 관념, 즉 인상이면서 그와 결부되는 관념을 생생한 관념으로 만들어줌으로서 허구적 관념과 구별되도록 한다. 따라서 흡은 이러한 신념의 본성을 규명하면서, 유추가 습관에 의해 이루어진다는 주장이 설득력을 가질 수 있도록 하기 위하여 유추에 동반되는 신념이 어떻게 습관을 통하여 형성되는지를 규명한다. 흡은 신념의 본성과 발생 원리, 그리고 추론에서의 역할에 대해 해명하기 위해 『인간지성의 탐구』에서 뿐만 아니라 『인성론』에서도 많은 노력을 기울이고 있는데, 이 신념 자체는 유추의 원리는 아니다. 즉 신념이 과거의 반복적인 경험으로부터 미래의 사건을 추론하는데 있어 근거의 역할을 하는 것은 아니며, 이러한 역할을 하는 것은 단지 습관이다. 그러나 습관은 다만 관념들 간의 연합만을 형성하는데 그칠 수도 있으므로, 유추가 습관에 의해 일어난다는 것을 설득력 있게 해명하기 위해서는 유추의 특징인 신념의 현상을 습관을 통하여 설명할 수 있다는 것을 해명하지 않으면 안 되는 것이다.

(e3.3.1.2.2) 그러나 흡은 사실이나 존재에 있어서의 추리의 본성을 규명하다가, 사실이나 존재에 대한 명제는 논증적 명제와 달리 반대의 명제도 모순을 포함하지 않기 때문에 가능하므로, 주장하는 사실을 반대의 사실이나 허구와 구별하는 특징이 무엇인가를 규명하는 문제에 관심을 갖게 된다. 즉 “내일은 해가 동쪽에서 뜰 것이다”라는 명제와 “내일은 해가 동쪽에서 뜨지 않을 것이다”라는 명제는 둘 다 모순을 포함하지 않으므로 가능한 명제이다. 그런데 우리는 인과관계에 기초하여, “내일은 해가 동쪽에서 뜰 것이다”라고 추론 한다. 그러나 반대 결론을 내리지 않고 이러한 결론을 내리는 이유가 무엇인가 하는 것이 흡의 관심인 것이다. 그는 이것을 신념에서 찾았다. 허구와 달리 사실에 근거하는 추리에는 신념이 동반한다는 것이다. 이러한 논리는 개연성의 경우

에도 타당하다. 우연적인 사실은 그 반대의 경우도 마찬가지로 가능한데, 개연성이 높은 쪽을 주장하는 명제와 개연성이 낮은 쪽을 주장하는 명제의 차이는 전자에는 신념이 동반한다는 점이다. 흄은 참인 논증적인 추론의 결론은 그것을 부정하면 모순이 된다는 점에서 허위나 잘못된 추론과 구별되며, 참인 사실에 관한 명제들은, 그것이 자연법칙과 같이 확증적인 명제이든 개연적인 주장이든 신념이 수반된다는 점에서 허구나 허위 명제와 구별된다고 보는 것이다.

3.3.1.2.1 신념의 본성

(e3.3.1.2.1.1) 기억이나 감관에 현전하는 어떤 사건이나 대상을 기초로 하는 유추는 그 대상과 인과적으로 관련된 다른 대상의 관념을 떠올리며 그러한 관념에 상응하는 대상이 존재할 것이라고 신념을 가지고 주장한다. 여기서 신념은 단순히 주장하는 대상에 대한 관념 이상의 그 무엇이다. 신념은 관념을 형성하는 특정한 방식이다. 그것은 스스로가 생동적 관념이면서 유추의 결과가 단지 상상이나 허구의 산출이 아니라는 것을 보증해주는 역할을 한다. 흄은 마치 신념이 허구와 대립되는 것처럼 설명한다. 그러나 허구와 대립되는 것은 신념이 아니라 사실 또는 사실에 근거한 추론이다. 이러한 추론이나 사실이 허구와 구별되는 이유는 그것에 신념이 수반되기 때문이다. 허구적 주장에는 신념이 수반하지 않는다. 따라서 신념은 사실 또는 사실에 근거한 추리와 허구를 구별하는 근거가 된다. 흄은 신념이 그러한 역할을 하는 이유를 그 자체가 상상력이나 허구에서 생겨난 관념보다 훨씬 강하고 생생한 느낌이기 때문이라고 말한다. 신념이란 일종의 느낌 또는 정서인 것이다. 따라서 그것은 단순한 관념이 아니라 생생하고 원초적인 관념인 인상의 일종인 것이다. 이것은 감각에 기인하는 것은 아니므로 반성인상이라고 볼 수 있다.

(q3.3.1.2.1.2) 어떤 대상이 기억이나 감각에 주어질 때면 언제나, 그 대상은 즉시 습관의 힘에 의해, 상상력으로 하여금 항상 그 기억이나 감각에 결합되어 있는 대상을 인식하게끔 한다. 그리고 이 생각에는 허구가

갖는 속박 없는 몽상과는 다르게, 느낌과 정서가 수반된다. 바로 이것이 신념을 구성하는 본성이다.(제5장, 39)

(q3.3.1.2.1.3) 이 정서에 대한 정의를 내리고자 한다면, 우리는 어쩌면 그것이 매우 어려운— 만일 그것이 불가능한 것이 아니라면— 작업임을 발견할 수밖에 없을 것이다. 그것은 마치 추위나 화난 감정을 느껴보지 못한 사람에게서 추위의 느낌이나 화난 감정에 대한 정의를 얻어 내려고 애쓰는 것과 마찬가지이다. 믿음이란 이런 느낌의 참되고 고유한 이름이다. 그리고 어느 누구든지 이 용어의 의미를 알고자 하면 당황하게 된다. 왜냐하면 모든 사람은 매 순간 그것에 의해 나타나는 정서를 의식하기 때문이다. 그러나 이 정서를 서술해 보려고 시도는 해 봄직하다. 그렇게 함으로써 우리는 그것과 흡사한 어떤 것들을 찾아낼 수 있을 것이고, 그것은 이 정서에 대해 좀 더 완전한 설명을 가능하게 해 줄 수 있을 것이다. 그런데 나는 신념이란 어떤 대상에 대한, 상상력이 혼자서 얻어낼 수 있는 것보다 더 생생하고 살아 있고 강력하고 확고하며 흔들리지 않는 개념이라고 말한다. 너무도 철학과 거리가 먼 듯이 보이는 이런 다양한 말들은 오직 다음과 같은 것을 설명하려고 쓰여진 것이다. 즉 실재하는 것들 혹은 우리에게 허구보다 더 생생하게 현재하는 어떤 것을 표현하는 정신의 작용은 그것들을 사고 안에 있는 것보다 더 중요하게 만들며, 그것들이 정념이나 상상에 큰 영향을 미치게끔 한다는 것을 설명하려고 쓰여진 것이다. 만일 우리가 이것에 동의한다면, 이 말들을 가지고 이러쿵 저러쿵 따질 필요가 없다. 상상력은 그러한 모든 관념들을 지배한다. 그리고 그것들을 가능한 모든 방식으로 결합시킬 수도 혼합할 수도 변형시킬 수도 있다. 상상력은 가공의 대상들을 시간과 장소라는 그럴듯한 모든 환경들을 덧붙여서 생각할 수도 있다. 그것은 우리 눈앞에 생생하게, 마치 그 가공의 대상들이 실제하거나 하는 것처럼 바로 그렇게 제시할 수도 있다. 그렇지만 이런 상상하는 능력이 결코 저절로 믿음을 만들어 낼 수는 없으므로, 신념이라는 것은 관념들의 특정한 본성이나 체계가 아니라, 관념들의 파악의 방식과 정신에 대해 관념들이 갖는 느낌에 있다는 것이 분명하다. 나는 이 파악 방식이나 느낌에 대해 완벽하게 설명해낼 수 없음을 솔직하게 고백한다. 그것에 가까운 어떤 것을 나타내 주는 단어들을 사용할 수는 있을 것이다. 그러나 앞에서 우리가 고찰해 보았듯이 그것의 참되고도 고유한 이름은 신념이다. 그리고 그것은 모든 사람이 일상생활에서 충분히 이해하고도 남음이 있는 용어이다. 그리고 철학에 있어서,

우리는 신념이란 정신에 의해 느껴지는 어떤 것이며, 상상의 허구들로부터 판단을 내리는 관념들을 구분해 주는 것이라는 점만을 말할 수 있을 뿐이다. 신념은 그 관념들에 더 큰 무게와 영향력을 부과함으로써 그것들을 더 중요하게 보이게 하여 그것들을 정신이 받아들이게 강요하며, 그것을 우리 행위들의 지배적 원리가 되게 만든다.(제5장, 40)

3.3.1.2.2 신념의 역할

(e3.3.1.2.2.1) 흄은 논증적 진리와 사실적 진리를 구별한다. 논증적 진리는 부정하면 모순이 되기 때문에 반대가 불가능한 진리이다. 이에 대해 사실적 진리는 부정해도 모순이 되지 않기 때문에 논리적으로는 반대 주장이 가능하다. 흄은 후자의 진리를 다시 증명된 진리와 개연적 진리로 나눈다. 증명된 진리는 논리적으로는 반대해도 모순 되지 않지만, 경험적으로 반대의 경우가 나타나지 않는 진리이다. 개연적 진리는 논리적으로 반대가 가능할 뿐만 아니라 경험적으로도 반대의 경우가 나타나기는 하지만, 반대의 경우보다는 더 자주 경험되는 사실에 관한 진리이다. 흄은 증명된 진리뿐만 아니라 개연적인 진리의 경우에도 이들을 허구와 구별할 수 있도록 하는 것은 신념이라고 본다. 흄은 증명된 진리, 즉 과거에 특정 사건이 예외 없이 반복하여 일어난 경험을 토대로 미래에도 동일한 사건이 일어날 것이라고 하는 추리에 따르는 신념이 발생하는 원리를 설명한 후에, 이러한 원리가 타당하고 매우 유용함을 주장하기 위하여 개연적 진리의 경우에도 동일한 신념이 발생할 뿐만 아니라 동일한 역할을 함을 고찰한다.

3.3.1.2.2.1 증명된 진리에서 신념의 역할

(e3.3.1.2.2.1.1) 사실이나 존재에 대한 주장은 부정해도 모순이 되지 않는다. 모순이 되지 않는 것은 가능하다. 따라서 어떤 사실이나 존재에 관한 주장이 가능하다면 그 반대 주장도 마찬가지로 가능하게 된다. 그런데 인과관계에 근거한 유추는 서로 반대되는 두 가지 사실이 모두 가

능하다고 주장하는 것이 아니라, 서로 반대되는 사실 중 한 쪽의 사실이 일어날 것이라고 주장하는 것이다. 이와 같이 동일하게 가능한 서로 반대되는 두 가지 사실 중에서 동의되는 사실을 구별하기 위해서, 또는 개연성이 높은 사실을 개연성이 낮은 사실과 구별하기 위해서 신념이 필요하다고 흡은 생각한다. 이 신념은 과거에 반복적으로 연접하여 발생하던 두 사건 중 하나의 사건이 기억이나 감관에 현전하고, 습관이 두 사건에 대한 관념을 연결한다는 데서 발생하기 때문에, 두 사건 중 하나의 사건도 기억이나 감관에 현전하지 않는다면, 그 반대 사실이 아니라 어떤 사실을 주장할 근거가 없게 되는 것이다. 신념은 우리가 어떤 대상을 생각하는 방식을 변화시키는 작용을 한다. 즉 관념에 생동성과 힘을 추가하는 것이다. 인과관계에 근거한 추론이 단순히 상상에 의한 주장과 구별되는 이유는 신념 전자에는 신념이 수반되기 때문이다.

(q3.3.1.2.2.1.2) 어떤 대상이 기억이나 감각에 주어질 때면 언제나, 그 대상은 즉시 습관의 힘에 의해, 상상력으로 하여금 항상 그 기억이나 감각에 결합되어 있는 대상을 인식하게끔 한다. 그리고 이 생각에는 허구가 갖는 속박 없는 몽상과는 다르게, 느낌과 정서가 수반된다. 바로 이것이 신념을 구성하는 본성이다. 왜냐하면 너무나 확고하여 우리가 반대로는 생각할 수 없다고 믿게 만드는 사태란 없으므로, 만일 하나를 다른 하나와 구분시켜 주는 어떤 정서가 없다면, 동의되는 생각과 거부되는 생각 사이의 차이란 없을 것이기 때문이다.(제5장, 39)

(q3.3.1.2.2.1.3) 우리는 신념이란 정신에 의해 느껴지는 어떤 것이며, 상상의 허구들로부터 판단을 내리는 관념들을 구분해 주는 것이라는 점만을 말할 수 있을 뿐이다. 신념은 그 관념들에 더 큰 무게와 영향력을 부과함으로써 그것들을 더 중요하게 보이게 하여 그것들을 정신이 받아들이게 강요하며, 그것들을 우리 행위들의 지배적 원리가 되게 만든다.(제5장, 40)

3.3.1.2.2.2 개연성에 있어서 신념의 역할

(e3.3.1.2.2.2.1) 흡은 우연적인 것의 존재를 부정한다. 모든 것은 필

연적이다. 그러나 우연성과 필연성의 의미를 정확히 이해하기 위해서는 논리적 필연성과 자연필연성을 구별하는 것이 중요하다. 논리적 필연성은 반대가 모순을 포함하기 때문에 불가능한 것을 의미한다. 이러한 의미에서는 수학적 진리와 같이 논증적 진리만이 필연적이다. 그리고 사실이나 존재에 대한 참된 주장은 반대가 모순을 포함하지 않기 때문에 논리적으로 가능하다. 따라서 자연적 사실들은 논리적으로는 우연적이다. 그러나 실제적으로 반대의 경우가 발생하지 않는 것을 자연 필연성이라고 한다. 이에 대해 논리적으로도 반대가 가능하며, 실제적으로도 서로 반대되는 사실이 발생하는 것이 자연에 있어서의 우연이다. 흡은 이러한 의미에 있어서의 우연적인 사물의 존재를 부정한다. 흡에 의하면 모든 자연사건, 심지어 우리의 의지 현상도 선행하는 원인에 의해 결정되어 있다. 그러나 우리가 일상생활에서 우연적인 사건이 존재한다고 말하는 것은 우리의 인식능력이 유한하여 모든 사건의 원인을 인식하지 못하기 때문이다.

(q3.3.1.2.2.2.2) 비록 세상에는 우연한 사물이란 존재하지 않지만, 어떤 사건의 실제 원인에 대한 우리의 무지는 어떤 것을 우연으로 보이게 하는 영향을 지성에 끼치며, 일종의 신념이나 견해 같은 것을 생기게 한다.(제6장, 46)

(e3.3.1.2.2.2.3) 우리가 일상생활에서 우연적 사건이라고 부르는 것은 실제로는 필연적 사건들이지만, 그 원인을 모두 알지 못하기 때문에 동일한 원인으로부터 서로 반대되는 사건들이 다같이 발생한다고 생각되는 사건들이다. 예를 들면 태양은 항상 동쪽에서만 뜨고 서쪽에서는 뜨지 않는다. 따라서 이것은 필연적 사건이다. 그러나 한 겨울의 어느 날이 춥다는 것은 우연적 사건이라고 부른다. 왜냐하면 한 겨울이라도 따뜻한 날이 실제로 발생하기 때문이다. 그러나 이렇게 다같이 가능한 서로 반대되는 사건들 중에서 어느 한쪽이 발생하는 빈도가 높을 경우, 그 사건을 반대의 사건보다 개연성이 높다고 한다. 개연성이 높은 사건에 대해서는 우리의 신념이 발생하며, 개연성이 높아지면 높아질수록 그 사

건의 발생에 대한 우리의 신념도 커지게 된다. 따라서 신념은 개연성이 높은 진리를 개연성이 낮은 진리와 구별하는 역할을 하는 것이다.

(q3.3.1.2.2.4) 하나의 특정 결과에 여러 생각들이 일치한다는 것은 자연의 설명하기 어려운 장치에 의해 신념이라는 감정을 생기게 하며, 또한 이것에 반대되는 것, 즉 더 적은 수의 의견에 의해 지지되고 따라서 정신에도 덜 회상되는 그런 것에 부여되는 것 이상의 우월성을 그 결과에 부여한다. 만일 우리가 신념이란 상상의 허구가 갖는 것보다 더 강력하고 확고한 대상에 대한 개념형성작용 이외의 다른 것이 아니라는 것을 인정한다면, 신념의 효능이 아마 어느 정도는 해명될 것이다.(제6장, 46)

(q3.3.1.2.2.5) 여기서 많은 견해들이 한 사건에 일치하면, 그것들은 상상에 그 일을 강력히 새기며 확인해 주어, 우리가 신념이라고 부르는 정서를 생기게 하여 다른 반대되는 사건에 부여하는 것 이상의 선호도를 그 대상에 부여한다. 이때 다른 반대되는 사건이란 선호되는 것만큼 실험에 의해 지지되지도 않으며, 따라서 과거를 미루어 보아 미래를 추정하려고 할 때 별로 생각에 떠오르지도 않는다. 누군가에게 이런 정신의 작용을 기준의 어떤 철학 체계로 설명해 보라고 한다면, 그는 어려움을 느낄 것이다. 내 입장에서 보자면, 내가 지금 제시한 암시들이 철학자들의 호기심을 자극하고, 모든 통상적인 이론들은 이처럼 호기심이 자극되는 면밀하고도 뛰어난 주제들을 다룸에 있어서 얼마나 불완전했던가 하는 것을 철학자들에게 일깨워 준다면, 그것으로 충분하다고 생각한다.(제6장, 47)

3.3.1.2.3 신념의 발생 원리

(e3.3.1.2.3.1) 그러나 증명된 진리의 경우와 개연적 진리의 경우 신념이 하는 역할은 동일하지만, 발생의 원리는 다소 다르게 설명한다. 증명된 진리인, 과거에 예외 없이 발생한 사실에 근거하여 미래의 사실을 추론하는 경우에는 과거 사실에 대한 반복적 경험에 따른 습관적 연결과 추론의 근거가 되는 사실이 기억이나 감관에 현전한다는 사실로부터 신념이 발생한다고 주장한다. 그러나 개연적 진리의 경우에는 단지 모두 가능한 두 반대의 사실 중에서 한 쪽이 다른 쪽보다 더 자주 경험되었다는 사실로부터 더 자주 경험된 쪽인 개연성이 높은 쪽에 대한 신념이 발

생한다는 것이다.

3.3.1.2.3.1 증명된 진리에서의 신념 발생 원리

(e3.3.1.2.3.1.1) 흄에 의하면 신념은 정서이며 반성인상이다. 반성인상이란 관념이나 인상에 대한 반성으로부터 발생하는 것이므로 신념이란 인상이 어떻게 하여 발생하는지를 설명할 필요가 있다. 논증이나 직관에 의해 증명되는 명제들은 반대가 불가능하다. 따라서 그러나 증명의 결론에 대해서는 신뢰를 하지 않을 수 없다. 그러나 인과관계에 근거한 사실 문제에 대한 추론에서는 절대적 필연성이 생길 수 없으며, 그 결론에 대하여 신념을 갖는 것이나 의심을 하는 것이 모두 가능하다. 그런데 우리는 유추에 의해 어떤 사실이나 대상의 존재를 추론할 때, 그 대상이 존재할 것이라는 신념을 갖는다. 따라서 이러한 신념이 어떻게 발생하는지에 대한 해명이 필요하게 된다. 흄은 유추가 습관에 의해 이루어지는 것이라고 보기 때문에, 이러한 신념이 어떻게 습관을 통하여 발생하는가를 검토한다. 그래야만 습관이 유추의 원리라는 것을 제대로 해명하는 원리일 수 있기 때문이다.

(e3.3.1.2.3.1.) 그가 검토하는 유추는, 과거에 특정 두 사건이 지속적으로 연달아 발생하는 것을 경험한 후에 어느 한 사건이 기억이나 감각에 주어지면 다른 사건이 발생하였거나 발생할 것이라는 신념을 가지고 추론하는 것이다. 그는 여기서 신념이 두 가지 조건으로부터 발생한다고 본다. 그 하나는 과거에 두 사건이 연달아 일어나는 것을 반복적으로 경험함으로써 습관에 의해 두 사건의 관념이 연결되는 것이다. 그러나 이 한 조건만으로는 신념이 발생하지 않는다고 본다. 만일 두 사건 중에 한 사건이 과거에 발생했다는 것을 기억하거나 현재 발생하고 있는 것을 토대로 다른 사건을 추론하지 않는다면, 이러한 추리는 단지 가정적인 추론일 뿐이라고 말한다. 가정적인 추론은 단지 두 사건 중에서 어느 한 사건이 발생한다면 다른 사건도 발생할 것이라고 추론하는 것이다. 흄은 이런 추론은 신념이 수반하는 추론이 아니라고 보는 것이다.

추론에 신념이 수반되기 위해서는 연관이 있는 두 사건 중에서 한 사건은 반드시 확실히 기억하고 있거나 현재 감각을 통하여 경험하고 있어야 한다. 이로부터 연관된 다른 사건을 추론하면 그 사건이 발생하는데 대해 신념을 갖게 된다는 것이다. 이렇게 유추에 있어서 신념은 두 사건들에 대한 관념의 습관적 결합과 두 사건 중 한 사건의 기억이나 감각에 현전한다는 사실로부터 발생한다고 보고 있지만 실제로 중요한 것은 두 사건 중 한 사건이 감각에 현전한다고 하는 것이다. 두 사건에 대한 관념들의 습관적 결합을 신념이 발생하기 위한 필요조건이라면 한 사건이 감관에 현전하는 것은 그 충분조건이라고 볼 수 있다.

(q3.3.1.2.3.1.3) 만일 우리가 기억이나 감각에 현재 주어진 어떤 사실에 기초해서 나아가지 않는다면, 우리의 추론들은 단지 가정적인 것일 뿐이라는 것이다. 그리고 비록 개별적인 고리들이 하나하나 서로 연결될 수 있다고 하더라도, 전체 추론의 연결은 그것을 뒷받침해 줄 어떤 것도 가질 수 없을 것이며, 또한 그것을 수단으로 해서 우리는 결코 실재로 존재하는 어떤 것에 대한 지식을 가질 수 없을 것이다. 만일 내가 당신에게 당신이 관련되어 있는 어떤 특정한 사태에 대해 당신이 믿는 이유가 무엇이냐고 묻는다면, 당신은 나에게 어떤 이유를 제시해야만 할 것이고, 그 이유는 그 사태와 연관되어 있는 어떤 다른 사태일 것이다. 그러나 당신은 이런 방식으로 무한하게 이어나갈 수는 없으므로, 당신은 결국 당신의 기억이나 감각에 현재하는 어떤 사실에서 끝내야만 할 것이다. 그렇지 않다면, 당신의 신념이 전적으로 근거 없는 것이라는 점을 인정해야만 할 것이다.(제5장, 37)

(q3.3.1.2.3.1.4) 어떤 사태나 실재 존재에 대한 모든 신념은 기억이나 감각에 현재하는 어떤 대상으로부터만 이끌어져 나온다. 혹은 이것을 다른 말로 한다면, 많은 예들에서 어떤 두 가지 종류의 대상들— 불꽃과 열, 눈과 추위—이 항상 서로 결합되어 있는 것으로 발견된다면, 불꽃이나 눈이 새로이 감각에 주어질 때, 정신은 습관적으로 열과 추위를 생각하는 쪽으로 그리고 그런 종류의 성질이 존재할 것이라고 믿는 쪽으로 진행되어, 나아가서 스스로가 그것에 좀 더 다가감을 알아차릴 것이다. 이러한 신념은 정신을 그런 환경에 처하게 했을 때 나타나는 필연적인 결과이다. 이것은 마치 우리가 이득이 되는 것을 받으면 좋아하고 또는 해가

되는 것을 만나면 싫어하는 것과 같이 우리가 그런 상황에 처할 때 피할 수 없이 생겨나는 영혼의 작용이다. 이들 모든 작용들은 일종의 자연적인 본능이며, 그 어떤 이성적 추리나 사고의 과정도 그리고 지성도 그것을 생기게 하거나 생기지 못하게 할 수 없다.(제5장, 38)

(e3.3.1.2.3.1.5) 흡은 이러한 신념이 단지 인과관계에서만 발생하는 것은 아니라고 본다. 관념연합의 원리가 되는 유사, 시공간적 근접, 인과관계 세 가지의 관계에 있어서 모두 마찬가지로 두 가지 조건이 충족되면 신념이 발생한다는 것이다. 그는 유사성의 관계에서 신념이 발생하는 것을 친구의 사진을 상상하면서 친구의 모습을 떠올리는 것보다 직접 사진을 보면 더 친구의 모습이 생생하게 떠오르는 것을 예로 든다. 시간적인 근접성의 경우에는 오랫동안 종소리를 들으며 먹이를 먹던 개가 종소리만 들어도 먹이가 나올 것을 기대하고 침을 흘리는 경우를 예로 들을 수 있을 것이다. 그런데 특이한 것은 두 사건들이 연접하여 발생하는 것을 오랫동안 경험하면 습관에 의하여 두 사건들이 연결되어 있다는 신념이 발생하고 이러한 신념은 경험이 오래 반복되면 될 수록 커지는데, 흡은 이러한 신념을 고찰하지 않고 있다는 것이다. 그러나 습관을 통하여 신념이 발생하는 원리를 설명할 수 있기 때문에, 습관을 유추의 원리로 제시하는 데 있어 설득력을 얻게 되었다고 볼 수 있다. 그러나 신념은 시공간적 근접성이나 유사성의 관계에서도 발생하기 때문에, 인과관계에 근거한 추론과 시간적 근접성의 관계에 근거한 추론 사이를 구별할 기준이 없다는 문제는 오히려 더 큰 문제로 남게 되었다고 볼 수 있다.

(q3.3.1.2.3.1.6) 이미 우리는 본성이 특정한 관념들 사이의 결합을 성립시킨다는 점을 고찰해 보았다. 그리고 또한 하나의 관념이 우리의 사유에 발생하면 바로 그것은 그것과 상호관계가 있는 것을 소개하고, 조용하고도 느낄 수 없게 작용하여 우리의 주의를 그것으로 향하게 한다는 점도 고찰해 보았다. 이들 연결 혹은 연합의 원리들을 우리는 세 가지 즉, 유사성, 접근 그리고 인과라는 원리로 묶어 보았었다. 이것들은 우리의 사고들을 함께 연합하는 유일한 결합체들이고, 그것들이 바로 일련의 규칙적인 반성이나, 혹은 많던 적던 간에 모든 사람들 사이에서 이루어지는

이야기를 가능하게 해주는 것들이다. 그런데 여기서 현재의 문제점을 해결하기 위해 꼭 짚고 넘어갈 수밖에 없는 한 가지 질문이 생긴다. 이들 모든 관계들에 있어서, 만일 대상들 중 하나의 대상이 감각이나 기억에 주어지면 정신은 그것과 상호관계가 있는 것 쪽으로 나아가는 것에 그치지 않고, 그것에 대한 다른 방식으로 얻을 수 있는 것보다 더 확고하고 강력한 개념을 얻어 내는 일은 생기지 않는가? 이런 경우는 인과관계로부터 야기되는 믿음의 경우에 가장 있음직한 것 같다. 그리고 만일 이것이 다른 연합의 관계나 원리들에도 동일하다면 이것은 일반적인 원리로 확립될 수 있을 것이고, 따라서 정신의 모든 작용들에 있어서 일어나는 원리일 것이다.(제5장, 41)

3.3.1.2.3.2 개연성에서의 신념의 발생 원리

(e3.3.1.2.3.2.1) 흡은 과거에 지속적으로 반복된 경험을 근거로 미래의 사실을 추리하는 경우에 있어서, 미래의 사실에 대한 우리의 신념은 두 관련 있는 사건이나 대상 중에 하나의 사건이나 대상이 기억 또는 감관에 현전한다는 사실로부터 발생한다고 주장하였다. 과거에 어떤 두 사건이 반복적으로 연접하여 발생하는 것으로 경험되었다 하더라도 그 두 사건 중 하나가 기억이나 감관에 현전하지 않으면 단순히 가정적인 추리만 가능할 뿐 신념은 발생하지 않는다고 주장하였던 것이다. 그러나 개연적 사건에 있어서의 신념은 두 반대되는 사건 중 한 사건이 다른 사건 보다 자주 경험된다는 사실로부터, 즉 개연성이 높다는 사실로부터 그 사건에 대한 신념이 발생한다고 주장한다. 그리고 이것은 개연적인 인과관계에 있어서도 마찬가지이다. 대황근이란 약재가 하제의 역할을 하지만 항상 그려는 것은 아니다. 그러나 대황근을 복용했을 때, 설사가 발생하는 경우가 그렇지 않은 경우보다 더 자주 발생한다면, 우리는 대황근을 복용하면 설사가 발생한다는 사실에 신념을 갖게 된다. 여기서 신념 발생의 원인은 우리가 대황근을 복용했다는 사실에 있는 것이 아니라, 즉 대황근을 복용한 것을 기억하거나 현재 복용하고 있다는 사실이 아니라, 대황근을 복용하면 설사가 발생하는 경우가 그렇지 않은 경우보

다 더 자주 있었다는 사실에 있다. 이것은 과거에 어떤 두 사건이 지속적으로 연접하여 발생하는 것을 경험했다 하더라도, 그 두 사건 중 어느 한 사건이 기억이나 감관에 현전하지 않으면 단순히 가정적 추리일 뿐 신념은 발생하지 않는다고 한 것과는 다르다. 이것은 신념 발생의 원인이 다르다고 하기 보다는 신념의 대상이 다르다고 해야 할 것이다. 즉 기억이나 감관에 현전하는 사건을 기초로 하여 미래의 사건을 추론하는 경우는 다른 사건이 아니라 그 사건과 연결된 특정 사건이 발생하리라는 신념이 발생하지만, 두 사건이 반복적으로 연접하여 발생하는 것을 경험하면 두 사건 사이에 연관관계가 존재한다는 연결의 관념에 대하여 신념이 발생하는 것이다. 이것은 흡이 필연적 연결의 관념을 설명하는 데에도 동일하게 적용되는 원리이다.

(q3.3.1.2.3.2.2) 하나의 특정 결과에 여러 생각들이 일치한다는 것은 자연의 설명하기 어려운 장치에 의해 신념이라는 감정을 생기게 하며, 또 한 이것에 반대되는 것, 즉 더 적은 수의 의견에 의해 지지되고 따라서 정신에도 덜 회상되는 그런 것에 부여되는 것 이상의 우월성을 그 결과에 부여한다.(제6장, 46)

(q3.3.1.2.3.2.3) 여기서 많은 견해들이 한 사건에 일치하면, 그것들은 상상에 그 일을 강력히 새기며 확인해 주어, 우리가 신념이라고 부르는 정서를 생기게 하여 다른 반대되는 사건에 부여하는 것 이상의 선호도를 그 대상에 부여한다. 이때 다른 반대되는 사건이란 선호되는 것만큼 실험에 의해 지지되지도 않으며, 따라서 과거를 미루어 보아 미래를 추정하려고 할 때 별로 생각에 떠오르지도 않는다.(제6장, 47)

3.3.2 동물의 추리

(e3.3.2.1) 흡은 인간 정신이 과거에 동일한 사건이 반복하여 경험된다는 사실을 토대로 미래의 사건을 추리하는 근거가 습관에 기인한다는 것을 해명한 후에 이를 유추의 원리를 통하여 동물의 추리 현상을 설명하는 데 적용한다. 유추란 어떤 원인이 주어지면 그와 유사한 원인들로

부터 발생했던 것과 유사한 결과가 발생하리라 추론하는 것이다. 동물들도 과거의 반복적인 경험으로부터 미래의 사건을 추리한다. 동물도 인간과 유사한 능력을 가지고 있기 때문에, 유추의 원리를 적용하면, 동물들의 이러한 추리는 인간에게서와 마찬가지로 습관에 의하여 추리하는 것이라고 추론할 수 있으리라는 것이다. 그리고 이것이 동물에게서 만족스럽게 적용될 수 있다면, 역으로 습관의 원리는 인간에게서 사실에 관한 추리의 원리를 설명하는 데 더욱 권위를 얻게 될 수 있을 것이라고 생각한다.

3.3.2.1 동물의 추리 방법

(e3.3.2.1.1) 흄은 동물들이 많은 경우 본능에 의해 배우지 않고도 본성에 처음부터 주어져 있는 지식에 의해 자연을 이용하는 것을 부정하지는 않지만, 동물들도 과거의 반복적인 경험으로부터 미래에도 동일한 사건이 일어날 것이라고 추론한다고 본다. 이것은 늙은 동물들이 어린 동물보다 훨씬 노련하게 사냥을 한다든가 먹이를 찾아내는 것, 또는 동물들도 상과 별을 적당히 주어 가면서 훈련을 시키면 학습한다는 사실로부터 명백히 밝혀진다. 이것은 인간이 과거에 특정 두 사건이 반복하여 연달아 발생하는 것을 경험하고 난 후에 하나의 사건이 일어나면 다른 사건도 발생할 것이라고 추론하는 것과 동일한 형태의 추론이다. 물론 동물들은 본능에 의하여 반복적인 경험을 하지 않고도 처음부터 자연을 이용하는 방법을 많이 알고 있다. 그리고 이 부분이 경험을 통하여 습득하는 지식보다 더 많을 수도 있다. 이 점이 동물의 지식이 별로 진보하지 못하는 현상에 대한 설명이 될 수도 있다. 그러나 동물들의 자연에 대한 지식이 모두 본능으로부터 나오는 것은 아니다.

(q3.3.2.1.2) 사람들이 그렇듯이 동물들도 경험으로부터 많은 것들을 배우고, 동일한 원인으로부터는 항상 같은 결과가 생길 것이라고 추리한다는 것은 틀림없는 듯하다. 이런 원리에 따라서 동물들은 외적 대상들로부터 점차 많은 확실한 속성들을 알게 되었고, 출생 후 점진적으로 불,

물, 흙, 돌, 높이, 깊이 등등의 본성에 대한 지식과 그것들이 작용하여 생겨나는 결과들에 대한 지식을 비축하게 된다. 이점에 있어 어린 동물의 무지와 경험 없음은 늙은 동물의 능숙함과 노련함과 분명하게 구분된다. 늙은 동물은 오랜 관찰을 통해 자신들을 해치는 것들을 피하고, 안락과 쾌락을 주는 것을 추구하는 방법을 배웠다. 들판에 익숙한 말은 자기가 뛰어넘을 수 있는 적절한 높이를 잘 알게 되고, 자기의 힘과 능력을 벗어나는 것이라고 판단되면 결코 뛰어넘으려 하지 않는다. 늙은 사냥개 그레이하운드는 어린 사냥개에게 사냥감을 추적하는 데 있어 더 힘든 일을 맡기고 자신은 급회전하여 달아나는 토끼를 잡을 수 있는 장소에 가서 기다릴 것이다. 여기서 그 늙은 사냥개가 내리게 되는 판단은 그 개가 관찰하고 경험한 것에만 근거하고 있다.(제9장, 83)

(q3.3.2.1.3) 상과 벌을 적당히 줘 가면서 그 동물에 고유한 본성과 성향에 정반대되는 어떤 행동을 하도록 길들일 수 있는 동물들을 훈련시키고 교육해 보면, 이것은 더 분명해진다. 당신이 개를 위협하면서 때리려고 채찍을 들어올릴 때, 개를 고통에 떨게 만드는 것은 경험이 아닐까? 당신이 개의 이름을 불렀을 때 그 개가 응답하도록 만들고, 다른 이의적인 소리로 불렀을 때도 그것이 당신의 입에서 특정한 방식으로 그리고 특정한 톤과 악센트로 발음되어 나왔다면, 개가 자기 무리들 중에서 바로 자기를 지적하고 부르려고 한다는 것을 추리하게 만드는 것은 경험뿐이지 않을까?(제9장, 83)

(q3.3.2.1.4) 그렇지만 동물들이 그들 지식의 대부분을 관찰로부터 습득한다 하더라도, 본성에 처음부터 주어져 있는 것으로부터 이끌어 내는 많은 부분들도 있으며, 일상적인 경우에 있어 그것들은 동물이 가지고 있는 능력의 역할을 훨씬 능가하고 있다. 그리고 본성에 의해 크게 좌우되기 때문에 동물들은 아주 오랜 실행과 경험에 의해서도 거의, 그렇지 않으면 전혀 진보하지 못하고 있다. 이것들을 우리는 본능이라고 부르며, 아주 특별한 어떤 것으로 그리고 인간의 지성에 대한 모든 탐구를 가지고 도 설명할 수 없는 것으로 감탄하려는 경향도 있다. 그러나 우리가 짐승들과 공유하고 있고 삶 전체를 영위해 나가는 데 의존하게 되는 외적인 추리 그 자체도 일종의 본능 내지 기계적인 힘 이외의 다른 것이 아니라는 것을 생각해 볼 경우, 감탄은 아마도 사라지거나 아니면 줄어들 것이다. 그 같은 본능 또는 기계적인 함은 우리 자신에게 알려지지 않은 채로 우리에게 작용하고 있으며, 우리의 지적인 능력의 고유한 대상들인 관념

들을 비교하거나 관련지음으로서 통제되는 것도 아니다. 본능에 여러 가지가 있겠지만, 새에게 정확하게 부화하는 방법과 양육하는 절차와 전체 조직을 알게 하는 것이 본능이듯이, 인간에게 불을 피하도록 가르치는 것도 분명 본능이다.(제9장, 85)

3.3.2.2 동물의 추리의 원리

(e3.3.2.2.1) 흄은 유추의 원리를 적용하여 동물들이 과거의 반복적인 경험으로부터 미래에도 동일한 원인으로부터 동일한 결과가 발생하리라 추론하는 것은 습관에 의한 것이라고 추론한다. 유추란 일정한 원인에서 일정한 결과가 발생할 때, 비슷한 원인에서도 비슷한 결과가 발생하리라 추론하는 것이다. 이 때 원인이 유사하면 할수록 추론의 결과는 더욱 정확해진다. 만일 유추하고자 하는 원인이 과거에 경험한 원인과 동일하다면 유추는 과거의 반복적 경험으로부터 미래의 사실을 추론하는 것과 동일한 추리가 된다. 동물들은 여러 가지 측면에서 인간과 공통점을 갖는다. 따라서 인간이 습관에 의해 과거의 동일한 경험으로부터 미래의 사실을 추리한다고 본다면, 동물들에게도 마찬가지의 원리가 적용될 수 있다는 것이다. 동물이 경험으로부터 배우는 것이 이성에 의한 추리가 아니라는 것은 인간에게서도 과거의 반복적인 사실로부터 미래의 사실을 추론하는 것이 이성에 근거한 추리가 아닌 것과 마찬가지다.

(q3.3.2.2.2) 사태에 관한 우리의 모든 추리들은 일종의 유추에 근거하고 있고, 그 유추는 우리를 어떤 원인이 주어지면 이미 우리가 그와 유사한 원인으로부터 생기는 결과라고 관찰해 왔던 것과 동일한 결과들이 그 원인에서 생기리라고 예상하게 한다. 원인들이 아주 유사하다면, 유추는 완전하며 그것으로부터 이끌려져 나오는 추론도 확실하고 결정적인 것으로 간주된다. 쇳조각을 본다면, 그것이 무게를 가지고 있고 쇠를 구성하고 있는 부분들 간에는 웅집력이 있으리라는 것을 의심할 사람은 없다. 이것은 관찰된 다른 모든 경우의 예들에서 그러했음이 밝혀졌기 때문이다. 그러나 대상들이 별로 유사하지 않다면 유추는 덜 완전할 것이고, 따

라서 추론도, 비록 그것이 유사성과 깊은 정도에 비례하여 어떤 힘을 계속 갖고 있는 것이기는 하지만, 덜 결정적인 것이 된다.(제9장, 82)

(q3.3.2.2.3) 그리고 한 가지에서 결론이 한번 확고하게 내려지면, 우리는 모든 유추의 법칙에 따라서 어떤 예외나 제한 없이 그것은 일반적으로 인정되어야 한다는 강한 추측을 하게 된다. 동물로 하여금 동물의 감각을 자극하는 모든 대상으로부터 그것에 보통 수반되는 것을 추론하게끔 해 주고, 동물들의 상상력을 하나가 출현하면 신념이라고 지칭되는 특정한 방식으로 다른 하나를 인식하도록 이끌어 주는 것은 오직 습관이다. 우리가 주목하고 관찰하는 낮은 등급의 감각적 존재들과 마찬가지로 높은 등급의 감각적 존재들 모두에게 일어나는 이 작용에 이와 다른 어떤 설명이 부여될 수는 없다.(제9장, 84)

(q3.3.2.2.4) 동물들의 이러한 추론은 어떤 논증과정이나 이성적인 추리에 기초하고 있는 것일 수 없는 바, 그런 논증과정이나 이성적인 추리에 의해 동물이, 유사한 사건들이 유사한 대상으로부터 반드시 생겨나고 자연의 과정은 항상 그 작용에 있어서 규칙적이라고 결론 내리는 것은 불가능하다. 왜냐하면 만일 실제로 이 자연에 대한 어떤 논증들이 있다면, 그처럼 불완전한 지성이 관찰하기에는 너무 난해한 것들이 분명 존재하기 때문이다. 그것들을 관찰하고 발견하려면 극단적인 조심과 철학적인 천재의 주목이 요구될 것이기 때문이다. 그러므로 동물들은 이성에 의한 추리에 의해 인도되는 것이 아니다.(제9장, 84)

(e3.3.2.2.5) 흡은 인간과 동물의 사실에 대한 추리 원리가 동일하게 습관에 기인한다고 봄으로써 그의 경험론적 입장을 극명하게 드러내 보임과 더불어 이성의 능력에 대한 강력한 회의적 입장을 표명하고 있다. 그는 인간의 이성이 생활의 기초가 되는 인과추론과 같은 중대한 문제의 원리가 될 수는 없을 것이라고 한다. 그처럼 중대한 문제는 불확실한 이성에 맡겨져서는 안 되고 보다 확실한 원리에 맡겨져야 하는데 그것이 본능에 근거한 습관이라는 것이다. 그러나 이러한 견해는 명백한 난점이 드러난다. 우리는 습관에 의하여 태양은 동쪽에서 떠서 서쪽으로 진다고 생각한다. 그러나 몇 가지 사실이 이러한 천동설로 설명되지 않을 경우 우리는 습관과 반대로 태양이 동쪽에서 떠서 서쪽으로 지는 것이 아니

라, 지구가 서쪽에서 동쪽으로 자전한다고 생각한다. 과연 흡의 습관 이론으로 이러한 추리 원리를 설명할 수 있을까?

(q3.3.2.2.6) 우리는 정신의 이러한 작용에 의해 유사한 결과로부터 유사한 원인을 추론하고 또 역으로 추론하는데, 바로 이러한 정신의 작용은 인간의 생존을 위해 너무도 근본적인 것이므로 작용을 하는데 느려터지고 활기도 없는 우리 이성의 잘못된 연역물들을 믿어서는 안 된다는 것이다. 이성이란 어는 정도는 유년기의 처음 몇 년 동안에는 나타나지도 않을뿐더러, 기껏해야 살아나가는 동안에 오류나 실수를 범하는 것을 극적으로 막아 주는 정도의 역할만 할 뿐이다. 이처럼 중요한 정신의 작용을 안전하게 지키는 길은 어떤 본능적인 혹은 자동적인 경향에 의해 자연의 근원적인 지혜에 더 순종하는 것이다.(제5장, 45)

(q3.3.2.2.7) 그러므로 동물들은 이성에 의한 추리에 의해 인도되는 것이 아니다. 이것은 아이들도 마찬가지다. 이것은 또한 일상적으로 행동하고 추론하는 대다수 인간들도 마찬가지다. 더 나아가서 삶의 실제적인 모든 부분에서 대체로 평범한 사람들과 다를 바 없고, 동일한 준칙들에 의해 지배당하며 살아나가는 철학자들 자신에게서도 이것은 마찬가지다. 자연은 더 다루기 쉽고 더 일반적으로 사용하고 응용할 수 있는 어떤 다른 원리를 제시했을 것임에 틀림없다. 원인에서 결과를 추론하는 것과 같은 살아가는데 너무도 중요한 작업이 불확실한 추론이나 논증에 맡겨져서는 안 되겠다.(제9장, 84)

4. 자연필연성과 자유

(e4.1) 흡은 사실에 관한 추론의 근거 문제를 만족스럽게 해명하고 난 후, 이러한 원리를 전통적인 형이상학에서 오랫동안 논쟁이 되어왔던 주요 문제들을 해명하는데 적용하고자 한다. 그는 형이상학의 문제를 3가지 유형으로 나눈다. 그중 한 가지 유형의 문제들은 인간의 인식범위를 넘어서는 주제에 대한 탐구들이다. 신 존재 증명이나 영혼불멸증명, 세계의 기원 등과 같은 문제들이 그것이다. 이러한 문제들은 인간이 결코 해결할 수 없는 문제들이기 때문에, 탐구의 대상에서 제외해야 한다고 본다. 나머지 두 가지 유형의 문제들은 관념이 모호함으로써 생기는 문제와 개념의 정의가 모호함으로써 생기는 문제 등 두 가지 유형으로 나눌 수 있다. 전자의 문제는 능력, 힘, 에너지 또는 필연적 연결의 문제, 즉 자연필연성의 문제와 같은 것들이다. 이러한 문제는 관념을 명확히 하기 위하여 그러한 관념의 근원이 되는 인상을 규명함으로써 해결될 수 있다. 후자의 문제는 자유의 문제가 대표적인 문제이다. 이 문제는 개념을 명확히 규명함으로써 해소될 수 있다. 흡은 먼저 관념의 근원인 인상을 규명하는 방법에 의해 우리가 자연이 필연적으로 연결되어 있다고 생각하는 이유가 무엇인가를 규명하고, 개념을 명확히 정의하는 방법에 의해 자유의 문제, 정확히 표현하면 필연과 자유의 조화 문제를 해명한다.

(q4.2) 그러므로 정신적인 학문이나 형이상학적인 학문을 개선하는 데 있어 우리에게 가장 장애가 되는 것은 관념의 불분명함과 용어의 애매함이다.(제7장, 48)

(e4.3) 자연필연성과 자유의 조화문제는 근대철학의 핵심적인 문제인데, 그것은 근대에 이르러 본격적으로 발전하기 시작한 자연과학, 특히 물리학을 정당화하기 위해서는 한편 자연 필연성이 인정되어야 하면서도, 도덕개념을 정당화하기 위해서는 자유의 가능성이 보장되어야 한다고 생각했기 때문이었다. 자유의 개념은 매우 다양한데, 여기서 문제가 되는 자유개념은 필연과 대립되는 선택의 자유 또는 필연으로부터의 자

유를 의미한다. 따라서 필연과 자유는 서로 모순되는 개념이기 때문에, 두 개념의 조화 문제를 해결하는 것이 근대철학의 핵심과제였던 것이다. 두 개념의 조화 문제를 해결하는 방법은 대체로 두 가지 입장으로 나뉜다. 하나는 필연으로부터의 자유의 가능성을 인정하고 필연과 자유를 조화시키기 위해서 두 세계 이론을 주장하는 입장이다. 대체로 데카르트, 라이프니츠, 칸트가 이러한 입장에 취한다. 다른 한 입장은 자유의 가능성을 부정하고 모든 것은 필연에 종속된다고 보는 입장이다. 이 입장에 의하면, 자유는 인간의 무지 때문에 주장되거나 개념이 불분명하기 때문에 발생한다. 이러한 입장을 취하는 철학자는 스피노자, 헤겔, 흄스, 흄 등이다. 흄은 인간은 세계의 여러 사건들이 필연적으로 연결된 것으로 생각할 수밖에 없는 이유를 해명하고, 자유는 개념이 불명확하기 때문에 제기되는 문제로 보아, 결정론적으로 두 개념의 조화 문제를 해결하고자 하는 것이다.

4.1 자연 필연성

(e4.1.1) 흄은 『인간지성의 탐구』 제7장에서 “필연적 연결”의 관념에 관한 문제를 제기한다. 필연적 연결이란 원인과 결과 사이의 필연적 연결이다. 자연법칙은 원인과 결과의 관계를 표현하고 있으므로 원인과 결과의 관계, 즉 인과관계의 필연성이란 자연법칙의 필연성 또는 자연필연성을 의미한다. 자연필연성의 문제는 자연 형이상학의 핵심적인 주제이다. 흄 이전의 철학자들은 대체로 자연필연성을 신에 의한 창조를 통하여 정당화하였다. 특히 근대철학에 이르러서는 우리가 지각하는 세계, 즉 자연과학자들이 탐구대상으로 삼는 세계는 실재가 아니라 정신 안에 존재하는 관념이라고 보았다. 데카르트와 로크는 이에 대응하는 외부 물체 실체의 세계가 존재한다고 보았고, 라이프니츠와 버클리는 물체의 세계는 존재하지 않고, 단지 관념만이 존재한다고 보았다. 데카르트와 로

크에게서는 지각이 정신 외부에 존재하는 물체세계의 반영이기 때문에 지각으로서의 자연필연성은 신이 창조한 물체세계의 필연성에 근거하는 것이라고 생각하였다. 그러나 라이프니츠와 베클리는 정신 안의 지각으로서의 자연세계에 대한 관념은 신이 부여한 것이고, 이 때 필연성은 신에 의해 부여된 것으로 본다. 그러나 흄은 신에 의해 부여된 자연 필연성을 부정한다. 그는 대상으로서의 세계에서 사건들은 연결되어 있지 않다고 주장한다. 정확하게 말하자면, 세계의 사건들이 그 자체로 필연적으로 연결되어 있는지 없는지에 대해서는 우리는 알 수 없다는 것이다. 그의 용어로 표현하자면, 인상으로서의 자연세계에서 필연적 연결의 인상은 우리에게 지각되지 않는다는 것이다. 그에 의하면 우리가 지각하는 것은 세계의 사건들이 항상 연접하여 발생한다는 것이다. 인상들은 연접되어 있을 뿐 연결되어 있지 않다는 것이 흄의 생각이다. 그러나 상식적인 관점에서 세계가 필연적으로 연결되어 있다고 생각하는 이유는 우리 주관 안에 습관을 통하여 연결된 관념에 불과하다. 이 관념에는 항상적 습관에 의해 발생하는 신념이 수반되는데 이를 통하여 우리는 마치 대상, 즉 인상으로서의 세계에서 사건들이 연결되어 있는 것처럼 생각한다. 이러한 생각은 종전의 입장과 비교하면 사고방식의 코페르니쿠스적 전환이라고 볼 수 있는데, 칸트도 이와 비슷한 입장이다. 칸트와 흄의 차이는 주관 안에 있는 연결의 관념이 선천적으로 정신 안에 내재한 카테고리인가 후천적 습관에 의해 연합된 것인가 하는 것이다.

4.1.1 필연적 연결 관념의 문제

4.1.1.1 탐구 과제

(e4.1.1.1.1) 흄은 『인간지성의 탐구』 7장에서 필연적 연결 또는 자연필연성의 관념의 근원에 대한 문제를 제기하고 있다. 이것은 그가 보기에 자연 대상에서는 원인과 결과들이 서로 연결되어 있지 않은데, 일반

적으로 사람들은 자연대상에서 원인과 결과가 필연적으로 연결되어 있는 것처럼 생각하고 있기 때문에, 이러한 연결의 개념이 근거가 있는 것인가 허구인가, 근거가 있다면 그 근거가 무엇인가를 탐구하려고 하는 것이다.

(e4.1.1.1.2) 여기서 필연성이란 정확히 말하면 보편성이라고 해야 할 것이다. 엄밀한 의미에서 필연성이란 반대하면 모순이 되기 때문에 반대가 불가능한 것을 의미한다. 이런 의미에서의 필연성은 논증적 진리에서나 가능하다. 흡은 사실에 관한 주장들은 반대해도 모순이 되지 않기 때문에 반대가 가능하다고 주장한다. 인과율이나 모든 자연법칙들은 반대하도 모순되지 않기 때문에 필연적인 문제는 아닌 것이다. 따라서 필연적 연결 문제는 인과관계의 보편성의 문제이다.

(e4.1.1.1.3) 그러나 흡은 인과관계의 일반화문제를 『인간지성의 탐구』4장과 5장에서도 제기한 바 있다. 그곳에서의 문제는 왜 우리는 과거의 반복적인 경험이 미래에까지 확대 적용되는가? 하는 문제였다. 엄밀히 구별하면 이 문제는 유추에 의한 귀납의 근거 문제이고, 7장의 문제는 귀납적 일반화의 근거 문제라고 볼 수 있지만, 유추에 의한 귀납도 귀납적 일반화의 문제를 내포하고 있기 때문에, 궁극적으로 두 문제는 동일한 문제이다. 따라서 『인성론』에서는 두 문제를 엄밀하게 구별하지 않고 함께 다루고 있다.

(e4.1.1.1.4) 그러나 『인간지성의 탐구』에서는 과거의 경험을 일반화하는 원리에 대한 탐구와 필연적 연결 관념의 근거에 대한 탐구를 구별하여 별도로 다루고 있는데, 그 차이가 무엇인가를 밝힐 필요가 있다. 『인성론』의 궁극적인 문제는 필연적 연결 관념의 근원 문제였다. 그는 이 문제가 해결하기 어려운 문제이기 때문에 이 문제를 해결하는데 실마리를 찾기 위하여 과거 경험의 일반화의 원리 문제를 먼저 다룬다고 말하고 있다. “우리는 원인과 결과라는 관념의 요소를 이루는 필연적 연결의 본성에 관한 이 문제를 직접적으로 살펴보려는 것을 그만 둘 수밖에 없으며, 이 어려운 문제를 해결하는 데 도움이 될 만한 암시를 줄 수 있

는 다른 문제를 찾아 검토하려고 노력해야 할 것이다” (『인성론』, 제1권, 제3부, 제2절)라고 말한다. 흄은 여기서 과거경험의 일반화 문제와 필연적 연결 관념을 찾는 문제는 공통적인 부분이 있고, 또 공통적이지 않은 부분이 있다는 것을 말하고 있는 셈이다.

(e4.1.1.1.5) 이 두 문제에서 공통적인 문제란 인과관계의 일반화 문제인 것은 분명하다. 그렇다면 과거 경험을 일반화하는 원리의 문제와 인과 관계의 필연적 연결 관념의 근원을 규명하는 문제 사이의 차이는 무엇인가를 밝힐 필요가 있는 것이다. 흄은 전자의 문제를 다룸에 있어서 과거 경험을 통한 인과 관계의 보편성 또는 필연성을 전제하면서도 이것을 명시적으로 언급하지 않고 있다. 그것은 과거의 반복적인 경험으로부터 미래의 사건을 추론함에 있어 인과 관계에 보편성이 있는가 하는 문제를 의식하지 않고서도 가능하기 때문이다. 따라서 이러한 추리의 원리는 동물에게서도 인간과 동일하다고 말하고 있는 것이다. 그러나 인과 관계의 보편성에 대한 관념은 반성을 통하여 형성되는 관념이다. 흄은 과거경험의 일반화 원리를 탐구하는 문제에서는 이 문제를 다루지 않지만, 필연적 연결 관념의 근원에 대한 탐구에 있어서는 인과관계의 일반화 원리를 전자의 문제와 공유하면서도 탐구의 초점은 인과관계의 보편성 또는 필연적 연결의 관념의 근원에 있는 것이다.

(q4.1.1.1.6) 형이상학에서 쓰는 관념들 중에 가장 불분명하고 불확실한 관념은 능력, 힘, 에너지 또는 필연적 연결 같은 개념인데, 이것들은 우리가 탐구해 나가는 매 순간 다루지 않을 수 없는 것들이다. 그러므로 우리는 이 장에서 가능한 한 이들 용어들이 갖는 정확한 의미를 짚어 보려고 노력할 것이며, 그렇게 함으로써 이런 종류의 철학에서 자주 지적되는 불분명함이라는 문제점을 어느 정도라도 덜어 보려고 한다.(제7장, 49)

4.1.1.2 탐구 방법

(e4.1.1.2.1) 흄은 신 존재 증명이나 영혼불멸 증명과 같이 우리의 인

식범위를 넘어서는 전통 형이상학의 탐구 대상은 다룰 수 없지만, 우리의 일상적 생활과 밀접한 관련이 있는 문제들은 대개 개념의 모호성에서 비롯되는 문제들이 많기 때문에 개념을 정확히 정의하면 많은 문제들이 해결될 수 있다고 생각한다. 그러나 개념을 명확히 해도 해결되지 않는 관념들에 대해서는 그 관념이 기원하는 근원을 살펴봐야 한다고 주장한다. 이것은 그가 모든 관념은 인상으로부터 기인한다고 보기 때문이다. 만일 어떤 관념이 그 근원이 되는 인상이 존재하지 않는다면, 그 관념은 허위관념이다. 그러나 근원이 되는 인상을 찾아낸다면, 인상은 관념보다 생생하고 명확하기 때문에 문제를 해결할 수 있다고 보는 것이다. 이러한 탐구의 방법에 따라 흡은 필연적 연결의 관념이 감각인상으로부터 기인하는가, 즉 우리가 가지고 있는 인상에서 원인과 결과를 연결하는 힘의 인상이 존재하는가 아니면 다른 근원이 있는가를 조사한다.

(q4.1.1.2.2.) 그러나 우리가 가장 단순한 관념들에 대해 정의 내리려고 계속 시도하고, 거기에서 계속 어떤 애매성이나 불분명함을 발견한다면, 무슨 방법을 써야 할까? 무슨 수단으로 가장 단순한 관념들을 조사하여, 그것들을 우리의 지적인 견해에 전적으로 딱 들어맞으면서도 명확하게 만들 수 있을까? 관념들이 복사되어 나오는 인상들 혹은 근원적인 정서들을 만들어 보라. 이들 인상들은 모두 강하며 감지될 수 있다. 그것들에는 애매함이 없다. 인상들은 인상 자체만을 확실하게 알려 주는 것이 아니라, 인상들과 연관된 불분명한 관념들도 알 수 있게 해 준다. 그리고 이것을 수단으로 하여 우리는 아마도 아주 새로운 발견 장치를 획득할 수 있을 것이고, 그것으로 정신적 학문에 있어 가장 미세하고 가장 단순한 관념들이 쉽게 우리에게 이해될 수 있을 것이며, 우리의 탐구 대상이 될 수 있는 가장 모호한 관념이나 가장 감지되기 쉬운 관념들도 모두가 알려질 수 있을 것이다 (제7장, 49)

(q4.1.1.2.3) 그러므로 능력 혹은 필연적 연결이라는 관념을 완전히 알아내기 위해, 인상들을 고찰해 보기로 하자. 그리고 더 확실하게 그 인상을 알아내기 위해, 인상이 생겨날 수 있는 모든 출처에서 그것을 조사해 보기로 하자.(제7장, 50)

4.1.2 대상들은 연결되어 있지 않음

(e4.1.2.1) 흄은 우선 우리의 외적 대상과 내적 대상, 즉 의지작용을 검토하여 이들 대상에는 필연적 연결이 발견되지 않는다고 결론짓는다. 여기서 외적 대상이란 우리 정신 외부에 존재하는 인상의 근원을 말하는 것은 아니다. 모든 것은 우리의 정신 안에 존재하는 인상일 뿐, 우리에게 정신 외부의 대상, 즉 실체는 나타나지 않는다. 따라서 엄밀히 표현하면 외적 대상이 아니라 외적 대상의 인상이라고 해야 한다.

(e4.1.2.2) 흄은 인상들은 연결되어 있지 않다고 주장한다. 정확하게 표현하면, 원인의 인상과 결과의 인상들을 연결하는 힘이나 필연적 연결의 인상은 존재하지 않는다는 것이다. 그렇다고 원인과 결과가 불규칙하게 발생한다고 주장하는 것은 아니다. 흄은 필연적 연결 관념의 근원을 탐구하는 『인간지성의 탐구』7장에서도 명시적으로 강조하지는 않고 있지만, 4장에서와 마찬가지로 인과관계에 있는 사건들의 인상은 지속적으로 연접하여 관찰된다는 것을 전제로 하고 있다. 인과관계에 있는 사건들은 지속적으로 연접하여 발생하는 것으로 관찰될 뿐, 이들 사이를 연결하는 힘은 관찰되지 않는다는 것이 흄의 주장이다.

(e4.1.2.3) 『인간지성의 탐구』4장에서 흄은 과거의 경험을 미래에 일 반화하는 근거를 탐구함에 있어서, 과거의 경험에 근거하여 미래를 추론하는 것이 이성적 추론이 아님을 강조하였다. 그러나 7장의 필연적 연결의 관념을 탐구하는 데 있어서 그는 인상들이 연결되어 있지 않다고 주장한다. 사실에 대한 추리는 관념들 사이의 관계를 추론하는 것이 아니라 인상을 추론하는 것이다. 따라서 원인과 결과의 인상들이 서로 연결되어 있지 않다고 주장하는 것은, 과거의 경험에 비추어 미래에도 동일한 원인으로부터 동일한 결과가 발생한다고 추론하는 것이 이성적 논증이 아니라고 하는 것과 다른 주장이 아니다. 만일 원인의 인상과 결과의 인상이 연결되어 있다면, 우리는 이성을 통하여 동일한 원인으로부터 동일한 결과가 산출된다고 추론할 수 있을 것이기 때문이다.

(e4.1.2.4) 그렇다면 인상들이 필연적으로 연결되어 있지 않다는 것을 증명하기 위하여, 그것이 이미 과거 경험의 일반화 불가능성을 통하여 충분히 증명되었음에도 불구하고 다시금 대상의 인상을 검토하여 그들이 연결되어 있지 않음을 보이려는 이유가 무엇일까? 흄은 『인성론』에서는 원인과 결과의 인상들이 연결되어 있지 않음 증명하기 위해 이러한 작업을 하지 않고, 단지 과거의 경험을 토대로 미래의 사실을 추론하는 것이 직관적으로 확실하지도 않고 논증적으로도 확실하지 않다는 것만을 보이고 있다(『인성론』, 제1권, 제3부, 제3절 참조). 『인간지성의 탐구』에서 흄은 대상들의 인상을 검토함으로써 이것을 더 명확히 입증할 수 있을 것이라고 생각하는 듯하다. 따라서 그는 우리가 원인과 결과를 연결하는 힘을 가장 확실하게 느낀다고 생각함직한 의지의 작용에서의 힘이 지각되는가 여부를 검토하는 것이다. 이러한 분석은 분명히 우리가 인상들이 서로 연결되어 있는 것으로 생각하는 많은 경우에 실제로는 관념들이 연결되어 있지 않다는 것을 보여주는 데는 도움이 될 것이다. 그러나 흄은 외적 대상이나 내적 대상인 의지 작용을 모두 검토하지 몇 가지 사례에서 원인과 결과를 연결하는 힘이 보이지 않는다는 사실을 근거로 외적 대상과 내적 대상 모두에서 필연적 연결은 발견되지 않는다고 주장한다. 이러한 영성한 귀납적 추리를 통하여 인상이 결합되어 있지 않다는 것이 증명되었다고 보기에는 어려울 것이다. 따라서 『인간지성의 탐구』 7장에서의 사례분석은 필연적 연결의 인상이 존재하지 않는다는 데 대한 증명이라기보다는 4장의 증명에 대한 사례의 제시라고 보아야 할 것이다.

4.1.2.1 외적 대상

(e4.1.2.1.1) 흄은 먼저 외적 대상들에서 원인과 결과의 필연적 연결이 지각되는지를 고찰한다. 그는 우리가 외적 대상에서 인과관계에 있는 두 사건들을 관찰할 때, 두 사건이 연달아 발생한다는 사실만 관찰될 뿐, 두 사건 사이의 필연적인 연결은 지각되지 않는다고 주장한다. 한 당구공이 다른 당구공과 접촉하는 순간 다른 당구공이 움직인다는 사실

만 지각될 뿐, 첫 번째 당구공이 두 번째 당구공을 움직이게 했다는 사실을 지각되지 않는다는 것이다.

(q4.1.2.1.2) 우리가 외적인 대상들을 둘러보고 원인의 작용을 생각한다면, 우리는 어떤 힘이나 혹은 필연적인 연결에 대해서 결코 알아낼 수 없으며, 결과를 원인에 연결해 주며 원인에 뒤따라 결과를 반드시 일어나게 해 주는 어떤 성질도 찾아 낼 수 없다. 우리는 단지 하나가 실제로 사실에 있어 다른 하나의 뒤를 따른다는 것만을 발견할 뿐이다. 한 당구공의 밀침이 다른 두 번째 당구공을 움직인다. 이것이 외적 감각에 나타나는 전부이다. 정신은 이런 대상들의 연속에서 어떤 장서도 내적인 인상도 느끼지 않는다. 결과적으로, 힘이나 필연적인 연결이라는 관념을 제시해 줄 수 있는 어떤 것이라고 할 수 있는 인과관계에 관한 개별적인 예란 결코 존재하지 않는다.(제7장, 50)

4.1.2.2 의지 작용

(e4.1.2.2.1) 흡은 외적 대상들 사이의 작용에서 원인과 결과를 연결하는 힘이 발견되지 않는다는 사실을 고찰하고 난 후, 내적 대상인 의지 작용에서 이러한 힘이 발견될 수 있는지를 고찰한다. 그는 외적 대상에서 보다 의지작용에서 필연적 연결이 존재하지 않는다는 것을 고찰하는데 더 많은 주의를 기울이고 있는데, 이것은 외적 대상은 다른 사물의 작용임에 비해 의지작용은 자신의 작용이기 때문에 사람들이 이러한 힘을 느낀다고 생각하기 쉽기 때문이다.

(q4.1.2.2.2) 우리는 우리 의지의 단순한 명령에 의해서도 우리 몸의 기관들이 움직일 수 있다는 것, 혹은 우리 정신의 능력을 감독할 수 있다는 것을 느끼는 순간마다 내적인 힘에 대해 의식하고 있다고 말할 수 있다. 의지 작용은 우리 수족을 움직이게 하며, 새로운 관념을 우리의 상상 속에 떠오르게 한다. 의지의 이러한 영향력을 우리는 의식을 통해 알게 된다. 여기에서 우리는 힘이나 에너지의 관념을 획득하며, 우리 자신과 모든 다른 지적인 존재들이 힘을 소유하고 있다고 확신한다. 그런데 이 관념은 반성의 관념이다. 왜냐하면 이것은 우리 자신의 정신이 기능에 대

한 반성으로부터 생기며, 또한 의지에 의해 몸의 기관들이나 영혼의 능력에 가해지는 명령에 대한 반성으로부터 생기기 때문이다.(제7장, 51)

(e4.1.2.2.3) 흡은 자유에 관한 관념을 고찰함에 있어서는 의지결정이 자유롭지 않고 항상 규칙적임을 보이는 데 많은 노력을 기울이고 있는데, 그가 의지작용에서도 필연적 연결은 지각되지 않는다고 주장하는 것은 일견 모순되는 것처럼 보인다. 즉 한편으로는 의지작용이 불규칙적인 것이 아니라 규칙적이라고 주장하면서 또 다른 한편으로는 의지작용이 연결되어 있지 않음을 보이려 하고 있기 때문이다. 그러나 흡에 있어서 어떤 사건들이 규칙적이라는 것과 그들이 서로 연결되어 있다는 것은 동일한 주장이 아니라는 것을 인식하는 것이 중요하다. 의지자유를 부정하는 경우에는 의지가 작용이 불규칙적인 것이 아니라 규칙적이라는 것을 보이려는 것이고, 의지 작용에서 필연적 연결이 감각되지 않는다고 하는 것은, 그것이 규칙적이기는 하지만, 그렇다고 연결되어 있는 것은 아니라는 것이다.

(e4.1.2.2.4) 또한 의지의 작용에 있어 힘이 발견되지 않는다고 할 때, 이 힘은 의지와 그 작용 대상— 그것이 신체 기관이든 또는 다른 정신 작용이든— 사이가 연결되어 있지 않다고 주장하는 것이다. 우리가 일상적으로 의지의 힘을 지각한다고 생각하는 것은 바로 이 대상에 작용하는 의지의 힘을 지각한다고 하는 것이기 때문에 흡은 의지가 신체기관에 작용할 때나 정신 자체에 작용할 때 이 힘의 인상이 지각되지 않음을 주장하는 것이다.

4.1.2.2.1 의지의 신체기관에 대한 작용

(e4.1.2.2.1.1) 흡은 우선 의지가 신체기관에 작용할 때 의지의 힘이 지각되지 않는다고 주장한다. 흡이 신체기관에 의지가 작용할 때, 그 힘이 지각되지 않는다고 주장하는 이유는 세 가지이다. 그 첫째 이유는 우리가 영혼과 육체의 비밀스런 결합을 설명하지 못한다는 것이다. 만일

신체에 작용하는 의지의 힘을 의식할 수 있다면 정신적 실체인 영혼과 물체실체인 육체의 결합의 원리를 설명하지 못할 까닭이 없다. 그러나 우리는 영혼과 육체의 결합과 상호작용의 원리를 설명하지 못한다. 이것은 우리가 육체에 작용하는 의지의 힘을 지각하지 못한다는 증거의 하나이다. 그는 여기서 데카르트와 로크의 심신 상호작용설을 비판한다. 데 카르트와 로크는 정신과 물체가 서로 독립적인 실체라고 하는 이원론적인 실체론을 주장하였는데, 인간에게서는 정신적 실체와 육체가 결합되어 있고, 이들 사이에 상호작용이 존재한다고 주장하였다. 그러나 그들의 심신상호작용설은 이원론적 실체론에 모순될 뿐 아니라, 그들은 서로 독립적인 실체가 어떻게 상호작용을 하는지를 설명하지 못하였던 것이다.

(q4.1.2.2.1.2) 그 첫째 이유는 다음과 같다. 전체 자연 안에 영혼과 육체의 결합보다 더 신비스러운 원리가 있을까? 그 원리에 따라 가정된 정신적 실체는 물질적 실체에 영향을 끼쳐서 가장 세련된 사유가 가장 조잡한 물질을 움직일 수 있다. 남모르게 원하기만 한다면, 산을 움직일 수 있고 궤도를 움직이는 유성들도 조종할 수 있는 능력이 우리에게 부여되어 있다면, 이런 엄청난 힘은 더 이상 이상할 것도 없으며 우리의 이해력을 훨씬 넘어서는 것도 아닐 것이다. 그러나 만일 우리가 의지 안에 들어 있는 어떤 힘이나 에너지를 의식에 의해 지각했다면 우리는 이 힘을 알아야만 하고, 더 나아가 그것이 결과와 어떻게 연결되는지도, 영혼과 육체의 은밀한 결합에 대해서도, 이들 두 실체들의 본질—이 본질에 의해 하나의 실체가 여러 가지 다양한 경우에 있어 다른 하나의 실체에 작용을 가할 수 있게 된다—에 대해서도 알아야 한다.(제7장, 52)

(e4.1.2.2.1.3) 우리가 의지의 힘을 느끼지 못한다고 생각되는 두 번째 이유는, 우리 의지가 모든 신체 기관에 대하여 영향력을 행사한다고 느끼는 것이 아니라 손, 발과 같은 일부 기관에 대해서만 영향을 미친다고 생각하는데, 일부 기관에 대한 의지의 힘을 느낀다고 하는 의식이 허구일 수도 있다는 것이다. 이 경우는 기관은 다같이 존재하지만 어떤 기관에 대해서 작용하는 힘은 느끼는 것처럼 생각되고, 다른 기관에 대해

작용하는 힘은 느끼지 못하는 것처럼 생각되는데, 이와 반대의 경우는 발이나 다리가 절단되어 없는 경우에도 팔이나 다리를 움직이게 하는 힘을 느낀다고 생각하기도 하고 실제로 팔이나 다리를 가지고 있으면서 팔이나 다리를 움직이는 힘을 느낀다고 생각하는 경우이다. 사지 중 일부가 없으면서도 그에 대해 작용하는 힘을 느낀다고 생각하는 것이 분명히 허위의식이 듯이, 존재하는 기관에 작용하는 힘을 느낀다고 생각하는 것도 허위의식일 수 있다는 것이다. 이 의식이 힘에 대한 의식이기는 하지만, 의지와 사지의 작용을 연결해 주는 힘의 의식은 아니라는 것이다.

(q4.1.2.2.1.4) 갑자기 팔이나 다리에 마비가 온 사람 혹은 최근에 팔이나 다리를 잃은 사람도, 처음에는 그것을 움직이려고 자꾸 애를 쓰고 일상적인 일을 할 때도 그것들을 사용하려고 자꾸만 애쓴다. 여기서 그 사람은 건강한 상태에 있는 사람이 사지에 마비나 절단이 없는 자연적인 상태나 조건에서 팔다리를 움직이게 하던 힘에 대해 의식하는 것과 똑같이, 사지를 명령하는 힘에 대한 의식을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 의식은 결코 기만하지 않는다. 결과적으로 전자의 경우에 있어서나 후자의 경우에 있어서나 우리는 어떤 힘을 의식하고 있다는 것이다. 우리는 오직 경험에 의해서만 우리 의지의 영향력에 대하여 안다. 그리고 우리는 어떤 사건이 다른 사건에 뒤따라 나오는 방법을 오직 경험을 통해서만 알 수 있다. 그러나 둘을 묶어 주고 그것들을 분리될 수 없는 것으로 만드는 내밀한 연관성에 대해서는, 경험은 아무것도 알려주지 않는다.(제7장, 52)

(e4.1.2.2.5) 세 번째 이유는, 의지는 사지에 직접 영향을 미치지 않고, 신경 등 중간단계를 거쳐 영향을 미친다고 하나, 이 중간단계의 활동은 지각되지 않는다는 것이다. 해부학은 우리 의지의 직접대상이 신체 기관 자체가 아니라 신경이나 그보다 섬세한 어떤 중간물질이라는 것을 알려 준다. 그러나 우리는 이 중간물질에 대한 우리의 의지작용을 지각하지 못한다.

(q4.1.2.2.6) 우리는 해부학을 통해 자의적인 행위에 있어서 힘의 직접적인 대상이 되는 것은 움직여지는 수족 같은 몸의 일부 그 자체가 아니

라는 것을 알고 있다. 그것의 직접적인 대상이 되는 것은 특정 근육이나 신경세포나 동물적인 경기나, 아마도 운동을 지속적으로 전달하는 아직 알려지지 않은 아주 미세한 어떤 것이다. 이것은 몸의 일부에 도달하기 이전에 의지의 직접적인 대상이 되어 움직이는 것이다. 내적 정서나 의식에 직접적으로 알려지지도 않으며 또한 완전히 알려지지도 않으면서 이런 전체 작용을 수행하는 힘은 극도로 신비스러우며 불가해한 것이라는 것 이상으로 더 확실하게 밝혀진 것이 있을까?(제7장, 52)

4.1.2.2.2 의지의 정신에 대한 작용

(e4.1.2.2.2.1) 흡은 의지가 정신에 작용할 때도 힘이 지각되지 않기는 마찬가지라고 한다. 그 이유는 의지가 신체에 미치는 힘을 인식하지 못한다고 주장하는 이유와 거의 비슷하다. 그는 세 가지 이유를 제시하는데, 첫째 이유는 관념이 생겨나는 것은 무에서 유가 생겨나는 것과 동일한데 인간의 영혼이 관념을 창조해 낸다고 한다면 이것은 인간의 의지에 너무 큰 힘을 부여하는 것이라는 것이다. 우리는 의지작용에 관념의 발생이 뒤따른다는 사실만을 지각할 뿐, 그 관념이 우리의 의지가 산출한 것인지 여부는 알 수 없다는 것이다.

(q4.1.2.2.2.2) 첫째, 우리가 힘을 알 때, 우리는 결과를 산출해 낼 수 있는 바로 그 원인이 있는 상황을 아는 것이라는 사실이 인정되어야 만 한다. 왜냐하면 이것들은 같은 것을 의미하는 것으로 생각되기 때문이다. 그러므로 우리는 원인과 결과 양자를, 그리고 그들 사이의 관계를 알아야 만 한다. 그러나 우리는 인간 영혼의 본성과 관념의 본성을 잘 알고 있다고 가정하는 것은 아닐까, 아니면 인간 영혼이 관념을 산출하기에 좋은 소질을 가지고 있다고 가정하고 있는 것은 아닐까? 이것은 무에서 유를 만들어 내는 진짜 창조이다. 그렇게 큰 힘을 함축하고 있는 것은, 얼핏 보기에도 무한자가 아닌 어떤 존재에게는 도달 불가능한 어떤 것인 듯 생각된다. 결국 그 같은 힘은 느껴지지도 알려지지도 정신에 의해 인식될 수도 없다는 것이 인정되어야만 한다.(제7장, 53)

(e4.1.2.2.2.3) 두 번째 이유는, 우리의 의지의 정서에 대한 지배력이

관념에 대한 지배력보다 약한데, 이것은 이성에 의해서 알려지지 않고 오직 경험에 의해서만 알려 진다는 것이다. 우리는 의지의 능력만 고찰할 때, 그 자체만으로는 관념과 정서에 대하여 의지의 지배력에 차이가 있다는 사실을 추론할 수 없다. 만일 의지의 정신적 대상에 작용하는 힘이 관찰될 수 있다면, 우리는 경험 없이도 의지의 정서에 대한 지배력과 관념에 대한 지배력이 차이가 있다는 것을 알 수 있을 것이다. 따라서 의지의 정신 대상에 대한 지배력에 차이가 있다는 사실을 경험으로만 알 수 있다는 것은 우리가 의지의 힘을 지각하지 못한다는 사실에 대한 증거이다.

(q4.1.2.2.4) 둘째, 정신의 정신에 대한 명령은 정신의 물체에 대한 명령이 그러하듯이 제한되어 있다. 그리고 이러한 제한은 이성에 의해 혹은 원인과 결과의 본성에 관한 지식에 의해 알려지지 않고, 오직 경험과 관찰에 의해서만 알려진다. 이것은 모든 다른 자연적인 사건들이나 외적 대상들의 작용에 있어서 그러한 것과 마찬가지이다. 우리의 전서나 정념 등에 대한 우리의 지배력은 우리의 관념들에 대한 지배력보다 훨씬 약하다. 그리고 우리의 관념들에 대한 지배력조차도 매우 좁은 한계 안에 제한되어 있다. 관념들의 경우에, 이런 한계가 있는 궁극적인 이유를 설정 하려고 하거나, 혹은 힘은 왜 제한되어 있는지 밝히려고 누군가가 감히 시도할지 모르지만, 정서나 정념들의 경우에는 그럴 수 없다.(제7장, 53)

(e.4.1.2.2.5) 세 번째 이유는 두 번째 이유와 거의 동일하다. 우리 의지의 정서에 대한 지배력은 시간과 상황에 따라 아주 달라진다. 즉 배고플 때 보다는 적당히 배부를 때 사고를 더 마음대로 할 수 있고, 아플 때보다, 건강할 때 자기 지배를 더 잘 할 수 있다. 그런데 이런 모든 것들은 오직 경험에 의해서만 알려진다. 따라서 의지가 정신에 작용할 때에도 신체기관에 작용할 때와 마찬가지로 그 힘을 의식할 수 없다.

(q4.1.2.2.6) 셋째, 이런 자기 명령이란 시간에 따라 아주 달라진다. 건강한 사람은 병으로 쇠약해진 사람보다 더 많은 자기 명령을 지닌다. 우리는 저녁때보다는 아침에, 포만감을 느낄 정도로 음식을 먹었을 때보

다는 간단히 음식을 먹었을 때, 사고를 더 마음대로 할 수 있다. 경험 말고 이렇게 달라지는 어떤 다른 이유를 댈 수 있을까? 그런데 우리가 의식하고 있다고 짐짓 생각하고 있는 힘은 어디에 있는 것일까? 여기 있는 이 정신적 실체 안에 없거나 혹은 물질적 실체 안에 없거나, 혹은 양자 안에도 없고, 결과를 좌우하며, 우리가 전혀 눈치채지 못하도록 의지의 힘이나 에너지를 알려질 수 없고 이해 불가능하게 만드는, 어떤 내밀한 메커니즘이나 부분들의 구조에 있는 것인가?(제7장, 53)

4.1.2.2.3 초월적 존재에 의한 작용

(e4.1.2.2.3.1) 흡은 마지막으로 기회원인론을 비판한다. 기회원인론은 심신상호작용설이 이원론적 실체론과 모순될 뿐만 아니라, 독립적인 실체들 사이의 상호작용을 설명할 수 없다는 문제점 때문에, 테카르트주의자들에 의하여 대안으로 제시되었는데, 이 이론에 의하면, 정신과 육체는 각각 독립적인 실체이므로 상호작용하지 않고, 다만 우리의 지각에만 마치 이들이 상호작용하는 것처럼 보인다는 것이다. 그들이 상호작용을 하는 것처럼 보이는 이유는 신이 정신과 육체의 각각의 작용을 관찰하고 있다가 정신이 육체에 영향을 미치고자 하면 신이 육체를 상응하도록 움직이고, 반대로 육체가 정신에게 영향을 미치려고 하면 신이 이것을 감지하여 정신에게 영향을 미치기 때문이다. 따라서 정신과 육체를 각각 움직이는 직접적인 원인 또는 진정한 원인은 신이다. 정신이나 육체는 신이 육체나 정신에게 작용을 가할 기회만을 제공하기 때문에 기회원인이라고 불린다. 기회원인론에 의하면 정신과 육체 사이에는 신을 매개로하여 간접적인 연결이 존재하는 셈이 되는 것이다.

(q4.1.2.2.3.2) 그런데 이제 많은 철학자들 자신도 저속한 사람들이 기적적이고 초자연적인 것으로 보여지는 어떤 상황에 처할 때, 의존하는 것과 동일한 원리에, 모든 경우에, 이성에 의해 어쩔 수 없이 기댈 수밖에 없다고 생각한다. 그들은 모든 사물들의 궁극적이고도 근원적인 원인일 뿐만 아니라, 자연 안에 나타나는 모든 사건의 유일한 원인이기도 한 지성적 존재와 정신을 인정한다. 그들은 원인들이라고 일반적으로 명명되어

있는 대상들이 실제로는 기회원인에 불과하다는 잘못된 주장을 한다. 그러면서 모든 결과의 참되고 직접적인 원리는 자연 안에 있는 어떤 힘이나 능력이 아니라, 특정한 대상들이 계속해서 다른 어떤 대상과 연결되기를 원하는 초존재의 의지작용이라고 한다.(제7장, 55)

(e4.1.2.2.3.3) 흄은 기회원인론이 인간 이성의 인식 한계를 넘어설 뿐만 아니라, 초월적 존재의 작용은 감각 경험의 대상이 될 수 없다는 이유로 이를 비판한다. 기회원인론은 신의 작용을 매개로하여 심신관계를 해명하고자 하는 형이상학이므로 흄은 이러한 형이상학을 인간의 인식 능력 범위를 넘어서는 것이라 하여 배척하는 것이다.

(q4.1.2.2.3.4) 첫째, 초존재의 보편적인 에너지와 작용에 대한 이 이론은 너무 대답하여, 인간 이성의 약함과 그것이 작용하는 데 제한되어 있는 좁은 한계를 충분히 알고 있는 인간에게 그 이론은 전혀 설득력이 없다고 생각한다. 초존재를 이끌어 내는 논의 단계가 아무리 논리적이라 하더라도 거기에서는 그 이론이 일상생활이나 경험과는 아주 거리가 먼 특별한 결론을 이끌어 낼 때, 만일 절대적인 보증이 없다면 우리 능력의 한계를 훨씬 뛰어넘어 버린다는 강한 의혹이 생길 수밖에 없다.(제7장, 57)

(q4.1.2.2.3.5) 둘째, 이 이론을 성립시키는 논증에 어떤 힘이 있는지 나는 모르겠다. 우리는 물체들이 서로 작용하는 방식에 대해 모르고, 이것은 진실이다. 그 힘 혹은 에너지는 전적으로 파악될 수 없는 것이다. 그러나 그것과 마찬가지로 정신으로 하여금, 더 나아가서 초월적인 정신으로 하여금 정신 자신이나 아니면 물체를 움직이게 하는 힘이나 그 방식에 대해서도 우리는 모르는 것이 아닐까? 내가 당신에게 간청하건대, 우리는 어디에서 그것에 관한 어떤 관념을 얻을 수 있는가? 우리는 우리 자신 안에서 이 힘에 대한 어떤 감각도 어떤 의식도 발견할 수 없다.(제7장 57)

4.1.3 필연적 연결 관념의 근원

4.1.3.1 관념의 연결

4.1.3.1.1 인상은 연결되어 있지 않음

(e4.1.3.1.1.1) 흄은 여러 대상들의 인상을 조사한 후 외적 대상들에 있어 원인과 결과를 연결하는 끈은 발견될 수 없다는 결론을 내린다. 이러한 검토의 결과가 맞는다고 하더라고 이로부터 모든 대상들에 있어 인과관계의 연결이 존재하지 않는다는 결론이 정당한 것인지는 의심스럽지 않을 수 없다. 그의 결론은 일종의 귀납추리이기 때문이다. 많은 사례들을 검토하고 이들에게서 필연적 연결이 존재하지 않는다고 해서 어떠한 사례에서도 필연적 연결이 발견되지 않는다고 하는 결론은 분명 무리가 있다.

(e4.1.3.1.1.2) 그러나 『인간지성의 탐구』 4장에서 그는 이미 과거의 사실로부터 인과관계를 일반화할 수 없다는 것을 증명하여 보였기 때문에 원인과 결과를 연결하는 힘의 인상은 지각되지 않는다는 그의 주장은 무리가 없다고 할 수 있다. 그는 모든 사건들이 연접되어 있다는 사실, 즉 하나의 사건이 다른 하나의 사건이 뒤를 이어 발생한다는 사실은 새삼 검토를 요하지 않는 당연한 현상으로 간주하고 있는 듯하다. 그는 모든 자연 대상에서 동일한 원인에 동일한 결과들이 뒤따른다는 사실은 별도로 검토를 하고 있지 않다. 다만 자유의 개념을 비판하는 과정에서만 의지의 결정의 일양성을 검토하고 있을 뿐이다. 그는 모든 사건들은 연접해 있다고 주장한다. 즉 모든 사건은 항상 다른 사건의 뒤를 이어 발생한다고 주장한다. 그러나 그들은 연접해 있을 뿐 연결되어 있지 않다고 주장한다.

(q4.1.3.1.1.3) 그러므로 대략 전체 자연을 다 살펴보아도, 연결을 보여주는 어떤 한 가지 예도 우리에게 알려지지 않는 것으로 드러난다. 모든 사건들은 전적으로 매여 있지 않고 분리되어 있는 듯하다. 하나의 사건이 다른 하나의 사건 뒤를 이어 일어난다. 그러나 그 둘 사이를 묶어 주는 어떤 끈은 발견될 수 없다. 그 둘은 연접해 있을 뿐 연결되어 있지 않다. (제7장, 58)

4.1.3.1.2 관념 연결의 발생

(e4.1.3.1.2.1) 흡에 의하면 자연 안의 모든 사건들은 서로 연결되어 있지 않고 모두 분리되어 있기 때문에, 인과관계를 보여주는 한 가지 사례만을 경험하면 우리는 이로부터 인과관계를 일반화할 수 없다. 즉 원인과 결과 사이에 필연적으로 연결되어 있다고 생각하지 않는다. 그러나 어떤 특정 종류의 사건이 어떤 일정한 사건의 뒤를 이어 발생하는 것을 여러 차례 반복하여 경험하고 나면, 우리는 두 사건이 연결되었다고 생각하게 된다. 즉 필연적 연결의 관념은 일회적인 경험으로부터 발생하는 것이 아니라 반복적인 경험으로부터 발생하는 것이다.

(q4.1.3.1.2.2) 하나의 특정한 사건이 다른 사건에 뒤이어 생긴다는 것을 보여 주는 어떤 실례를 본 후에도, 우리는 일반법칙을 만들어 낼 수도 없고, 그것과 유사한 경우에 어떤 일이 일어날지 예견할 수도 없다. 오직 하나의 경험 사실을 통해 자연의 전체 과정을 판단하려고 하는 것은, 그것이 아무리 정밀하고 확실하다 하더라도, 받아들여지기 어려운 무모한 짓이라고 평가되어 마땅하다. 그러나 어떤 특정한 종류의 사건이 항상 모든 경우에 다른 어떤 종류의 사건에 연이어 일어난다고 한다면, 우리는 더 이상 주저함 없이 후자가 일어나면 전자도 일어날 것이라고 예견할 수 있으며 또한 그런 추론도 할 수 있는 바, 그것만이 어떤 사태나 존재를 우리에게 보증해 줄 수 있다.(제7장, 59)

(e4.1.3.1.2.3) 그러나 처음 관찰할 때 연결되어 있지 않던 어떤 사건이 반복하여 일어난다고 해서 연결되는 것은 아니다. 반복된 관찰이나 반복된 발생은 사건 자체에는 아무런 변화도 주지 않는다. 다만 반복된 관찰은 우리 정신에게 영향을 미쳐서 습관이 발생하게 하는 것뿐이다. 즉 수많은 실례와 하나의 실례 사이의 차이는 대상에 존재하는 것이 아니라 정신 안에 습관이 형성되느냐 습관이 형성되지 않느냐 하는 차이일뿐인 것이다. 이 정신의 습관이, 하나의 관념을 그에 대응하는 인상에 잇따라 발생하는 어떤 인상에 대응하는 관념 사이의 연합을 발생시키는 것이다. 따라서 정신 안에 필연적 연결의 관념이 생겨나는 것이다.

(q4.1.3.1.2.4) 그런데 사건들 사이에 있는 필연적인 연결에 대한 이러

한 관념은 수많은 유사한 실례들, 즉 이들 사건들의 지속적인 연접을 보여주는 실례들로부터 생긴다는 것이 분명하다. 모든 가능한 견해와 상황을 고려하여 조사된 이들 실례들 중의 어떤 한 예에 의해 필연적인 연결의 관념이 제시될 수는 없다. 그러나 수많은 실례들 안에, 정확히 유사하다고 생각되는 하나하나의 실례와 다른 어떤 것이 있는 것은 아니다. 단지, 유사한 실례들이 반복된 후에 정신은 습관적으로 하나의 사건이 출현하면 그것에 항상 수반되는 것을 기대하며, 그것이 실제로 일어날 것이라고 믿는다는 것을 제외하고는 말이다.(제7장, 59)

4.1.3.2 관념에 있어 필연적 연결 대한 인상의 발생

(e4.1.3.2.1) 그런데 흡은 모든 관념은 그에 대응하는 인상으로부터 모사를 통하여 발생한다고 한다. 관념 연합을 통하여 형성되는 필연적 연결의 관념이 허위관념이 아니라면 그에 상응하는 인상이 존재해야 할 것이다. 흡은 모든 인상을 감각인상과 반성인상으로 구분하였다. 감각인상이란 알 수 없는 원인에 의해 우리에게 주어져 있는 인상이다. 흡이 외적 대상과 내적 대상의 인상을 고찰하고 이들에게서 필연적 연결의 인상이 발견되지 않는다고 할 때, 그는 연결의 인상이 감각인상일 수 없다는 것을 주장하고 있는 것이다. 따라서 만일 필연적 연결의 관념의 기원이 되는 인상이 존재한다면 그것은 감각인상이 아니라 반성인상일 수밖에 없다. 흡은 『인성론』에서 그것이 반성인상임을 분명히 한다.(『인성론』, 제1권, 제3부, 제14절) 반성인상이란 포도의 관념을 떠올릴 때 침이 분비되는 것이나, 성공한 친구를 생각하면 부러움이 느껴지는 것처럼, 어떤 관념이나 인상에 대한 반성으로부터 발생하는 인상이다.

(e4.1.3.2.2) 흡은 필연적 연결의 인상을 일종의 느낌, 즉 정서로 이해한다. 습관에 의해 정신이 하나의 관념으로부터 다른 관념으로 이행하려는 경향이 바로 느낌이고 정서이며, 이러한 정서가 반성인상으로서 필연적 연결 관념의 근원이라는 것이다. 말하자면 습관에 의하여 한 관념을 다른 관념과 연결시킬 때 동시에 이 관념들 사이의 연결을 느낀다는 것이다. 흡은 대상이 연결되어 있지 않다고 말할 때, 우리 정신 안에 필

연적 연결의 인상이 전혀 존재하지 않는다고 말하는 것은 아니다. 연결의 인상은 우리 정신 안에 존재한다. 그러나 그것은 대상들의 연결에 대한 인상이 아니라, 그에 대응하는 관념들의 연결에 대한 인상이다. 즉 흡에 의하면 대상들은 연결되어 있지 않고, 우리는 대상의 연결에 대한 인상도 가지고 있지 않다. 그러나 관념들은 연결될 수 있고, 우리는 동일한 관념들이 반복적으로 연접하여 나타날 경우 관념들의 연결에 대한 인상도 가지게 된다는 것이다. 이 인상이 바로 필연적 연결의 관념의 인상이다. 즉 대상이 필연적으로 연결되어 있다는 관념은 실제로는 대상으로부터 오는 것이 아니라, 관념들의 연결로부터 기인한다는 것이다.

(q4.1.3.2.3) 그러므로, 우리가 정신적으로 느끼는 이런 연결, 즉 한 대상으로부터 그것에서 항상 뒤따르는 것으로 습관적으로 상상이 옮겨 갑은 정서 혹은 인상이고, 이 정서나 인상으로부터 우리는 힘이나 필연적인 연결에 대한 관념을 형성한다. 여기에 더 이상 다른 것은 없다. 모든 측면에서 주제를 생각해 보라. 그 관념이 다른 어떤 기원을 갖고 있다는 것을 당신은 결코 찾아낼 수 없을 것이다. 이것이 연결의 관념을 결코 찾아낼 수 없는 하나의 실례와 연결의 관념을 제시해주는 많은 유사한 실례들의 유일한 차이점이다. 맨 처음 어떤 남자가 두 당구공의 충돌에 의한 것 같은 충격에 의해 운동의 상호작용이 일어남을 보았을 때에는, 그는 한 사건이 다른 사건과 연결되어 있다고는 말할 수 없고 단지 연접해 있다고 말할 수 있을 뿐이다. 이런 본성에 대한 여러 차례의 실례를 관찰한 연후에 비로소 그는 그것들이 연결되어 있다고 말한다. 무엇이 달라졌기에 연결이라는 새로운 관념이 생겨나는 것일까? 그는 이제 그의 상상 속에서 이들 사건들이 연결되어 있다고 느낀다는 것, 그리고 그는 어떤 다른 것의 나타남에 이어 존재할 것이라는 것을 쉽게 미리 알 수 있게 되었다고 하는 것 이외에 달라진 것은 없다. 그러므로 우리가 한 대상이 다른 한 대상과 연결되어 있다고 말하는 경우, 우리가 뜻하는 것은 그것들이 우리의 생각 속에서 연결되어 있다는 것, 그리고 그것들이 서로서로의 존재를 보증하게 해 주는 그런 추론이 생긴다는 것이다.(제7장, 59)

(q4.1.3.2.4) 물체의 작용 혹은 정신의 작용을 보여 주는 하나하나의 모든 단일한 실례에 있어서 어떤 필연적인 연결이나 힘에 대한 인상이 생겨날 수는 없으며, 따라서 그것에 대한 관념이 제시될 수도 없다. 그러나

일치하는 많은 예들이 주어진 경우, 그리고 같은 대상이 항상 같은 결과를 낳는 경우, 우리는 원인과 연결에 대한 관념을 가지기 시작한다. 그리고 우리는 새로운 정서나, 인상, 즉 통상적인 연결을 한 대상과 그것에 항상 수반되는 것 사이를 생각하거나 상상함으로써 느끼게 되는데, 이 정서는 우리가 찾고자 하는 그 관념의 기원이 된다. 왜냐하면 이 관념이 수많은 실례에서는 생기지만 하나의 단일한 실례에서는 생기지 않으므로, 이 관념은 많은 수의 실례들은 모든 개별적인 실례와 다르다고 하는 그런 조건에서 생겨났음에 틀림없기 때문이다. 그러나 수많은 사례와 하나의 사례의 차이는 오직 이런 통상적인 연결이나 상상에 의한 전이가 전자에서는 있고 후자에는 없다는 점이다.(제7장, 61)

4.1.3.3 대상이 연결되어 있다고 생각하는 이유

(e4.1.3.3.1) 흡은 이러한 탐구의 결과가 기이하다는 것을 인정한다. 그것은 기이할 뿐만 아니라, 『인성론』에서의 표현에 의하면 역설적이다. 필연적 연결의 관념이 습관에 의해 관념이 연결될 때 발생하는 느낌에 기인한다는 생각이 역설적인 이유는 지금까지 일반인들은 그것이 대상의 연결에 대한 인상으로부터 기인한다고 생각하였기 때문이다. 흡은 『인간 지성의 탐구』에서는 이 역설적인 현상에 대하여 자세히 언급하지 않는다. 그러나 『인성론』에서는 그 이유에 대하여 비교적 상세히 설명하고 있다.(제1권, 제3부, 제14절 참조) 만일 흡의 견해가 타당한 것이라면, 그럼에도 불구하고 모든 사람들이 필연적 연결의 관념이 대상에 기인한다고 생각해 왔는지를 설명해야 하기 때문이다. 일반인들이 흡과는 반대되는 방식으로 생각하는 이유는, 실제로는 지구가 태양의 주위를 돌고 있음에도 불구하고 상식적인 관점에서 보면 태양이 지구를 돌고 있는 것처럼 보이는 이유와 동일하다. 우리는 반복된 습관에 의해 관념이 연결되어 있다는 인상을 갖게 된다. 그러나 반성적으로 사물을 인식하지 않는 일반인들에게는 이러한 인상이 관념이 아니라 대상들로부터 기인한 것으로 생각하게 된다. 또는 사람들은 주관이 가지고 있는 성질을 통하여 마치 대상이 그런 것처럼 생각한다. 즉 일반인들이 대상이 가지고 있

다고 생각하는 성질이 반성적인 철학자의 입장에서 보면 주관의 성질에 기인한다는 것이다. 칸트도 『순수이성비판』에서 자연법칙의 보편성에 대하여 이와 유사한 원리로 설명하고 있는 데, 그는 이러한 설명방식 또는 사고방식의 전환을 “코페르니쿠스적 전환”이라고 부른다.

(q4.1.3.3.2) 그러므로 우리가 한 대상이 다른 대상과 연결되어 있다 고 말하는 경우, 우리가 뜻하는 것은 그것들이 서로서로의 존재를 보증 하게 해 주는 그런 추론이 생긴다는 것이다. 이것은 어느 정도 특이하다고 할 수 있는, 그러나 충분히 근거 있는 듯이 보이는 결론이다. 그 근거는 새롭고 특이한 모든 결론들에 의해 약해지지 않는다. 결론들은 회의주의에 일치하는 것일 수 없고, 그보다는 인간의 이성이나 능력이 좁은 한계 내에 제한되어 있고 부족하다는 것을 발견하도록 한다.(제7장, 59)

4.1.3.4 원인의 의미

(e4.1.3.4.1) 우리는 일반적으로 원인과 결과의 관계를 대상들의 관계로 생각한다. 즉 원인은 지속적으로 어떤 대상을 산출하는 관계에 있는 대상을 의미한다. 그러나 흡의 입장에서 보면 대상을 사이에 이러한 인과적 연결을 존재하지 않는다. 따라서 그는 자신의 필연적 연결 관념의 근원에 관한 탐구의 결론에 상응하도록 인과 관계 또는 원인의 개념을 재 정의할 필요가 있다. 그는 원인을 어떤 대상을 산출하는 대상으로 정의하지 않고, 단지 지속적인 연접관계를 통하여 정의하는 것이다. 따라서 그는 두 대상들이 지속적으로 연달아 발생할 때 앞서는 대상을 원인이라고 정의하는 것이다.

(q4.1.3.4.2) 그러므로 이런 경험에 어울리게, 우리는 원인을 다음과 같이 정의할 수 있다. 즉, 원인이란 하나의 대상의 뒤를 다른 하나의 대상이 있는데, 앞선 대상에 유사한 모든 대상들에서 두 번째 대상에 유사한 대상들이 생겨나는 경우에 존재하는 앞선 하나의 대상이다. 혹은 이것을 다른 말로 표현하면, 첫 번째 대상이 존재하지 않았다면, 두 번째 대상도 결코 존재하지 않는다고 하는 경우에 존재한다. 원인이 생기면 항상

정신은 습관적인 전이에 의해 결과에 대한 관념을 떠올린다. 이것에 대해 서도 우리는 경험한다. 그러므로 우리는 이 경험에 어울리게, 우리는 원인에 대한 다른 정의도 내려볼 수 있다. 즉, 원인이란 다른 대상이 뒤따르는 하나의 대상으로, 그 대상이 나타날 때마다 사고는 항상 그 다른 대상으로 이어진다.(제7장, 60)

4.2 자유

(e4.2.1) 흡은 모든 것은 필연적이고, 우연한 것은 존재하지 않는다고 본다. 따라서 필연으로부터의 자유로 규정되는 의지의 자유도 부정한다. 우연적인 것은 반대해도 논리적인 모순을 포함하지 않기 때문에 반대의 경우가 가능한 것인데, 엄밀한 논리적 의미에서 보면 모든 자연적 사건들은 반대가 모순을 포함하지 않기 때문에 우연적인 사건이다. 그러나 흡이 모든 자연사건을 필연적으로 발생하는 사건이라고 할 때는 논리적 필연성을 의미하는 것이 아니라, 자연필연성을 의미한다. 그리고 자연필연성과 대립되는 개념으로서의 우연을 부정하는 것이다. 그가 보기에 일반인들이 우연적이 사건이 존재한다고 생각하는 이유는, 실제로는 의지 작용을 포함하여 모든 사건들이 동일한 원인에 항상 동일한 사건이 뒤를 이어 발생함에도 불구하고 우리의 인식능력이 유한하기 때문에 모든 원인을 파악하지 못하여, 동일한 원인에서 서로 다른 사건이 뒤따라 발생한다고 생각하기 때문이다. 즉 항상 동일한 사건에서 동일한 결과가 뒤따라 발생하지 않기 때문에 이런 경우 필연적 연결 관념을 느끼지 못하고 어떤 사건들은 우연히 발생한다고 생각한다는 것이다.

(e4.2.2) 모든 것이 필연적이고 우연이 불가능하다면, 필연과 대립되는 의미에서의 자유도 불가능하다. 여기서 자유의 개념은 필연과 대립개념으로 이해되기 때문에 우연과 밀접히 연관되어 있는데, 자유는 원인의 특성을 지칭하는 개념이라면 우연은 자유로운 원인으로부터 발생한 결과의 양태를 지칭하는 개념이다. 즉 자유 원인으로부터 발생한 사건은 우

연적인 사건인 것이다. 흄이 보기에 사람들이 의지를 자유롭다고 생각하는 이유는 이와 반대되는 필연적 연결의 관념이 대상의 연결로부터 온다고 오해하기 때문이다. 흄이 보기에는 의지작용뿐만 아니라 자연사건 또한 연결되어 있지 않고, 항상 동일한 사건에 뒤이어 동일한 사건이 발생하면 습관적으로 관념연합이 발생하여 대상이 연결된 것처럼 생각하는 것뿐인데, 일반인들은 자연 사건들은 연결되어 있는 것으로 생각하고, 의지작용은 연결되어 있지 않은 것을 느끼기 때문에, 자연은 필연적이고 의지작용은 자유라고 생각한다는 것이다. 흄이 볼 때 이러한 생각은 단지 착각에 기인하는 것이다. 실제로는 의지 작용도 자연사건과 마찬가지로 필연적으로 발생한다.

(e4.2.3) 흄은 필연으로부터의 자유는 부정하였지만, 강제로부터의 자유는 제한된 의미로 인정한다. 강제로부터의 자유는 강제의 종류에 따라, 내적 강제인 정념의 강제로부터 의지의 자유와 외적 강제인 물리적 강제로부터의 행위의 자유로 구분할 수 있는데, 흄은 의지는 항상 정념과 욕구에 따라 작용하기 때문에 강제로부터의 의지자유는 부정한다. 그러나 우리의 행위가 정념이나 욕구로부터 기인한다 하더라도 외적 강제의 지배를 받지 않을 때는 자유라고 말할 수 있다. 즉 흄은 강제로부터의 자유로서의 행위의 자유는 인정하고 있는 것이다.

4.2.1 문제 해결의 방법

(e4.2.1.1) 플라톤, 데카르트, 라이프니츠 같은 합리론자들은 자연과학과 도덕의 가능성을 동시에 정당화하기 위하여 자연필연성과 의지 자유를 조화시키려 노력하였는데, 흄은 이러한 형이상학적인 노력들이 필연성 및 자유와 관련된 개념들의 혼란 때문에 오랫동안 제대로 해결되지 않았다고 생각한다. 따라서 그는 개념들을 명확히 정의함으로써 이 문제들을 해결할 수 있다고 생각한다. 그러나 흄은 자유와 필연의 조화문제를 해결하는 것이 아니라, 실은 자유를 부정함으로써 문제 자체를 해소

시킨다. 자유와 필연의 문제를 해결하는 입장은 대체적으로 두 입장으로 나누어질 수 있는데, 하나는 필연으로부터의 자유를 인정하고 자유와 필연을 조화시키려고 하는 입장이다. 이러한 입장은 테카르트와 같이 이원론적 실체론을 주장하거나 라이프니츠와 칸트처럼 두 세계의 이론을 통해서만이 조화시킬 수밖에 없게 된다. 대체적으로 일원론이나 하나의 세계를 주장하는 사람들은 필연으로부터의 자유를 인정하지 않는다. 이러한 입장을 취하는 철학자들이 스피노자, 헤겔, 흄 같은 사람들이다.

(q4.2.1.2) 자유와 필연성에 관한 문제도 바로 이 때문에 오랫동안 논쟁이 진행되고 있는 것이다. 그리고 내가 큰 오류를 범하지 않는다면, 모든 사람은 배운 사람이건 배우지 못한 사람이건 항상 이 주제에 관해 같은 견해를 가지고 있다는 사실, 그리고 몇몇 알기 쉬운 정의들은 전체 논쟁을 즉각 끝나게 할 수도 있다는 놀라운 사실을 우리는 발견하게 될 것이다. 나는 이 논의가 많은 사람들에 의해 지속적으로 논의되어 왔다는 것, 그리고 철학자들을 모호한 궤변의 미로 속으로 빠뜨리곤 했다는 것을 인정한다. 그리고 감각적인 독자는 자신이 편한 대로 살고자 하므로 그에게 유익함도 즐거움도 주지 않는다고 생각하는 문제를 제시해 봐야 그것에 전혀 귀 기울이지 않는 것은 별로 놀랄 일이 아니라는 것도 인정한다. 그러나 여기에서 제시된 논의 상태는 그의 주의를 다시 되살리도록 할 것이다. 왜냐하면 여기서의 논의는 좀더 신기하고 최소한 논쟁의 어떤 결론을 약속하고 있으며, 복잡하고 모호한 추리를 함으로써 그의 안락을 심히 방해하지는 않을 것이기 때문이다.(제8장, 63)

4.2.2 의지작용의 필연성

(e4.2.2.1) 흄은 자연대상에 뿐만 아니라 의지작용에 있어서 조차 모든 사건은 필연적이라고 주장한다. 그러나 여기서 필연성이란 원인과 결과가 연결되어 있다는 의미에서의 필연성은 아니다. 자연 사건들은 연결되어 있지는 않지만, 연접되어 발생한다. 그들이 필연적이라고 생각하는 것은 우리의 습관이 작용하기 때문이다. 우리는 자연 사건들은 연결되어 있다고 생각하는 경향이 있지만, 반대로 의지작용은 연결되어 있지 않다

고 생각한다. 그러나 의지의 동기와 의지작용이 연결되어 있지 않다고 해서 의지의 필연성이 부정되는 것은 아니다. 왜냐하면 자연사건도 연결되어 있지는 않지만, 우리는 그것이 필연적이라고 말하기 때문이다. 흡은 의지의 동기와 의지결정 사이에 연결은 존재하지 않지만, 자연 사건들에 있어서와 마찬가지로 의지도 동일한 동기로부터 동일한 결정이 뒤따른다고 주장한다. 따라서 우리는 의지작용에도 필연성이 존재한다고 생각하게 되는 것이다.

(e4.2.2.2) 그런데 여기서 의지작용의 필연성이란 의지결정과 그 결과인 행위 사이의 필연성을 말하는 것이 아님을 유의할 필요가 있다. 물론 흡은 의지결정과 행위 사이의 관계도 필연적이라고 보고 있기는 하다. 그러나 의지자유를 부정하는 의미에서 의지작용의 필연성을 말할 때는 의지의 대상과 의지 결정 사이의 관계의 필연성을 의미한다. 예를 들어 배가 고플 때 밥을 보면, 밥을 먹고 싶다는 의지가 생긴다. 이 때 밥이란 대상은 의지의 동기이고 법을 먹기로 결정하는 것은 동기에 따른 의지 결정이다. 이러한 의지 결정은 외적인 장애가 없다면 행위로 이어지게 된다. 따라서 의지 행위에서 우리는 두 가지 관계를 생각할 수 있다. 첫째는 의지의 대상과 그것을 추구하거나 기피하려는 의지 결정 사이의 관계이고, 두 번째 관계는 의지결정과 이것의 실현인 행위 사이의 관계이다. 보통 의지자유를 말할 때는 전자의 관계에서 의지가 대상에 의해 필연적으로 결정되지 않고 자유롭게 결정될 수 있음을 말한다. 즉 의지가 어떤 대상을 선택하는 것이 필연적이 아니라, 선택할 수도 있고 선택하지 않을 수도 있는 가능성을 의미하는 것이다.

4.2.2.1 자연필연성에 대한 관념 형성의 전제조건

(e4.2.2.1.1) 우리가 가지고 있는 자연 필연성의 관념은 자연 자체의 연결로부터 기인하는 것이 아니라, 우리 정신이 습관에 의해 관념들을 연합함으로써 형성되는 관념들 사이의 연결에 기인한다. 그러나 이러한 습관이 형성되기 위해서는 자연 대상이 지속적으로 연접되어 있어야 한

다. 따라서 자연필연성의 관념이 형성되기 위한 조건은 자연 운행에 있어서 유사한 대상들의 끊임없는 연접되어 있다는 것과 이들을 반복하여 경험할 때 우리의 정신이 습관에 의해 한 대상의 관념을 다른 대상의 관념과 연결한다는 것이다. 정신의 습관 형성 작용은 대상에 따라 차이가 있을 수 없다. 따라서 의지작용에서도 항상 동일한 행동이 동일한 작용에 연접해 일어난다는 의지작용의 제일성만 인정된다면, 의지작용도 자연대상과 마찬가지로 필연적이며 자유는 존재하지 않는다고 말할 수 있을 것이다. 흡은 의지 자유가 존재하지 않는다는 것을 증명하기 위하여 의지작용이 제일성을 가지고 있다는 것을 보이고자 한다. 그는 의지의 대상과 의지결정이 연결되어 있지 않다는 것을 부정하는 것이 아니다. 오히려 의지작용 뿐만 아니라 모든 자연 사건들에서 조차도 이러한 연결을 존재하지 않는다고 주장한다. 그러므로 의지작용이 그 동기와 연결되어 있지 않다고 주장함으로서 의지자유가 가능하다고 반박할 수는 없는 것이다.

(q4.2.2.1.2) 그러므로 우리의 필연성에 대한 관념과 인과관계에 대한 관념은 어디까지나 자연의 운행에서 관찰될 수 있는 제일성으로부터 생기는 것이다. 자연의 운행에서는 유사한 대상들은 끊임없이 연접해 있으며, 정신은 습관적으로 하나가 출현하면 다른 하나도 출현하리라고 추론하도록 결정되어 있다. 이들 두 조건이 우리가 사물의 탓으로 돌리는 그 필연성의 전부를 형성한다. 유사한 대상들의 지속적인 연접을 떠난다면, 그리고 그 연접을 보고 행하게 되는 하나로부터 다른 하나로의 추론을 떠난다면, 필연성이나 연결에 대한 어떤 개념도 우리는 갖고 있지 않다. // 그러므로 만일 모든 인류가 주저하지 않고 이들 두 조건이 인간의 의지작용에서도 발생하고 정신작용에서도 발생한다고 인정한다면, 거기서 모든 인류는 필연성의 이론에서 일치점을 찾을 수 있고, 여태까지 단지 서로를 이해하지 못했기 때문에 서로 논쟁했을 뿐이라는 것이 뒤이어 따라 나올 수밖에 없다.(제8장, 64)

4.2.2.2 의지작용의 제일성

(e4.2.2.2.1) 흡은 자연 사건들과 마찬가지로 의지작용도 일정불변하

게 일어난다고 본다. 그는 자연 사건들에 있어서는 동일한 원인이 발생하면 동일한 결과가 뒤이어 발생한다는 사실을 너무도 당연하게 생각하고 있기 때문에 이에 대하여 증명을 제시해야 할 필요성을 느끼지 않고 있다. 그러나 인간의 의지작용도 일정불변하게 일어난다는 주장은 사람들이 쉽게 납득할 수 없을 것이라고 생각하고 있다. 따라서 이에 대하여 정밀한 논의를 전개하고 있다. 그의 논의는 인간의 행위가 자연 사건들의 경우와 차이가 없음을 보이는 전략을 취한다. 흄은 우선 인간의 행동은 민족이나 세대 등 집단적인 관점에서 고찰할 때뿐만 아니라 개인적인 관점에서 고찰할 때에도 자연 사건에서와 마찬가지로 제일성을 보인다는 것을 예를 들어 검토한다. 그런 다음에 그는 이에 대한 두 가지 보완적인 논거를 제시한다. 그것은 첫째, 인간의 행위가 동기와 규칙적인 연결을 가지고 있지 않는 듯이 보이는 경우에는, 자연 사건의 경우와 마찬가지로 알려지지 않은 원인이 존재하기 때문에 그렇다는 것이다. 만일 모든 내밀한 원인까지도 다 알려진다면, 인간에게서 동일한 원인으로부터 동일한 행위가 뒤따른다는 것이다. 두 번째 보충 논거는 일반인들뿐만 아니라 철학자들도 과거의 인간의 행태를 토대로 하여 미래의 행동을 추론한다는 점을 듣다. 이것은 인간의 행위도 자연 사건들과 마찬가지로 제일성을 보여준다는 것을 많은 사람들이 인정하고 있다는 증거라는 것이다.

(q4.2.2.2) 이제 필연성은 비록 학교에서나 연단에서나 일상적인 생활에서는 암암리에 그러하겠지만, 보편적으로 인간의 의지에도 적용되는 것으로 인정되었다. 또한 우리는 인간의 행동들에 대해 추론들을 할 수 있다는 것을, 그리고 그런 추론들은 유사한 행동이 유사한 동기, 성향, 정황들과 경험적으로 결합되어 있다는 것을 근거로 하고 있다는 것을 어느 누구도 부인하려 하지 않는다.(제8장, 75)

(e4.2.2.3) 흄은 필연적 연결 관념의 근원을 탐구함에 있어서 의지작용이 연결되어 있지 않음을 여러 사례분석을 통하여 상세히 논의하고 있는데, 여기서는 의지작용이 제일성을 가지고 있음을, 즉 의지작용에

있어 원인과 결과가 연접해 있음을 매우 상세히 논하고 있다. 그러나 두 논의의 차이는 단지 의지작용이 “연결되어 있지 않음”과 “연접해 있음” 사이의 차이만은 아니다. 물론 흡은 두 가지를 구별한다. 의지작용도 연접해 있기는 하지만, 연결되어 있지는 않다. 그러나 위의 두 논의에서 더 중요한 차이는, 필연적 연결 관념의 근원을 탐구함에 있어서는 의지결정과 그 결과인 행위 사이에 연결이 없다는 것이고, 의지작용의 필연성 또는 제일성을 탐구하는 과정에서는 의지 대상과 의지결정 사이의 관계가 임의적이고 불규칙한 것이 아니라, 규칙성이 존재한다고 주장하는 것이다.

4.2.2.2.1 인간의 행위에 있어서의 제일성

4.2.2.2.1.1 집단의 행동에 있어서의 제일성

(e4.2.2.2.1.1.1) 흡은 인간의 행동원리가 시대나 민족에 따라 차이가 없음을 역사의 기록이나 여행자들의 보고, 그리고 오랜 삶에서 얻는 경험 등을 통하여 알 수 있다고 주장한다. 그리스인들과 로마인들의 행동원리는 프랑스인이나 영국인들의 행동원리와 동일하고, 인간은 예전이나 지금이나 동일한 행동원리, 즉 야망, 탐욕, 자기애, 허영심, 우정, 관용, 공공정신 등의 원리에 따라 행동한다는 것이다. 어떤 여행자가 낯선 곳을 여행한 후 이러한 원리에 따라 행동하지 않는 사람들이 살고 있다고 얘기한다면 그는 사실을 얘기한 것이 아니라고 한다. 그리고 오래 살면서 많은 사람들을 접하여 습득한 경험은 그들의 행동원리를 알려주어 앞으로 우리가 행동하고 생각을 조정하는데 도움이 된다는 것이다.

(q4.2.2.2.1.1.2) 인간의 행위에는 어떤 민족에게도 어떤 세대에도 들어맞는 크나큰 제일성이라는 것이 있다는 것, 그리고 인간 본성은 그 원리나 작용에 있어서 어디까지나 동일하다는 것이 일반적으로 인정된다. 같은 동기는 항상 같은 행위를 산출한다. 동일한 사건들은 같은 원인들에서 생긴다. 야망, 탐욕, 자기애, 허영심, 우정, 관용, 공공정신 등과 같은 정념은 여러 가지 섞여 있고, 사회에 의해 부여되는 것인 바, 태초로

부터 지금까지 계속, 인류에게서 관찰되고 있는 모든 행동과 모험심의 원천이다. 그리스인과 로마인의 삶의 경로와 감정들, 성향들을 알고 싶은가? 프랑스인과 영국인의 기질과 행동을 잘 알아보라. 프랑스인과 영국인에 대해 관찰한 것의 대부분을 그리스인과 로마인들에게 적용시켜도 크게 잘못은 없을 것이다. 인간은 시대나 장소를 초월하여 모두 같고, 역사도 새롭고 특이한 일이 특정 시대나 장소에서 벌어진 바 없다는 것을 우리에게 알려주고 있다.(제8장, 65)

4.2.2.2.1.2 개인행동에 있어서의 제일성

(e4.2.2.2.1.2.1) 흡은 인간의 행위를 집단적으로 고찰했을 때 대체적으로 동일한 행위의 원리가 나타난다고 주장하지만, 그렇다고 개인별 성격 차이를 부정하지는 않는다. 그러나 개인들 안에서는 동일한 행위원리가 존재한다. 이것은 개인별로 일정한 원리에 따라 행동하도록 하는 성격이 형성되기 때문이다. 성격이론은 흡뿐만 아니라 라이프니츠와 칸트에게서도 의지자유문제와 관련하여 매우 중요하게 다루어지는 문제이다. 그들도 흡과 마찬가지로 모든 개인은 각자 성격에 의하여 행위의 제일성을 보인다고 주장한다. 그리고 이를 통하여 자연의 규칙적인 사건들과 인간의 자유로운 의지행위들 사이에 조화가 이루어진다고 본다. 그러나 그들은 그럼에도 불구하고 의지결정은 자유라고 주장하는데 비해, 흡은 성격의 규칙성을 의지자유를 부정하는 논거로 이용하고 있는 것이다. 이 성격은 행위 원리의 개인 차이를 인정하도록 하지만, 그렇다고 이것이 인류의 보편적 행위 원리의 존재를 부정하도록 하는 것은 아니다. 개인이 다양한 성격을 갖게 되는 것은 동일한 동기에서 서로 다른 행동이 나온다는 것을 입증하는 것이 아니라, 오히려 행위의 원리가 누구에게서나 동일하다는 것을 입증한다. 왜냐하면 서로 다른 성격은 교육과 관습의 차이에 의하여 형성되는 것이기 때문이다.

(q4.2.2.2.1.2.2) 개인에게 특이한 성격들조차도 그 영향을 받아 제일성을 갖는다. 그렇지 않다면 우리가 어떤 사람을 알고 그들의 행위를 관찰한다 하더라도 그것을 통해 우리는 그들의 기질을 결코 알아낼 수 없을

것이고, 그들을 대하는 우리의 행위를 어느 방향으로 이끌어 나가야 할지
도 난감할 것이다.(제8장, 76)

4.2.2.2.2 우연적인 행위가 존재하는 것처럼 생각되는 이유

(e4.2.2.2.2.1) 개인의 성격에도 불구하고 어떤 경우에는 동일한 동기
에서부터 서로 다르거나 심지어 상반되는 행위가 나타나는 경우도 있을
수 있다. 그러나 흡은 이것을 동일한 원인이 서로 다른 결과를 낳는 것
이 아니라, 알려지지 않은 원인이 동시에 작용하고 있기 때문이라고 본
다. 만일 모든 원인을 알 수 있다면, 우리는 인간의 행위에서도 동일한
원인에서는 동일한 결과가 뒤따른다는 사실을 관찰할 수 있다는 것이다.
칸트도 『실천이성비판』에서 이와 동일한 주장을 하고 있다. 인간의 내밀
한 원인을 모두 알 수 있다면, 우리는 인간의 미래 행위를 마치 일식이
나 월식을 예측하듯이 정확히 예측할 수 있다는 것이다. 즉 곁보기에 나
타나는 인간 행위의 불규칙성은 우리가 인간 행위의 모든 원인을 다 알
지 못하기 때문에 그렇게 보이는 것일 뿐, 실제로는 인간도 동일한 원인
이 주어지면 동일한 행위를 하게 된다는 것이다.

(q4.2.2.2.2.2) 사물을 당장 그들의 눈에 나타나는 대로 받아들이는 저
속한 사람들은 사건들의 불확정성을 원인들에 있는 어떤 불확정성 탓으로
돌린다. 원인들이 있는 불확정성이 원인으로 하여금 종종 원인의 통상적
인 영향력을 발휘하지 못하게 하기 때문이다라는 것이다. 그러나 자연의 거
의 대부분에는 그것들이 아주 세밀하고 원거리에 있다는 이유 때문에 밝
혀지지 않은 매우 다양한 원천들과 원리들이 포함되어 있다는 것을 알고
있는 철학자들은, 사건들의 불일치는 원인 안에 있는 어떤 우발성 때문이
아니라 반대되는 원인들의 내밀한 작용으로부터 생길 수 있다고 하는 것
이 적어도 가능하다는 것을 발견한다. 그들이 사건들의 불일치는 항상 원
인들의 불일치를 나타내주며 원인들의 상호대립으로부터 생긴다는 것을
정확하게 알게 될 때까지 관찰을 계속한다면, 이 가능성은 확실성으로 바
뀐다.(제8장, 67)

4.2.2.2.3 인간의 행위에 있어서도 과거의 경험으로부터 미래를 추론

합

(e4.2.2.2.3.1) 인간의 행위는 자연 사건의 경우보다 불규칙적으로 보이는 경우가 많은 것은 사실이지만, 그럼에도 불구하고 인간의 행위도 동일한 원인으로부터 동일한 결과가 발생한다는 주장은, 불규칙한 것으로 보이는 행위는 우리가 그 내밀한 원인을 다 알지 못하기 때문이라는 것을 감안한다면, 충분히 설득력이 있는 주장이다. 그러나 흡은 자신의 주장의 타당성을 좀더 강조하기 위하여 인문과학과 사회과학과 같이 사람들이 인간의 행위에 있어서도 자연적 사건의 경우에서와 마찬가지로 과거의 경험으로부터 미래의 사건을 추론한다는 것을 지적한다. 이것은 사람들이 인간의 행위도 자연사건처럼 규칙적이라고 생각하기 때문에 그렇게 하는 것이다. 그러나 이런 사례를 듣다고 해서 그것이 인간의 행위가 제일성을 갖는다는 증거가 될 수는 없다. 인간의 미래행위를 추론하는 정치학이란 학문이 존재한다고 해서 그것이 인간이 동일한 동기로부터 동일한 행위를 한다는 사실에 대한 증거가 되는 것이 아니라, 거꾸로 정치학이 하나의 학문으로서 근거를 가지려면, 먼저 인간이 항상 동일한 원리에 따라 행위한다는 사실을 전제로 해야 하는 것이기 때문이다.

(q4.2.2.2.3.2) 철학자들도 이 부분에 관하여 사람들과 다른 견해를 갖고 있지는 않다. 왜냐하면 그들의 삶에서 거의 모든 행동이 그 견해를 전제로 하고 있는 것은 말할 것도 없고, 거기에는 배우는 데 별로 중요하지 않은 사변적인 부분들이 거의 없기 때문이다. 우리가 가졌던 인류에 대한 경험에 따라서 역사가 정확히 진술한다고 우리가 신뢰하지 않는다면, 역사는 어떻게 될까? 만일 법률이나 정부의 형태가 사회에 일정한 영향을 갖지 않는다면, 정치학은 어떻게 학문일 수 있을까? 만일 특정한 성격이 특정한 정서를 산출하는 확실하고도 결정적인 힘을 가지고 있지 않다면, 그리고 만일 이 정서들이 행동에 항구적인 작용을 하지 않는다면, 도덕의 원천은 어디에 있단 말인가? 그리고 만일 우리가 그 행위자의 행동이나 정서가 어떤 성격에 본질적이라거나 비본질적이라고, 그리고 어떤 정황 속에 있다고 말할 수 없다면, 시인이나 문학가는 무엇을 근거로 비평할 수 있겠는가? 그러므로 필연성의 원리를 인정하지 않는다면, 그리고 동기로부터 임의적인 행동들을, 성격으로부터 행위를 추리하는 것을 인정하지

않는다면, 어떤 학문에 종사하는 것도 어떤 행위를 하는 것도 거의 불가능한 것처럼 보인다.(제8장, 70)

4.2.3 의지자유의 불가능성

4.2.3.1 의지자유 관념에 대한 해명

(e4.2.3.1.1) 흄은 자연 사건에 있어서와 마찬가지로 인간의 의지작용도 필연적으로 발생한다고 주장한다. 그러나 일반인들은 의지의 동기와 행위는 필연적으로 연결되어 있지 않고 자유라고 생각하는 경향이 강하다. 따라서 흄은 사람들이 왜 그렇게 생각하게 되는지 그 이유를 해명하고자 한다. 그럼으로써 그는 개념의 혼란으로부터 발생하는 대표적인 형이상학적 논쟁인 자유와 필연의 조화 문제를 해소할 수 있다고 생각하기 때문이다.

(e4.2.3.1.2) 흄의 고찰에 의하면 의지작용뿐만 아니라 자연 사건들에 있어서 원인과 결과는 연결되어 있지 않고 다만 연접하여 발생한다. 그러나 연접하여 발생하는 사건들을 반복하여 경험하게 되면, 인간의 정신 안에 원인과 결과에 해당하는 사건들의 인상에 대응하는 관념들 간에 습관에 의하여 연결이 형성된다. 자연필연성의 관념은 여기서 생긴다. 따라서 흄의 입장에 따르면 자연적 사건들뿐만 아니라 의지작용도 필연적이다. 그런데 사람들은 의지작용에 있어서 동기와 의지결정 사이에는 연결되어 있지 않다고 생각하면서도, 자연적 사건들에 있어서는 원인과 결과들이 연결되어 있다고 생각한다. 이것이 의지작용을 자연적 사건과 구별하여 생각하게 되는 이유이다. 그들은 자연사건이 필연적이고 이 필연성은 사건들의 연결에 기인하는 것이라고 보기 때문에, 의지작용은 연결이 존재하지 않으므로 필연적이 아니고 자유라고 생각한다는 것이다.

(e4.2.3.1.3) 흄에 따르면, 일반인들이 의지작용에 있어 동기와 의지결정 사이에 연결이 존재하지 않는다고 생각하는 것은 옳다. 그러나 그들의 오류는 의지작용에 있어 동기와 의지결정 사이에 연결이 존재하지

않는다 하여, 의지결정이 자유롭다고 생각한다는 점이다. 이러한 오류의 원인은 필연성이 대상의 연결에서 기인한다고 생각하기 때문이다. 즉 일반인들이 자연 대상에서는 의지작용에서와 달리 원인과 결과가 연결되어 있다고 생각하기 때문에, 연결이 존재하지 않으면 자유라고 생각하는 오류를 범한다는 것이다.

(e4.2.3.1.4) 그러나 일반인들은 의지작용에 있어 동기와 의지결정 사이에 일관성이 존재하지 않는다고 생각하는 것도 사실이다. 그러나 흡에 의하면 이것도 일반인들의 오류이다. 왜냐하면 의지 작용에 있어서도 자연사건에서와 마찬가지로 동일한 동기에서는 항상 동일한 의지결정이 뒤따르는데, 내밀한 원인을 모두 알지 못하기 때문에 사람들은 동일한 동기에서 서로 다른 의지결정이 나올 수도 있다고 생각한다는 것이다.

(q4.2.3.1.5) 인간은 살아가면서 그리고 추론하면서 필연성의 이론을 주저함 없이 받아들이면서도, 끝내 글자 그대로 그것을 인정하기를 주저하고, 오히려 그것과 반대되는 견해를 주장하려는 경향을 모든 시대에 걸쳐 보게 되는 이유는 도대체 무엇일까 하고 나는 자주 생각하곤 한다. 그것은 다음과 같은 방식으로 설명될 수 있으리라고 생각된다. 만일 우리가 몸의 기능과 그 기능의 원인이 되는 것으로부터 결과들의 산출을 실험해 본다면, 우리의 능력은 이 관계를 아는 데 있어서 기껏 해야 특정한 대상들이 함께 지속적으로 연접되고 있고, 정신은 습관적인 전이에 의해하나가 주어지면 다른 하나도 주어지리라고 믿게 된다는 것 이상으로 우리를 이끌고 나갈 수는 없다는 것을 발견하게 될 것이다. 그러나 인간은 무지하다는 이러한 결론이 이 주제를 세밀하게 다루어 보고 얻게 된 결론인데도 사람들은 아직도 자신들이 자연의 힘 속으로 깊숙이 파고들어가 그 속에서 원인과 결과 사이의 필연적 연결과 같은 어떤 것을 인식한다고 믿으려는 경향을 강하게 보이고 있다. 다시 그들이 자기 자신의 정신의 작용에 대해 반성하고 거기에서 동기와 행위 사이에 어떤 필연적 연결도 없다는 것을 느끼게 되면, 그들은 거기에서 물질적 힘으로부터 기인하는 결과와 사고나 지성으로부터 기인하는 결과 사이에 차이가 있다고 가정하게 된다. 그러나 우리가 어떤 종류의 인과관계에 대하여 아는 것이란 고작해야 대상들 사이의 지속적인 연접과 그 결과, 정신이 하나의 대상으로부터 다른 대상을 추론한다는

것을 알 뿐이라는 것을 한 번 확신하게 되면, 그리고 이 두 정황은 일 반적으로 의지적인 행위에서도 발생한다는 것이 인정된다는 것을 발견 하게 되면, 우리는 좀더 쉽게 모든 원인들에 공통되는 동일한 필연성을 인정하게 될 것이다.(제8장, 71)

4.2.3.2 자유의 의미

(e4.2.3.2.1) 흄은 그의 필연성의 이론에 따라 의지자유를 부정한다. 이때 그가 부정하는 것은 필연성으로부터의 자유, 즉 선택의 자유이다. 자유의 개념은 일의적인 것이 아니라 자유의 주체와 대상에 따라 매우 다양한 개념이 정의될 수 있다. 우선 자유는 그 주체에 따라 다양한 의미의 자유가 있을 수 있는데, 일반적으로 사용되는 개념은 의지의 자유와 행위의 자유 또는 신체의 자유이다. 또한 자유는 그 대상에 따라 필연으로부터의 자유와 강제로부터의 자유로 구별할 수 있다. 자유의 반대 개념은 강제 또는 속박이기 때문에 강제로부터의 자유란 자유의 가장 자연스런 의미이다. 그러나 필연의 반대는 우연이지 자유가 아니기 때문에 필연으로부터의 자유란 이해하기 쉽지 않은 개념이다. 그러나 역설적으로 철학사에서 중요한 의미를 가지고 있는 자유의지에서의 자유 개념은 강제로부터의 자유가 아니라 필연으로부터의 자유이다. 필연으로부터의 자유란 선택을 할 수 있는 자유를 말한다. 자유로운 선택의 결과는 우연한 것이기 때문에, 우연성은 필연으로부터의 자유가 가능하기 위한 전제 조건이 된다.

(e4.2.3.2.2) 자유의 두 가지 주체와 두 가지 대상을 결합하면 철학내지 윤리학에서 가장 흔히 사용하는 네 가지 자유 개념을 얻을 수 있다. 즉 의지의 필연으로부터의 자유와 강제로부터의 자유, 그리고 행위의 필연으로부터의 자유와 강제로부터의 자유가 그것이다. 흄이 여기서 부정한 것은 의지의 자유 중에서 필연으로부터의 자유이다. 그러나 그는 의지의 강제로부터의 자유도 인정하지 않는다. 의지의 강제로부터의 자유란 정념의 강제로부터의 자유, 즉 순수이성의 판단에 따라 행위할 수 있

는 가능성을 의미하는데, 흡은 모든 의지결정은 정념과 욕구로부터 나온다고 보기 때문에(『인성론』, 제2권, 제3부, 제3절 참조) 의지는 강제로부터의 자유도 불가능하게 되는 것이다.

(e4.2.3.2.3) 그러나 행위의 자유에서는 의지의 자유와 다르다. 물론 흡은 필연으로부터 행위의 자유도 부정한다. 이것은 흡이 모든 행위는 자연 사건과 마찬가지로 제일성을 가지고 있다고 보기 때문이다. 그에 따르면 행위가 우연적으로 보이는 것은 우리가 그의 원인을 다 알지 못하기 때문이다. 그 원인을 알 수 있다면, 모든 행위는 필연적이다.

(q4.2.3.2.4) 그러나 후에 우리는 우리가 이 이론을 의지의 작용에 적용시킬 때, 아무 어려움도 발견할 수 없을 것이다. 왜냐하면 의지의 작용은 동기와 정황과 성격과 규칙적으로 연접한다는 것이 명백하므로, 그리고 우리는 항상 하나로부터 다른 하나로 추리를 이끌어 나가므로, 우리의 삶을 깊이 심사숙고할 때마다, 그리고 우리의 행위와 행동의 매 순간마다, 우리는 그 필연성에 대해 말한 것들을 이미 인정한 바대로 인정하지 않을 수 없기 때문이다.(제8장, 72)

(e4.2.3.2.5) 그러나 흡에게서 모든 의미의 자유가 다 부정되는 것은 아니다. 강제로부터의 행위의 자유 또는 신체의 자유는 인정되는 것이다. 행위는 신체가 구속되어 있지 않은 한 강제로부터 자유이다. 흡은 이러한 자유를 “의지결정에 따라 행동하거나 혹은 행동하지 않은 힘”이라고 정의한다. 여기서 의지 결정은 이미 필연에 종속된다고 논의하여 왔다. 그리고 정념론에서의 그의 견해에 의하면 모든 의지결정은 정념 욕구에 기인한다. 따라서 강제로부터 자유롭지 않다. 그러나 정념으로부터 필연적으로 결정된 의지결정이라 하더라도 외적, 물리적 강제를 받지 않고 행동하거나 거부할 수 있다면, 그 때의 행위는 자유, 즉 강제로부터 자유인 것이다. 그러나 의지결정에 따라 행위하거나 행위하지 않을 수 있는 힘이 필연으로부터의 자유를 의미하는 것임이 아님은 분명하다. 왜냐하면 흡은 자연사건뿐만 아니라 심지어 의지결정도 필연적이라고 보고 있기 때문에, 의지결정에 따르는 행위라고 하여 예외적으로 우연적이

라고 규정할 리가 만무하기 때문이다. 흄은 이러한 자유를 우리가 움직이기를 선택하면 움직일 수 있고, 정지하기를 선택하면 정지할 수 있는 힘이라고 하여 마치 선택의 자유, 즉 필연으로부터의 자유인 듯한 표현을 사용하지만, 여기서 선택은 자유로운 선택이 아니라 필연적인 선택인 것이다. 그리고 그렇게 선택하였다는 가정 아래서, 그 선택이 행위로 이어질 수 있는 자유를 의미하기 때문에, 그리고 이것은 강제가 없을 경우에만 가능하기 때문에, 이 때의 자유는 강제로부터의 자유인 것이다.

(q4.2.3.2.6) 그렇다면 자유란 말은 의지의 결정에 따라서 행동하거나 혹은 행동하지 않는 힘을 의미할 뿐이다. 즉, 만일 우리가 머물러 있기를 선택하면 머물 수 있고, 만일 우리가 움직이기를 선택한다면 또한 우리는 움직일 수 있다. 이런 가정적인 자유는 죄인이나 감옥에 갇혀 있는 사람이 아니라면 누구나 가지고 있는 것으로 일반적으로 인정되고 있다. 그러므로 여기에서 이것은 논의의 주제가 되지 않는다.(제8장, 73)

(q4.2.3.2.7) 만일 위에서 언급된 정의가 받아들여진다면, 강제가 아니라 필연에 반대되는 자유는 우연과 같은 것이고, 그것의 존재는 보편적으로 허용되지 않는다.(제8장, 74)

4.2.4 자유와 관련된 도덕 문제들의 해명

(e4.2.4.1) 흄은 필연으로부터의 자유를 부정하고 모든 의지결정은 필연적이라고 주장하였다. 그러나 많은 철학자들이 필연으로부터의 자유, 즉 선택의 자유의 가능성은 확립하려고 노력한 이유는 그것이 행위에 대한 책임 가능성과 변신론의 전제조건이라고 보았기 때문이었다. 따라서 흄은, 인간의 의지에 필연으로부터의 자유가 없다면 이러한 문제들이 어떻게 처리될 수 있는지에 대하여 해명해야만 한다. 흄은 도덕에 대해서도 필연으로부터의 자유 가능성을 주장하는 합리론자들과는 다른 개념을 주장한다. 따라서 행위에 대한 책임 가능성 문제도 데카르트, 라이프니츠, 칸트와는 다른 방식으로 설명한다. 그는 필연으로부터의 자유가 아니라 오히려 행위의 필연성이 책임 가능성의 전제조건이라고 주장하는

것이다. 흡은 변신론 문제에 대해서는 인간의 능력을 넘어서는 형이상학적인 문제로 해결할 수 없는 문제로 간주한다.

(q4.2.4.2) 철학적인 논의를 하는데 있어서 가장 비열하고 비난받을 만한 추리방법은, 종교나 도덕에 영향을 끼칠 위험스러운 결말들을 평계 삼아 어떤 가정을 논박하려는 방법이다. 어떤 견해가 모순에 도달하면 그것은 확실히 거짓이다. 그러나 어떤 견해가 위험스러운 결말을 갖는다고 해서 그 견해를 거짓이라고 하면 잘못이다. 그렇다면 어떤 주제들은 진리를 발견하는데 도움이 되지 않고 오히려 반대의견을 갖는 상대방을 증오하게 만들기만 할 뿐이기 때문에, 전적으로 다루는 것을 금지해야 옳을 것이다. 나는 대개 이런 것을 고찰하는데, 그것으로부터 어떤 이득 되는 것을 끌어낼 요량으로 그렇게 하는 것은 아니다. 나는 솔직히 이런 것들에 대한 일종의 실험을 한다고 생각하고 있으며, 또한 필연성에 대한 이론과 자유에 대한 이론 양자 모두는 앞에서 설명한 대로 도덕성과도 일관성이 있을 뿐만 아니라 도덕을 지지하는 데도 절대적으로 필수적이라는 것을 확인해 보이려고 할 것이다.(제8장, 75)

4.2.4.1 귀책가능성

(e4.2.4.1.1) 행위에 대한 책임은 칭찬이나 보상 비난 또는 처벌 두 가지로 구별할 수 있다. 흡은 행위에 대한 보상과 처벌이 가능하기 위한 조건으로 의지작용의 필연성과 행위의 자유를 들다. 그는, 보상이나 처벌은 선한 행동을 촉진하고 악한 행동을 저지하기 위한 목적을 가지고 있는데, 만일 의지작용이 필연적이 아니라면 보상과 처벌은 의도하는 목적을 달성할 수 없기 때문에 무의미하다고 본다. 그리고 어떤 행위가 주체로부터 필연적으로 기인하는 것이 아니라 우연히 발생한 것이라면, 그 행위 자체는 칭찬이나 비난의 대상이 될 수는 있지만, 행위의 주체는 칭찬과 비난의 대상이 될 수 없다고 본다. 따라서 칭찬이나 보상 그리고 비난이나 처벌 모두 의지작용의 필연성이 전제가 되지 않으면 불가능하다는 것이다. 그러나 행위가 행위자의 내부적 원인에 의해서 이루어지지 않고, 외부의 강제에 의해서 이루어진다면 그 행위에 대해서는 책임을

물을 수 없다. 따라서 행위에 대한 책임이 가능하기 위해서는 강제로부터의 자유인 행위의 자유만 있으면 된다는 것이다.

4.2.4.1.1 의지의 필연성

(e4.2.4.1.1.1) 데카르트, 라이프니츠, 칸트 등은 의지 자유가 없고, 의지 결정이 필연적이라면 인간의 행위에는 책임을 물을 수 없다고 생각하는데 반해, 흄은 오히려 의지작용의 필연성이 없다면 행위에 대한 책임도 불가능하다고 생각한다. 흄은 보상이나 처벌을 위해 필연성이 필요한 이유와 칭찬이나 비난을 위해 필연성이 요구되는 이유를 각각 달리 설명한다. 그에 의하면, 보상이나 처벌은 선한 행위를 촉진하고 악한 행위를 저지하기 위한 목적으로 시행하는데, 만일 의지작용이 필연적이 아니라면, 보상이나 처벌의 효과가 발휘되지 못하기 때문에 의미가 없다는 것이다. 개나 말에게 훈련을 시킬 때 적절한 보상과 처벌이 훈련의 효과를 증대시키듯이 사람에게도 의지작용이 필연적일 때 보상과 처벌이 효과적일 수 있다는 것이다.

(q4.2.4.1.1.2) 모든 법률은 보상과 처벌에 바탕을 두고 있는 바, 보상과 처벌이라는 두 동기는 정신에 규칙적이고 한결같은 영향력을 발휘하여 선한 행동을 촉진하고 악한 행동을 저지한다는 것을 근본적인 원리로 하고 있다. 우리는 이 영향력에 우리가 붙이고 싶은 어떤 이름을 붙일 수도 있을 것이다. 그러나 그것이 항상 행동과 연접하게 되는 것이므로 그것은 원인이라고 평가되어야만 하고, 이제 우리가 여기서 입증하려고 하는 저 필연성의 한 예로 간주되어야 한다.(제8장, 76)

(e4.2.4.1.1.3) 그러나 흄은 여기서 처벌과 보상의 의미를 행위에 대한 책임을 묻는 것과는 다른 의미로 이해하고 있다. 데카르트 등 합리론자에게서 의지자유의 가능성은 전제로 하는, 행위에 대한 책임으로서의 상별은 선행을 촉진하고 악행을 억제할 목적으로 시행하는 것이 아니라, 행위의 결과를 그 자체로 평가하는 것이다. 어떤 행위가 도덕적으로 선하기 때문에 그 행위에 대하여 보상을 하거나 칭찬을 하고, 악하기 때문에 처벌하거나 비난하는 것이지 선을 촉진하고 악을 저지할 목적으로 처

별하는 것을 의미하는 것이 아니다. 왜냐하면 이들에게서는 상이나 칭찬을 받기 위하여 선을 행하거나, 비난이나 처벌을 피하기 위하여 악행을 기피한다면, 이것은 도덕적 선이 아니라고 보기 때문이다. 물론 이들도 악을 방지하기 위한 목적으로 보상이나 처벌하는 것을 부정하지는 않는다. 그러나 본래적인 의미에서 행위에 책임을 물을 수 있으려면, 스스로의 의지에 의하여 행위를 선택할 수 있는 자유가 있어야 한다는 것이다.

(e4.2.4.1.1.4) 흡은 어떤 행위를 한 사람에게 칭찬이나 비난을 하는 것이 의미가 있으려면, 의지작용의 필연성이 전제되어야 한다고 본다. 그 이유는, 만일 행위가 어떤 사람에게서 필연적으로 일어나는 것이 아니라 우연히 발생한 것이라면, 그 행위 자체에 대해서는 칭찬이나 비난을 할 수 있지만, 그 행위가 그 사람에게 필연적으로 귀속하는 것이 아니라 우연히 귀속하는 것이기 때문에, 사람에게 칭찬이나 비난을 할 수는 없다는 것이다. 어떤 사람이 특정 행위의 주체 또는 원인이어야만 그 행위에 대하여 주체에게 책임을 묻는 것이 가능하다는 흡의 지적은 적절한 지적이다. 그런데 흡은 여기서 행위에 대한 책임의 전제 조건으로 주장하는 의지작용의 필연성은 의지자유와 반대되는 필연성이 아니라, 의지결정과 그 결과인 행위 사이의 필연성이다. 흡은 의지가 결정되면 행위는 외적 강제에 의한 방해가 존재하지 않는 한 실현된다. 그런 의미에서 의지결정과 행위 사이는 필연적인 관계에 있다. 그러나 행위의 규칙 가능성을 위한 더 중요한 조건은 의지결정 자체의 자유이다. 어떤 대상을 보면 의지가 선택의 여지없이 그것을 선택하도록 결정되어 있다면, 즉 의지의 필연으로부터의 자유가 가능하지 않다면, 이런 의지결정으로부터 나오는 행위나 그 의지결정 자체에 대해서는 칭찬이나 비난이 무의미한 것이다.

(q4.2.4.1.1.5) 증오와 복수의 유일한 본래 대상은 사고와 의식을 부여 받은 폐조물이나 인격체이다. 그리고 어떤 범죄적이거나 부정한 행동들이 그런 감정을 불러일으킬 때, 그것은 그 행동들이 인격과 관련된 한에서만 혹은 그 사람과 연결이 있는 한에서만 그러하다. 행동들은 그 본성상 일

시적이고 없어져 버리는 것이다. 그런데 행동들이 그 행동들을 수행하는 인간의 성격이나 성향에 있는 어떤 원인으로부터 생기는 것이 아니라고 한다면, 그 행동들이 선하다고 하여 그의 명예를 높이는 데 기여할 수도 없을 것이고, 그 행동들이 악하다고 하여 그의 오명을 퍼뜨리는 데 기여 할 수도 없을 것이다. 행동들 그 자체가 비난받을 것이다. 그 행동들은 도덕이나 종교의 모든 규율들에 반대될 수도 있다. 그러나 인간은 그 행동들에 책임이 없다. 그리고 행동들은 그 사람에게 있는 항구적이고 영속적인 어떤 것으로부터 시작되는 것이 아니고, 또한 행위의 배후에 그 사람의 본성 같은 어떤 것이 전혀 남겨져 있는 것이 아니므로, 그 행위들 때문에 그 사람이 처벌이나 복수의 대상이 되는 것은 불가능하다. 그러므로 필연성을 부정하고, 따라서 원인을 부정하는 이론들에 의하면, 인간은 가장 끔찍한 범죄를 저지르고 난 후에도 마치 금방 태어난 아이처럼 순결하고 오점이 없으며, 그의 행동들이 그의 성격에서 유발된 것이 아니므로 그의 성격은 결코 그의 행동들과 관련이 없으며, 더 나아가서 어떤 사람의 사악함이 다른 어떤 사람의 악행에 대한 증거로 쓰일 수도 없다.(제8장, 76)

4.2.4.1.2 행위의 자유

(e4.2.4.1.2.1) 흡은 의지결정과 그 결과로서의 행위 사이의 관계가 필연적이라고 본다. 그리고 이 필연성은 행위에 대한 책임을 그 행위가 아니라 행위의 주체에게 물기 위한 전제조건이다. 그러나 흡은, 만일 외적 강제에 의하여 행위가 불가능하거나, 주체의 의지결정과 관계없이 외적 강제에 의하여 어떤 행위가 이루어진다면, 이런 행위에 대해서는 책임을 물을 수 없다고 본다. 따라서 귀책 가능성으로서 자유가 필요하다면, 그 자유는 의지의 자유가 아니라 행위의 자유라고 보는 것이다. 의지의 자유는 흡에 의하면 불가능하다.

(q4.2.4.1.2.2) 모든 사람이 동의하고 있는 이미 앞서 언급되었던 정의에 따라서 자유도 또한 도덕에 본질적인 것이라고 하는 것, 그리고 어떤 인간의 행동도 자유라는 것이 없다면 도덕적 성질 같은 것들을 용인하지 않으며, 혹은 권장의 대상도 싫어함의 대상도 될 수 없다고 하는 것을 쉽

게 동일한 방식으로 같은 논증을 통해 증명할 수 있을 것이다. 내적인 성격, 정열들 그리고 감동 등을 나타내 주는 한에서만 행동들은 우리의 도덕적인 정서의 대상이 될 수 있기 때문이다. 인간의 행동들이 내적인 요소들로부터 시작하지 않고 전적으로 외적인 폭력에 의해서 유도되는 것이라면 그 행동들은 칭찬을 야기할 수도 비난을 야기할 수도 없다.(제8장, 77)

4.2.4.2 변신론

(e4.2.4.2.1) 의지자유를 부정하고 결정론이나 숙명론에 빠질 때 제기되는 난해한 문제 중의 하나가 변신론의 문제이다. 변신론이란 이 세상의 악에 대한 책임이 신에게 있다는, 신에 대한 비난에 대하여 신을 변호하는 이론을 말한다. 원래 변신론은 신이 전능하고, 전지하며 최고로 선하다는 주장으로부터 발생하는 신에 대한 비난에 대한 변론이다. 첫 번째 형태의 변론은 신이 전능하지 않다는 비난에 대한 변론이다. 이 세계는 불완전한데, 이러한 세계를 창조한 신은 전능하지 않다는 비난에 대한 변론이다. 두 번째의 변론은 신이 전지하다는 본성에 대한 비난에 대한 변론이다. 신은 전지하기 때문에 인간을 창조하면 죄를 범할 것을 미리 알았을 것이고, 죄를 범할 것을 알고도 인간을 창조하였다면, 인간의 죄에 대한 책임은 신에게 있다는 주장에 대한 변론이다. 세 번째 형태의 변론은 신이 선하다는 본성에 대한 비난인데, 이 세계는 자연적 악인 온갖 고통으로 가득 차 있는데, 인간을 고통을 당하도록 창조한 신은 선한 존재일 수 없다고 하는 비난에 대한 변론이다.

(e4.2.4.2.2) 흡이 검토하는 변신론은 세 가지 변신론의 주제들을 모두 포함하고 있는데, 그는 이러한 문제가, 모든 것이 필연적이라고 주장하는데서 제기된다고 생각한다. 즉, 만일 의지자유가 불가능하고 모든 것이 필연적이라면, 인간의 의지행위를 포함하여 존재하는 모든 것은 그의 궁극적인 원인인 신에게 책임이 돌아갈 수밖에 없다. 따라서 모든 것이 선한 신에게 나왔다고 한다면 그 결과도 선하다고 하거나, 즉 이 세상에 존재하는 자연적 악인 고통도 도덕적 악인 죄도 궁극적으로는 선이

라고 하거나, 또는 세상에 악이 존재한다고 인정한다면 그 악의 책임은 신에게 있다고 주장할 수밖에 없다는 것이다. 그러나 이러한 주장은 반드시 결정론을 주장할 때만 제기되는 문제는 아니다. 신이 세계의 창조자라고 할 때 제기될 수 있는 문제이며, 오히려 더 중요한 문제는 신이 전지전능하고 선하다는 본성으로부터 제기되는 문제인 것이다. 흡은 이러한 문제에 대하여 적절한 해명을 하지 않고 있다.

(q4.2.4.2.3) 나는 필연성과 자유에 관하여 이 이론과 적대되는 모든 이론들을 제거하거나 말살시켰다고 생각하지는 않는다. 나는 여기에서 다루어지지 않은 주제들로부터 나온 다른 반대되는 이론들을 예상할 수 있다. 예를 들어서 만일 의지에 따르는 행동들이 사물의 작용과 동일한 필연성의 법칙에 종속되는 것이라면, 미리 규정되고 미리 결정되어 있는 필연적인 원인의 지속적인 연결이 있어서 그것은 모든 것의 근원적인 원인으로부터 모든 인간의 하나하나의 의지작용에 이르기까지 뻗어 있을 것이다라고 이야기될 수도 있을 것이다. 우주 어느 곳에도 우연적인 사건은 없으며, 관계없는 것도 없고, 자유도 없다. 우리가 행위하는 동안 동시에 우리는 영향 받는다. 우리의 모든 의지작용의 궁극적인 제작자는 세계의 창조자이며, 그는 이 거대한 기계에 운동을 처음으로 부여한 자이며, 모든 것들이 그 기계의 특정한 위치에서 시작하도록 배치한 자이다. 그렇게 함으로써 그 뒤에 따라 일어나는 모든 사건들은 피할 수 없는 필연성에 의해 생겨날 수밖에 없다. 그렇다면 모든 인간의 행동들은 그렇게 선한 원인으로부터 출발했기 때문에, 결코 도덕적으로 타락할 수 없거나, 혹은 인간들이 어떤 도덕적인 잘못을 저질렀다면, 창조자는 그 모든 행위의 궁극적인 원인이며 제작자이기 때문에, 우리를 창조한 창조주를 동일한 죄 속에 빠지게 할 수밖에 없거나 둘 중 하나이다.(제8장, 78)

4.2.4.2.1 세상에 존재하는 것은 모두 선이라는 주장에 대하여

(e4.2.4.2.1.1) 신은 선한 존재이기 때문에 그가 창조한 모든 것은 선이다라는 주장에 대해서는 단지 정상적인 상태에 있는 사람은 받아들일 수 있을지 모르지만, 자연적 악으로 고통을 받고 있는 사람이나, 다른 사람들의 도덕적 악으로 인하여 고통을 받고 있는 사람들은 그러한 주장

을 받아들일 수 없다고만 주장하고 있다. 이러한 답변은 자유를 부정함으로써 발생하는 난제를 해명할 필요가 있는 그로서는 적절한 대응이라고 볼 수는 없다. 이 문제는 합리론자들의 관점에서도 인간의 자유의지를 통하여 해명되는 문제는 아니다. 흄이 소개하고 있는 것처럼, 이 세상에 존재하는 모든 악은 근시안적인 관점에서 보면 악으로 보일지라도, 궁극적으로는 더 큰 전체적인 선을 위하여 존재한다고 해명한다. 라이프니츠의 변신론에 의하면, 이 세계에 존재하는 것은 모두 궁극적으로 가장 완전한 선을 위하여 기여한다. 신은 이 세계보다 더 완전한 세계를 창조할 수 없었다. 이 세계는 가능한 세계들 중에서 최선의 세계라고 주장한다.

(q4.2.4.2.1.2) 이런 폭넓은 견해는 한순간 편안하고 안전한 상태에 있는 사변적인 사람의 상상을 만족시켜 줄지도 모른다. 그러나 고통이나 열정의 감정으로 방해받지는 않는다 하더라도 그런 견해가 그의 정신에 불변하게 머무를 수는 없다. 더군다나 그런 견해는 더 강력한 반대자들에 의해 공격받을 때 그 근거를 유지하기가 어렵다. 감정들은 감정들의 대상에 대해 더 협소하고도 더 평상적인 관찰을 할 뿐이며, 인간 정신의 허약함에 더 적절한 체계에 의해 우리 주위를 둘러싸고 있는 존재들만을 고려하며, 개인적인 세계에 선이나 악으로 보이는 그런 사건들에 의해 영향 받는다.(제8장, 79)

4.2.4.2.2 신은 악에 대하여 책임이 있다는 주장에 대하여

(e4.2.4.2.2.1) 흄은, 이 세상에 존재하는 것이 모두 선이 아니고 악이라고 한다면, 그 악에 대한 책임은 신에게 있다는 주장에 대하여, 어떻게 신이 모든 것의 원인이면서 악에 대한 원인이 아닐 수 있는지는 인간의 인식능력을 넘어서는 문제라고 주장한다. 그는 우리의 나약한 이성은 일상적인 문제를 해명하기에도 힘에 겪운데 인식능력의 범위를 벗어나는 문제를 가지고 씨름을 할 필요가 없다고 보는 것이다.

(q4.2.4.2.2.2) 인간행동들의 무관심과 우연성을 예지와 조화롭게 하는

것, 혹은 절대적인 신의 뜻을 옹호하는 것, 그리고 신이 죄를 만든 자라고 하는 비난을 떨쳐 버리는 것은 아직까지도 철학의 모든 능력을 벗어나는 것으로 밝혀져 왔다. 이성이 이들 엄청난 기적들을 다룬다면, 그것은 이성에게는 무모한 짓이라는 것을 감지한다면, 그리고 모호함과 혼란으로 가득 차 있는 정황들을 떠나서 적절히 겸손하게 이성의 참되고 고유한 영역인 일상적인 삶을 고찰하는 데로 돌아온다면 얼마나 기쁠까! 일상적인 삶을 고찰하는 데 있어서도, 이성은 자신의 탐구를 진행시켜 나가는 데 그렇게도 무한한 의심, 불확실성, 그리고 모순을 공략하지 못하고, 많은 어려움들이 있다는 것을 발견하게 될 것이다.(제8장, 81)

(e4.2.4.2.2.3) 이 세상의 악에 대하여 신에게 책임이 있다는 주장에 대해서는 악의 종류가 형이상학적인 악, 즉 세계의 불완전성, 도덕적 악, 즉 인간의 죄, 그리고 자연적 악, 즉 세계에 존재하는 고통 등으로 나누어 질 수 있기 때문에, 이에 대한 변론도 세 가지로 나누어질 수 있는데, 흡은 첫 번째 비난에 대한 변론의 주요한 내용을 『인간지성의 탐구』 11장에서 소개하면서, 그에 대한 한 비판을 제시하고 있다. 여기서 소개되고 있는 변론의 핵심은, 자연에 존재하는 불완전성은 신에게서 기인하는 것이 아니라 피조물의 고유한 본성에서 유래하는 것이며, 피조물에 고유한 성질이 저항력과 같이 신으로 하여금 완전한 성질을 그에게 부여하는 것을 방해하였다는 것이다. 이에 대한 비판은, 결과에서 원인을 추론할 때는 결과에 없는 것을 원인에 부과하여서는 안 되는데, 이러한 변론은 그 같은 추론으로부터 가정된 결론, 즉 자연에는 신의 창조에 역행하는 저항력이 있다는 것을 전제하고 있다는 것이다. 이것은 제 몇 대로의 상상력으로부터 나온 것에 근거한 변론이라는 것이다. 그러나 이것이 흡 자신의 입장에 의한 비판인지는 확실하지 않다. 우리가 경험을 통하여 인과관계를 관찰할 때, 원인이 반드시 결과를 산출하기에 빠듯한 정도의 능력만을 가지고 있다고 말할 수는 없기 때문이다.

(q4.2.4.2.2.4) 따라서 자연의 악한 모습들을 설명하고 신들의 명예를 구하려는 노력은 모두 헛된 것입니다. 우리는 악과 무질서가 실재한다는 것, 그리고 그것들로 세상이 가득 차 있다는 것을 인정할 수밖에 없습니다. 물

질이 지니는 다루기 어려운 성질들, 혹은 자연법칙의 준수, 혹은 기타 이유는 쥬피터의 힘과 자비를 제어해서, 그로 하여금 인간과 모든 감각적인 피조물들을 그토록 불완전하고 불행할 수밖에 없게끔 만든 유일한 원인이라고 우리들은 말합니다. 그런데 이들 속성들은, 사전에 미리, 가장 넓은 범위에서 당연한 것으로 간주된 것 같습니다. 그리고 그런 가정 하에서, 그 같은 추측이 아마도 악이라는 현상의 그럴 듯한 해결책으로서 받아들여졌을 것이라고 나는 생각합니다. 그러나 나는 계속 묻고 싶습니다. 왜 이런 속성들이 당연한 것으로 간주되어야 합니까? 결과에 실제로 드러나 있는 것을 제외한 어떤 성질들이 원인에 부여되는 이유는 무엇입니까? 왜 당신도 잘 모르면서 전적으로 상상에 불과한 것일 뿐인, 그리고 자연의 진행에서 어떤 흔적도 찾아버지 않고 있는 자연의 과정을 정당화시키기 위해, 그 같은 가정 하에서 당신의 머리를 쥐어짜고 있습니까?(제11장, 107)

(e4.2.4.2.2.5) 두 번째의 비난에 대한 변론, 즉 세계의 도덕적 악인 인간의 죄에 대하여 신에게 책임이 있다는 비난에 대한 변론의 핵심 논거는, 인간이 자유의지를 가지고 있기 때문에 인간의 행위는 인간에게 책임이 있다는 것이다. 라이프니츠는 바로 이 문제를 해결하기 위하여 자유의지를 정당화하고자 노력하였다. 그에 의하면 신은 인간을 창조하였다. 그러나 신은 인간에게 자유의지를 부여하였기 때문에 인간은 그의 판단에 따라 행위를 할 수도 있고 안 할 수 있는 자유를 가지고 있으므로, 그의 행위의 죄는 인간 스스로에게 책임이 있다는 것이다. 필연으로 부터의 자유는, 인간의 행위에 대하여 인간에게 도덕적 책임 묻고, 인간의 죄에 대한 책임이 신에게 있다는 비난으로부터 신을 변호하기 위해 요청되었던 것이다.

5. 종교철학적 문제

(e5.1) 흄은 『인간지성의 탐구』뒷 부분에서 『인성론』에서는 다루지 않았던 두 가지 종교철학적인 문제를 다루고 있다. 그것은 기적은 증언을 통하여 정당화될 수 없다는 것과 목적론적 신 존재 증명의 불가능성에 관한 논고이다. 이 부분은 『인간지성의 탐구』가 쓰여지기 전에 완성된 부분을 추가한 것인데, 『인간지성의 탐구』의 결론을 통하여 종교적인 문제를 해결할 수 있다는 것을 보이려는 목적으로 덧붙인 것이다.

5.1 기적에 대한 증언

(e5.1.1) 흄은 자신의 경험적 추론의 원리에 근거하여 기독교 신앙의 근거에 대한 속설을 비판한다. 많은 사람들은 기독교의 진리가 기적에 대한 사도들의 증언에 근거한다고 생각하고 있다. 그러나 어떤 기적에 대한 증언도 기적을 증거할 수 있을 만큼 확실하지 않다. 흄은, 기적에 대한 증언은 그것이 거짓이 되는 것이 그 증언이 전하는 내용보다 더 기적적일 경우에만 기적을 확증할 수 있다고 본다. 그러나 이러한 증언은 존재하지 않는다. 따라서 어떤 증언도 기적을 증명할 만큼 확실하지 않으며, 그런 증언이 종교를 정당화할 수는 없다. 그 이유는 증언의 증거력은 감각경험의 증거력보다 약하고, 두 증거가 모순되면 둘 중의 하나를 선택할 수밖에 없기 때문에, 기적은 거짓으로 간주될 수밖에 없기 때문이다. 따라서 기독교는 기적에 대한 증언에 기초하는 것이 아니다. 흄은 그것이 믿음에 근거한다고 주장한다. 그러나 여기서 흄은 기적의 가능성 자체를 부정하고 있는 것은 아니다. 기적은 자연법칙에 대한 파괴인데, 이러한 자연법칙의 파괴가 실제로 일어날 수 있는지 여부에 대해서는 그는 어떠한 언급도 하지 않고 있다. 그러나 기적이 실제로 발생하였다고 가정한다하더라도 그 기적에 대한 어느 누구의 증언도 기적을 증명하지 못한다는 것이다. 그 증언이 나의 증언일 경우에도 사정은 마찬

가지이다. 결국 흄의 생각은 기적이 존재한다하더라도 우리는 자연법칙만을 신뢰할 수 있기 때문에 기적의 발생은 우리에게 어떠한 신뢰도 줄 수 없다고 말하고 있는 셈이다.

(e5.1.2) 흄은 여기서 이성적 원리에 따라 기독교를 방어하고자 하는 이신론자들을 비판하고 있다. 그에 의하면 기독교는 처음부터 기적적인 사건들이 핵심을 이루고 있다. 흄은 기적을 부정하고자 하지는 않았다. 그는 기적이 없다면 어떤 사람도 기독교를 믿을 수 없을 것이라고 말한다. 그가 주장하고자 하는 바는, 기적으로 충만한 기독교의 진리는 이성을 통하여 사람들을 확신시킬 수 없다는 것이다. 그는 기독교는 이성이 아니라 믿음에 근거하는 것이라고 주장한다.

5.1.1 기적

(e5.1.1.1) 흄은 기적을 신에 의한 자연법칙의 위반이라고 정의한다. 그것은 자연현상에서 볼 수 없는 현상만을 의미하는 것은 아니다. 예를 들면 사람이 날아다닌다는 것은 자연현상에서는 볼 수 없는 현상으로 기적적인 현상이다. 그러나 맑은 하늘에서 어떤 사람의 명령에 따라 갑자기 비가 내렸다고 할 때, 비가 내리는 현상 자체는 자연에서 흔히 볼 수 있는 현상이다. 그러나 사람의 명령이 비를 부른다면 이것은 자연법칙에 따르는 사건은 아니고 기적적인 사건이다. 그러나 이러한 기적이 실제로 발생할 수 있는지에 대해서 흄은 구체적으로 언급을 하지 않는다. 그는 다만 기적이라고 정의되는 사건이 발생한다는 가정 하에 논의를 진행하고 있을 뿐이다. 기적이란 자연법칙에 위배되는 사건인 까닭에 우연적인 사건이다. 물론 그 원인이 신이라고 생각한다면, 그리고 신에게 조차 우연은 존재하지 않는다면 기적적인 사건도 필연적으로 발생한다고 말할 수도 있다. 그러나 자연세계에서 기적의 원인과의 관계는 필연적이 아니고 우연적이라는 것이다. 흄은 우연적인 것이 존재한다고 생각하는 것은 인간의 인식능력이 유한하기 때문이라고 생각한다. 즉 모든 것은 원인이

존재하는데, 우리가 어떤 사건의 원인을 잘 알지 못할 때 그 사건을 우연적인 사건이라고 한다는 것이다. 마찬가지로 기적에 대해서도 동일한 논의가 가능하다. 기적이란 자연 세계 안에서는 원인이 존재하지 않는 사건인데. 우리가 원인이 없다고 생각하는 것은 우리의 인식능력이 유한하기 때문이라고 생각할 수도 있는 것이다. 그러나 흡은 구체적으로 이러한 논의는 전개하고 있지 않다. 다만 그의 논의는 나를 포함하여 누군가가 기적을 경험하였다고 증언한다면, 그 증언이 과연 기적의 존재를 정당화할 수 있는 근거가 될 수 있는가 하는 문제이다.

(q5.1.1.2) 어떤 사건은 그 자체로는 자연법칙들에 반대되는 것이라고 여겨질 수 없지만, 그러나 만일 사실이 그렇다면 간혹 어떤 상황 때문에 기적이라고 이야기될 수도 있다. 왜냐하면 실제로 그 사건은 자연법칙들에 모순되기 때문이다. 신성한 권능을 지녔다고 주장하는 사람이 아픈 사람을 낫게 하고, 건강한 사람을 죽게 만들고, 구름을 움직여 비를 퍼붓게 만들고, 바람을 몰아치게 만든다면, 간단히 말해서 자연에서 일어나는 많은 사건들을 명령하고 그 명령에 따라 즉시 그 사건들이 일어난다면, 이 때 그 사건들은 실제로 자연법칙에 모순되는 것이기 때문에 분명 기적이라고 평가받을 수 있을 것이다. 왜냐하면 그런 사건과 명령이 우연히 일치하여 발생한 것이 아닌가 하는 의심이 있다면, 기적도 자연법칙에 대한 위반도 없을 것이기 때문이다. 그 같은 의심이 다 제거된다면, 분명 기적도 있고 자연법칙들에 대한 위반도 있는 것이다. 인간의 목소리나 명령이 그 같은 영향력을 가질 수 있다는 것보다 더 자연법칙에 모순되는 것은 없기 때문이다. 기적은 다음과 같이 분명하게 정의될 수 있다. “기적이란 신의 특정한 의지작용에 의한 혹은 어떤 눈에 보이지 않는 대리자의 중재에 의한 자연법칙에 대한 위반이다.” 기적은 인간에 의해 발견될 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 발견되느냐 발견되지 않느냐 하는 것이 기적의 본질이나 본성을 변경시키지는 않는다. 집이나 배가 공중에 떠오른다면, 그것은 눈에 보이는 기적이다. 바람이 그 목적에 필요한 힘을 전혀 원치 않을 때에도 깃털이 날아오르는 것은, 비록 우리에게 감지되지 않더라도 사실상 기적이다.(제10장, 90, 각주 46)

5.1.2 증언의 불확실성에 대하여

(e5.1.2.1) 흄은 주장의 핵심은 기적을 부인하는 것이 아니라, 기적에 대한 증언이 사람들에게 기적의 존재를 확신시키기에 부족하다는 것이다. 흄은 증언이 불확실한 이유로 두 가지 이유를 든다. 하나는 증언자의 신뢰성 문제이다. 증언자의 증언을 신뢰할 수 있기 위해서는 인간은 본성상 기억력이 어느 정도 뛰어나며, 진리를 사랑하며, 오류를 범하면 부끄러워하는 성향을 가지고 있어야 하는데, 인간 본성에 이러한 성향이 있다는 것이 경험에 의하여 밝혀지지 않는다는 것이다. 두 번째 이유는 증언자의 신뢰성이 동일하다 하더라도 사건 자체의 개연성이 다르면, 사람들은 개연성이 높은 쪽의 증언을 신뢰하기 때문이다. 기적은 개연성이 낮은 사건이다. 따라서 기적에 대한 증언은 통상적인 자연 사건의 증언과 대립될 수밖에 없고, 이 때 사람들은 개연성이 높은 쪽을 더 신뢰하게 된다는 것이다.

(q5.1.2.2) 어떤 사건과 그 사람의 연결은 그 자체로 볼 때 다른 어떤 사건과 마찬가지로 거의 필연적이지 않은 것 같다. 사람들의 기억력이 어느 정도까지 확실하게 뛰어나지도 않고, 진리에의 경향과 결백함의 윤리도 통상 가지고 있지 않고, 오류를 범하고도 부끄러움을 느낄 줄 모른다면, 우리는 인간의 증언을 결코 믿을 수 없을 것이다. 또한 만일에 사람들은 어느 정도까지 확실한 기억력도 가지고 있고, 진리를 사랑하고, 결백함의 원리도 가지고 있으며, 오류를 범하면 부끄러워 할 줄도 안다는 것은 인간 본성의 본래적인 성질이라는 것이 경험에 의해 밝혀지지 않는다면, 우리는 인간의 증언을 결코 믿을 수 없을 것이다.(제10장, 88)

(q5.1.2.3) 그리고 목격자와 인간의 증언으로부터 나온 증거는 지나간 경험에 근거를 둔 것이므로, 증거는 경험에 따라 다르고 또한 어떤 특정한 종류의 보고서와 어떤 종류의 대상 사이의 연접이 지속적인 것이냐 아니면 가변적인 것이냐에 따라서 증거는 증명으로 간주될 수도 있고 개연적인 가능성으로 간주될 수도 있다. 이런 종류의 모든 판단들을 숙고함에 있어 고려해야 할 수많은 상황들이 있는 것이고, 그런 판단들에 연관하여 발생할 수 있는 모든 논쟁들을 우리로 하여금 판결하게 하는 궁극적인 기준은 언제나 경험과 관찰로부터 나온다. 이런 경험이 어떤 측면에서 전적

으로 일치하지 않는 경우 판단에 있어서의 피할 수 없는 대치 국면이 수반되는 것이고, 또한 모든 여타 종류의 증거에 있어서와 같은 논쟁에 있어서의 반대와 상호 파괴가 수반되는 것이다. 우리는 종종 다른 사람들의 보고서들을 보고 주저하게 된다. 우리들은 어떤 의심이나 불확실성을 야기시키는 상황들을 조정하고 어느 쪽이 더 우세하다는 것을 발견하면, 그쪽으로 기울게 된다. 그러나 그것의 적대자의 힘에 비례하여 확실성의 계속 감소한다.(제10장, 88)

5.1.3 충분히 믿을만한 기적에 대한 증언은 존재하지 않음

(e5.1.3.1) 흡은 기적에 대한 증언을 받아들일 수 있는 기준을 제시한다. 그것은, 증언하는 사람의 증언이 거짓이라는 것이, 그 내용의 기적보다 더 기적적일 때가 아니면 어떤 증언도 기적을 증거하기에 충분하지 않다는 것이다. 즉, 어떤 사람이 죽었던 사람이 살아났다고 말하는 것을 들을 때, 우리는 그 사람이 거짓말 하고 있다는 것이 더 기적적인지, 죽었다가 살아나는 것이 더 기적적인지를 비교하여 보고, 그 사람이 거짓말 한다는 것이 죽은 사람이 살아나는 것보다 더 큰 기적이라는 것이 확신될 때만, 우리는 그 사람의 말을 믿을 수 있다는 것이다. 이것은 사실상 기적에 대한 증언이 확실성을 갖는다는 것은 기적이라고 하는 것이나 다름없다.

(q5.1.3.2) “증언이 다음과 같은 것, 즉 그것의 거짓됨이 그것이 확정 하려고 하는 사실보다 더 기적적인 것일 때가 아니면, 어떤 증언도 기적을 확증하기에 충분하지 않으며, 또한 그 경우에 논증들의 상호 파괴가 있어서 우월한 것이 열등한 것을 공제한 후에도 남는 힘만큼의 확신을 우리에게 부여한다”는 것은 분명한 귀결이다. (그리고 이것이 우리의 주목을 받을 가치가 있는 일반적인 격률이다). 어떤 사람이 죽었다가 다시 살았을 것을 보았다고 누군가 나에게 말할 때, 나는 즉시 곰곰이 생각하게 된다. 그렇게 말한 사람은 속고 있는 것이거나 속이고 있는 것이 아닐까, 그가 말하는 사실이 실제로 일어났었다고 하는 것이 가능할까 하고. 나는 하나의 기적을 다른 기적에 대칭시켜 저울질해 봄 때, 내가 발견해 낸 우

월성에 따라서 결정을 내리고 그보다 더 큰 기적은 언제나 인정하지 않는다. 만일 그의 증언이 허위라는 것이 그가 말하고 있는 사건보다 더 기적적인 것이라고 한다면, 그때 비로소 그는 나의 믿음이나 견해를 지배하려고 할 수 있을 것이다.(제10장, 91)

(e5.1.3.3) 흡은 이와 같은 기준에 따라 신뢰할 만한 기적에 관한 증언들이 존재하는지 검토한다. 그러나 이러한 조건을 충족시키는 기적에 관한 보고가 존재할 리가 없다. 이를 토대로 그는 어떤 기적에 관한 증언도 결코 기적을 증거할 수 없다고 주장한다. 이러한 결론은 매우 복잡한 논리를 거쳐 도출된 것처럼 보이지만, 실은 그의 철학적 입장의 당연한 귀결이다. 그는 자연법칙을 경험에 의하여 정당화하는 데, 어떤 기적도 자연법칙보다 더 자주 경험될 수 없기 때문이다. 즉, 기적에 대한 보고와 자연법칙에 따르는 현상들에 대한 보고는 서로 모순되기 때문에, 두 보고가 서로 대립될 경우 우리는 어느 쪽이 더 신뢰할 만한가를 비교하여 더 신뢰할 만한 보고를 선택할 수밖에 없기 때문이다.

(q5.1.3.4) 그래서 위의 내용들을 토대로, 어떤 종류의 기적을 위한 증언도 그것이 기적일 가능성을 밝혀 주지 못하며, 더군다나 기적에 대한 증거가 될 수 없다는 것이 드러난다. 그리고 또한 그것을 증거에 해당하는 것이라고 상상한다 하더라도, 그것은 밝혀 보려고 애쓰는 사건 그 자체의 본성으로부터 생겨나는 또 다른 증거에 의해 공격당할 것이라는 것도 드러난다. 사람들의 증언에 권위를 부여하는 것은 오직 경험뿐이다. 그리고 자연법칙을 우리가 신뢰하는 것도 그 같은 경험이 있기 때문이다. 그러므로 이를 두 종류의 경험이 서로 모순될 때, 우리는 하나의 경험으로부터 다른 하나님의 경험을 빼 버릴 수밖에 없으며, 남는 것에서 생기는 확신에 따라 둘 중 하나의 경험에 근거한 생각을 받아들일 수밖에 없다. 그렇지만 여기에서 설명한 원리에 따라서 모든 대중적인 종교와 관련하여 이런 뻘셈을 한다면 아무것도 남지 않게 되며, 따라서 아무것도 남지 않는다는 것을 다음과 같은 격률로 나타내 볼 수 있을 것이다. 즉, 인간의 어떤 증언도 기적을 증명할 만큼의 힘은 가질 수 없으며, 따라서 그런 증언이 어떤 종교 체계를 뒷받침해 줄 정당한 근거가 될 수는 없다.(제10장, 98)

5.1.4 기적에 대한 증언은 종교를 정당화할 수 없음

(e5.1.4.1) 흄은 어떤 기적에 대한 증언도 증거력이 없다고 주장한다. 그러면서 기독교의 진리는 이성에 근거하는 것이 아니라, 신앙, 즉 기적의 증거에 대한 신앙에 기초한다고 주장한다. 그의 주장은 일견 모순되는 듯이 보인다. 한편으로는 성서에 나오는 모든 기적에 대한 증거는 믿을 수 없다고 말하면서, 또 다른 한 편으로는 기독교는 기적에 대한 증언을 믿는 신앙에 근거한다고 말하고 있기 때문이다. 증거력이 없는 기적에 대한 증언을 어떻게 믿을 수 있다는 것인가 문제가 아닐 수 없는 것이다. 우리는 다음과 같이 흄의 주장을 이해하려고 시도해 볼 수 있다. 흄이 주장하고자 하는 의도는 기적에 대한 증언은 이성적인 설득력이 없다는 것이다. 이성적으로 검토해보면 기적에 대한 증언은 하나도 받아들일 만한 것이 없다. 그러나 믿기로 작정하면 비이성적인 것도, 따라서 기적에 대한 증언도 수용할 수 있다는 것이다. 그렇다면 흄에 의하면, 성서에서의 기적에 대한 증언의 목적은 예수나 사도들이 초월적인 능력이 있음을 주장하여 사람들로 하여금 예수를 믿도록 하려는 것이 아니라, 오히려 믿음이 얼마나 강한지를 시험하기 위한 목적이라고 보아야 한다. 흄은 짐짓 기독교인인척 하는 사람을 가려내기 위하여 기적에 대한 성서의 기록이 존재한다고 보는 것 같다. 왜냐하면, 그에 의하면 성서를 믿는 사람들은, 성서 안에 있는 많은 기적에 대한 기록들이 있는데, 그 기록이 거짓이라는 것이 그 기록이 이야기하고 있는 사건들보다 더 기적이라고 생각해야 한다고 말하기 때문이다.

(q5.1.4.2) 나는 여기에서 제시된 추리의 방법에 아주 동감하고 있다. 그 까닭은 인간이성의 원리들에 따라서 종교를 방어하고자 자청했던, 기독교에 위험스런 친구들 혹은 위장하고 있는 적들을 혼란시키는 데 그것이 도움이 될 것이라고 생각하기 때문이다. 우리의 가장 신성한 종교는 신앙에 근거하는 것이지 이성에 근거하는 것이 아니다. 그리고 신성한 종교를 밝혀내는 진정한 방법은 종교를 도저히 견뎌 내기 어려운 시련 속에 내맡기는 것이다.(제10장, 100)

(q5.1.4.3) 나는 누군가에게 그의 손을 가슴에 얹고 곰곰이 생각한 후에 말해 보라고 하고 싶다. 그 사람은 많은 증언에 의해 뒷받침되고 있는 그와 같은 책의 거짓됨이 그 책이 이야기하고 있는 모든 기적들보다 더 기적적이고 이상한 것이라고 생각하는 것이 아닌지 어떤지. 그런데도 위에서 설정된 개연성의 척도에 따라서 그것을 받아들이도록 만드는 테 필 수적인 것은 무엇인지.(제10장, 100)

(q5.1.4.4) 이제 위의 모든 것을 토대로 우리는 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 즉, 기독교라는 종교는 처음부터 기적적인 것이 따라다녔을 뿐만 아니라, 요즘에도 기적적인 것이 없다면 어떤 이성적인 사람도 기독교라는 종교를 믿을 수 없다. 단순한 이성은(이성에 불과한 것은) 기독교라는 종교의 진실성을 우리에게 확신시키기에 불충분하다. 그리고 그것에 동의하기로 신앙에 의해 움직여진 사람은 누구나 그 스스로 자신의 지성의 원리를 모두를 파괴하며, 또한 습관과 경험에 너무도 모순되는 것을 믿게끔 그를 결단하는 지속적인 기적을 의식하고 있다.(제10장, 101)

5.2 신 존재 증명과 변신론 비판

(e5.2.1) “특수한 섭리와 미래의 상태에 대하여”란 제목이 붙은 『인간지성의 탐구』 11장에서 흡은 신 존재 증명, 그 중에서도 결과로부터 원인으로서의 신의 존재를 추론하는 증명의 오류와 변신론을 비판할 수 있는 흥미로운 논점을 제시하고 있다. 그것은 결과로부터 원인을 추론할 때에는 결과로부터 합당하게 추론할 수 있는 것보다 더 많은 것을 원인에 부가해서는 안 된다는 것이다.

(e5.2.2) 결과로부터 원인으로서의 신을 추론하는 형태의 신 존재 증명에는 두 가지 종류가 있는데, 하나는 결과로서의 사물의 존재, 특히 나의 존재가 확실하다는 사실과 충족이유율을 토대로 신의 존재를 증명하는 “우주론적 신 존재 증명”이고, 다른 하나는 자연 사물, 특히 유기체의 고도로 정밀함으로부터, 이러한 존재의 원인은 전지전능한 존재

여야 한다고 추론하는 “목적론적 신 존재 증명”이다. 여기서 흄이 검토하고 있는 증명은 바로 목적론적 신 존재 증명, 또는 칸트가 “자연신학적 신 존재 증명”이라고 부른 신 존재 증명이다. 그리고 변신론은, 흄이 8장에서 인간은 그에 대하여 해명할 능력이 없다고 주장했던, 이 불완전한 세계를 창조한 신은 전능한 존재일 수 없다는 주장에 대한 변론 부분을 소개하며 비판하고 있다.

(e5.2.3) 그러나 이 입장이 흄 자신의 입장인지에 대해서는 분명히 하고 있지 않다. 흄은 이 부분을 대화체로 서술하고 있는데, 자신이 직접 비판자로 나서는 것이 아니라, 에피쿠로스의 옹호자인 친구를 내세워 자신의 인식론적 입장을 수용하면서 신 존재 증명과 변신론을 비판하도록 하고, 자신은 이에 대한 논평자의 입장으로 자처하고 있다. 그러나 흄은 자신의 친구가 자신이 주장하는 원리를 수용하면서 자신이 동의할 수 없는 것을 주장한다고 말하고 있지만, 결국 친구의 입장을 수용하는 듯이 논의를 마치고 있기 때문에, 결과로부터 원인을 추론하는 원칙이 자신의 입장과 일치하는 것처럼 생각하고 있는 듯한 인상을 주고 있다.

5.2.1 결과로부터 원인의 추론

(e5.2.1.1) 흄은 자신의 친구라고 하는 가공적인 인물을 등장시켜 목적론적 신 존재 증명과 변신론을 비판하도록 하고 있다. 이 때 사용되는 논거는 결과로부터 원인을 이끌어 내는 추리의 원칙이다. 그것은 우리가 어떤 결과로부터 그 원인을 추리할 때는 결과를 이끌어 내기에 꼭 필요한 만큼의 성질만을 원인에 부여해야지 그보다 더 많은 것을 부여해서는 안 된다는 것이다. 합리론자들이 주장하는 충족이유율에 의하면 우리는 원인이 결과보다 더 적은 것을 포함한다고 생각할 수 없다. 그렇게 되면 결과 중의 일부는 원인에 없었던 것, 즉 무료부터 발생한다고 생각되어야 하고, 이것은 충족이유율에 모순되기 때문이다. 따라서 원인은 결과보다 더 많은 것을 포함하고 있어야 한다. 그러나 결과로부터 합리적으로 추론할 수 있는 것보다 더

많은 것을 원인에 부여하는 것은 허용될 수 없다는 것이다. 즉 결과를 산출하기에 적절하고 필요한 것만을 원인에 부과해야 한다는 것이다. 그러나 이 주장이 원인은 반드시 결과를 산출하기에 꼭 필요한 정도의 능력만을 가지고 있어야한다고 주장하는 것은 아니다. 우리가 결과로부터 정당하게 추리할 수 있는 것은 그 정도뿐이라는 것이다. 예를 들면 어떤 저울에 10온스의 물체를 올려놓았을 때 저울이 위로 기울었다면 저울추는 10온스보다 무겁다고 추론할 수 있다. 그러나 100온스보다 무겁다고 추론해서는 안 된다는 것이다. 여기서 저울추가 실제로 100온스일 가능성이 배제되는 것은 아니다. 다만 결과로부터 우리가 합당하게 추론할 수 있는 것은 10온스보다는 무겁다는 것일 뿐, 그보다 얼마나 더 무거운지는 알 수 없으므로, 결과로부터 알 수 없는 부분을 원인에 부가해서는 안 된다는 것뿐이다.

(q5.2.1.2) 우리가 결과로부터 어떤 특정 원인을 추리해 낼 때, 우리는 원인과 결과를 어울리게 해야만 하며, 또한 결과를 산출하는 데 필요한 것을 제외한 어떤 성질들을 원인에 부여하는 것은 허용될 수 없습니다. 어떤 저울에 10온스의 물체가 올려져 있는데 그것이 기울어져 위로 올라가 있다면 평형추의 무게가 10온스를 넘는다는 것은 증명해 줄 수 있지만, 그것이 100온스를 넘는다고 하는 것은 결코 알려 줄 수 없습니다. 만일에 어떤 결과를 설명하기 위해 지정된 원인이 그것을 산출하기에 충분한 것이 아니라면, 우리는 그 원인을 거부하거나 혹은 그 결과에 적절히 어울리는 것을 제공해 줄 성질들만을 그 원인에 덧붙여야 합니다. 그러나 만일 우리가 그 이상의 성질들을 원인에 부여하거나 혹은 어떤 다른 결과들을 산출할 힘이 원인에 있다고 공정한다면, 우리는 추측의 자유를 즐기는 것일 뿐이고, 이성이나 믿을 만한 근거도 없이 마음대로 그런 성질들 그리고 힘들이 실재한다고 상상하는 것일 뿐입니다.(제11장, 105)

(e5.2.1.3) 이 주장이 흡 자신의 입장과 일치하는 것인지에 대한 판단을 흡은 독자에 맡기고 있다. 그러나 우리는 이 입장이 흡의 입장과 일치한다고 결론을 짓을 수 있을 것이다. 흡에 의하면, 우리는 어떤 두 사건이 지속적으로 연접하여 발생할 때만, 미래에도 이 관계가 계속될 것이라고 추론하고 하나의 사건을 다른 사건의 원인이라고 부른다. 그런데

경험에는 원인이 되는 사건이 반드시 결과를 산출하기에 꼭 필요한 힘만을 가지고 있는 것으로 나타나는가 하는 물음을 제기할 수 있다. 물론 운동하는 하나의 당구공이 정지해 있는 다른 당구공과 충돌할 때, 원인으로서의 당구공은 자기가 가지고 있는 힘을 다해 정지해 있는 당구공을 밀을 것이다. 그러나 모든 원인이 항상 자신의 능력을 다해 결과를 산출한다고 말할 수는 없다. 예를 들어 어떤 사람이 손으로 벽돌 한 장을 깼다고 할 때, 그가 가지고 있는 능력이 벽돌 한 장을 깰 수 있는 능력만을 가지고 있다고 말할 수는 없다. 그러나 그가 벽돌을 한 장 깨고 있는 순간 우리에게 경험된 것은 단지 벽돌 한 장을 깨는 능력뿐이다. 따라서 결과로부터 원인을 추론할 때는 결과를 산출하기에 꼭 필요한 능력만을 원인에 부여해야 한다는 주장이 반드시, 원인은 특정 결과를 산출하는 힘밖에는 가지고 있지 않다는 것을 단정하는 것과 동일하지 않기 때문에, 위의 입장은 흡의 경험론적 입장과 일치한다고 결론지을 수 있을 것이다.

(q5.2.1.4) 그러나 나에게는 (나는 계속했다) 너의 주된 주제에 관련하여 하나의 난점이 생긴다. 이제 나는 지나치게 까다롭고 섬세한 본성을 갖는 추론으로 넘어가는 것을 막기 위해 그 난점을 강요하기보다는 그냥 너에게 제시하기만 하려고 한다. 한마디로 말해서, 원인이 오직 그것의 결과에 의해서만 (네가 처음부터 가정하고 있듯이) 알려진다는 것이 가능할지 하는 것에 대해, 그리고 원인이 우리가 관찰해 왔던 어떤 다른 원인이나 대상과 전혀 비교도 안 되고 유사성도 없을 정도로 유일하고 특별한 본성을 갖고 있을 수 있을까에 대해 나는 상당히 의심한다. 두 종류의 대상들이 지속적으로 연접되어 있는 것으로 발견될 때에만 우리는 하나로부터 다른 하나를 추론할 수 있다. 만일 전적으로 단일한 한 가지 결과만이 제시되어 있고, 그것이 우리가 알고 있는 어떤 종 속에서도 이해될 수 없다면, 우리가 그것의 원인에 관해 어떤 추측이나 추론을 해 낼 수 있을지 나는 모르겠다. 만일 경험과 관찰과 유추가 자연에 관해 추리할 때 우리가 합리적으로 따를 수 있는 유일한 안내자들이라면, 결과와 원인 양자는 우리가 알고 있고 많은 예들을 통해 그것들 서로가 연접되어 있다는 것을 경험한 바 있는 여타의 다른 결과들과 원인들과 유사점을 지니고 있어야만 한다.

이 원리의 귀결을 추적하는 일은 너 자신의 반성에 맡기겠다.(제11장, 115)

5.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판

5.2.2.1 목적론적 신 존재 증명

(e5.2.2.1.1) 흄은 결과로부터 원인을 추론하는 원칙을 이용해 목적론적 신 존재 증명을 비판하고 있다. 목적론적 신 존재 증명은, 이 세계가 매우 탁월한 질서를 가지고 있다고 전제하거나, 특히 유기체들의 경우 맹목적인 기계론을 통해서는 결코 설명할 수 없는 고도의 정교한 질서를 가지고 있다는 것을 전제하고, 이로부터 이들을 설계하고 창조한 고도의 이성적 능력을 가진 원인으로서의 신이 존재해야 한다고 추론하는 증명이다. 따라서 이 증명은 결과로서의 자연 현상으로부터 그 원인으로서의 신을 추론하는 증명이다. 흄은 여기서 목적론적 증명만을 언급하고 있지만, 결과로서의 피조물의 존재로부터 원인을 추론한다는 점에서는 “우주론적 신 존재 증명”도 목적론적 증명과 동일한 비판이 제기될 수 있다.

(q5.2.2.1.2) 여러분들의 조상들의 전통과 여러분들의 성직자들의 이론(나는 그것을 기꺼이 목인하겠습니다)에 만족하지 못하는 종교철학자들은, 자신들이 이성의 원리들에 기초한 종교를 어디까지 만들어 낼 수 있을까 하는 분별없는 호기심에 빠집니다. 그래서 그것으로 말미암아 그들은 심혈을 기울인 꼼꼼한 연구로부터 당연히 나오는 결과들에 만족하기보다는 오히려 의심합니다. 그들은 가장 멋진 색깔들로 우주를 질서로운 것으로, 아름다운 것으로, 지혜롭게 배치되어 있는 것으로 꾸며 놓습니다. 그리고는 원자들의 우연한 집합에서 지성적인 존재의 그토록 영광스러운 표명이 과연 생길 수 있을까, 혹은 우연이라는 것이 과연 가장 위대한 천재도 충분히 다 찬양해 낼 수 없는 그러한 것을 산출해 낼 수 있을까 하고 물습니다.(제11장, 104)

(q5.2.2.1.3) 그런데 나를 고발한 여러분들은 신성한 존재의 실존(나는 그것에 대해 물음을 던진 적이 결코 없습니다)에 대한 주된 혹은 유일한

논증은 자연의 질서로부터 나온다고 알고 있습니다. 그런 논증에는 지성적 존재와 계획을 보여 주는 그런 표현들이 있기 때문에, 여러분들은 엉뚱하게 우연이건 혹은 물질의 맹목적이고 제멋대로인 힘이건 그것은 그 원인이 있어 그렇다고 생각하게 된 것입니다. 여러분들은 이 논증이 결과를 보고 원인을 끌어내는 논증이라는 것을 인정합니다.(제11장, 105)

5.2.2.2 목적론적 신 존재 증명 비판

(e5.2.2.2.1) 흄은 그의 가공적인 친구를 통하여 목적론적 신 존재 증명을 비판하는데, 그 논거는 결과에서 원인을 추론할 때는 결과를 산출하기에 꼭 필요한 것만을 원인에 부여해야 하고 그 이상의 것을 부여해서는 안 된다는 원칙이다. 이 원칙은, 원인은 반드시 결과를 산출하기에 꼭 필요한 능력만을 보유해야 한다고 주장하는 것이 아니라. 우리가 합당하게 추론할 수 있는 것은 경험으로부터의 추론이기 때문에, 경험에서는 원인의 능력이 결과의 산출을 통해서만 나타나기 때문에, 우리가 경험할 수 있는 것만을 원인에 부여해야 한다는 주장이다. 따라서 이 원칙은 흄의 경험론적 입장에 부합하는 원칙이라고 볼 수 있다. 그러나 이 신 존재 증명에서는, 이 세계가 악과 무질서로 충만되어 있는데도 불구하고 그로부터 완전하고 전능한 존재를 추론하기 때문에 잘못되었다는 것이다.

(q5.2.2.2.2) 우리가 결과로부터 어떤 특정 원인을 추리해 낼 때, 우리는 원인과 결과를 어울리게 해야만 하며, 또한 결과를 산출하는 데 필요 한 것을 제외한 어떤 성질들을 원인에 부여하는 것은 허용될 수 없습니다. 어떤 저울에 10온스의 물체가 올려져 있는데 그것이 기울어져 위로 올라가 있다면 평형추의 무게가 10온스를 넘는다는 것은 증명해 줄 수 있지만, 그것이 100온스를 넘는다고 하는 것은 결코 알려 줄 수 없습니다. 만일에 어떤 결과를 설명하기 위해 지정된 원인이 그것을 산출하기에 충분한 것이 아니라면, 우리는 그 원인을 거부하거나 혹은 그 결과에 적절히 어울리는 것을 제공해 줄 성질들만을 그 원인에 덧붙여야 합니다. 그러나 만일 우리가 그 이상의 성질들을 원인에 부여하거나 혹은 어떤 다른 결과들을 산출할 힘이 원인에 있다고 공정한다면, 우리는 추측의 자유를 즐기

는 것일 뿐이고, 이성이나 믿을 만한 근거도 없이 마음대로 그런 성질들 그리고 힘들이 실재한다고 상상하는 것일 뿐입니다.(제11장, 105)

(q5.2.2.2.3) 우리는 우주라는 결과에다가 주피터라는 원인을 결코 끌어 댈 수는 없습니다. 그리고 역으로 그 원인으로부터 어떤 새로운 결과를 추리할 수도 없습니다. 현재의 결과들만 볼 때 그것은 우리가 그 신성으로부터 나온다고 보는 영광스러운 속성들에 전혀 걸맞지 않는 것처럼 말입니다. 오로지 결과로부터 이끌려 나오는 원인을 알기 위해 원인과 결과는 서로 정확하게 조정되어야만 하며, 원인은 그것 이상의 어떤 것을 지시할 수도 없고, 어떤 새로운 추론이나 결론의 근거가 될 수도 없습니다.(제11장, 106)

5.2.3 변신론 비판

(e5.2.3.1) 흄은 목적론적 신 존재 증명을 비판하는 논리와 동일한 논리로 이 세계의 악에 대하여 신에게 책임이 있다는 비난에 대한 변신론을 비판한다. 이러한 변신론은 이 세계가 불완전하고 악이 존재한다는 사실을 인정한다. 그러나 그것은 피조물의 본성에 고유한, 창조자가 다루기 어려운 물질적 성질에 기인하는 것이지, 신이 부여한 성질 탓이 아니다. 따라서 신은 이 세계의 악이나 불완전성에는 책임이 없다. 신은 오로지 이 세계의 완전성만을 창조하였고, 불완전성이나 악은 모두 피조물 자체에 고유한 성질로부터 기인한다. 그러나 흄은 이러한 주장이 피조물에 고유한 다루기 어려운 성질을 전제로 하고 있는데, 피조물에게 이러한 성질이 있다는 것은 경험으로부터 알 수 없는데, 결과로부터 원인을 추론하면서, 결과로부터 추론할 수 있는 것보다 더 많은 성질을 원인에 부여하는 추론에 의한 것이기 때문에, 오류라는 것이다.

5.2.3.1 불완전한 세계의 변론에 대한 반론

(e5.2.3.1.1) 흄의 친구가 목적론적 신 존재 증명을 비판하는 근거는 이 세상이 무질서와 악으로 충만해 있다는 경험적 현실이다. 그러나 변

신론을 주장하는 사람들은 이러한 악이 신에게서 기원하는 것이 아니라, 피조물에 고유한 본성에 기인한다고 주장한다. 따라서 이 세상이 불완전한 것은 피조물 자체의 본성에서 왔기 때문에, 피조물에 책임이 있지, 신에게는 책임이 없다는 것이다. 그러나 흄의 친구는 이러한 변신론에 대하여 원인으로부터 결과를 추론하는 원칙을 적용하여 비판한다. 그의 반론은 신으로 하여금 완전한 세계를 창조하지 못하도록 하는 피조물의 본성을 우리가 어떻게 알 수 있느냐는 것이다. 그것은 경험되어지는 것이 아니기 때문에, 경험되는 결과로부터 추론한 것일 텐데, 결과에서 알 수 있는 것보다 원인에 더 많은 것을 부여함으로서 추론한 것이 아니냐는 것이다. 이것은 분명히 추론 규칙을 어긴 것이기 때문에 잘못이라는 것이다. 흄의 친구의 입장은 이 세계는 악과 무질서로 가득 차있고 그것은 변명할 여지가 없는 현실이라는 것이다.

(q5.2.3.1.2) 따라서 자연의 악한 모습들을 설명하고 신들의 명예를 구하려는 노력은 모두 헛된 것입니다. 우리는 악과 무질서가 실재한다는 것, 그리고 그것들로 세상이 가득 차 있다는 것을 인정할 수밖에 없습니다. 물질이 지니는 다루기 어려운 성질들, 혹은 자연법칙의 준수, 혹은 기타 이유는 쥬피터의 힘과 자비를 제어해서, 그로 하여금 인간과 모든 감각적인 피조물들을 그토록 불완전하고 불행할 수밖에 없게끔 만든 유일한 원인이라고 우리들은 말합니다. 그런데 이들 속성들은, 사전에 미리, 가장 넓은 범위에서 당연한 것으로 간주된 것 같습니다. 그리고 그런 가정 하에서, 그 같은 추측이 아마도 악이라는 현상의 그럴 듯한 해결책으로서 받아들여졌을 것이라고 나는 생각합니다. 그러나 나는 계속 묻고 싶습니다. 왜 이런 속성들이 당연한 것으로 간주되어야 합니까? 결과에 실제로 드러나 있는 것을 제외한 어떤 성질들이 원인에 부여되는 이유는 무엇입니까? 왜 당신도 잘 모르면서 전적으로 상상에 불과한 것일 뿐인, 그리고 자연의 진행에서 어떤 흔적도 찾아지지 않고 있는 자연의 과정을 정당화시키기 위해, 그 같은 가정 하에서 당신의 머리를 쥐어짜고 있습니까?(제11장, 107)

5.2.3.2 현실 세계는 완성 과정에 있다는 유추에 대한 반론

(e5.2.3.2.1) 흄은 이 세상이 불완전하기 때문에 이를 근거로 완전한 신을 추론할 수 없다는 주장에 대하여 유추를 통하여 보완할 수 있는지를 알기 위하여 반론을 제기한다. 즉 우리가 길가에서 작업하는 도구들과 미완성 건물을 본다면, 이 건물이 건축가에 의해 완전한 형태로 고안되고 계획되었지만 현재는 미완성의 단계에 있다고 추론할 수 있는 것과 마찬가지로, 유추의 원리를 적용하여, 이 세계가 완전한 신에 의하여 완전한 세계로 설계되었지만 현재 단계는 완성을 향하여 진행 중이기 때문에 불완전하다고, 그러나 그럼에도 불구하고 이 미완성의 세계를 계획한 완전한 창조자로서의 신은 정당하게 추론할 수 있지 않은가 하는 것이다. 그리고 이 완전한 신으로부터, 세계가 현재는 불완전하지만 완전한 세계로 발전될 것이라고 추론할 수 없는가 라고 반론을 제기한다. 이에 대해 그의 친구는, 경험의 한계 안에 있는 인간의 행위로부터 초경험적 존재인 신의 행위를 유추할 수는 없다고 반박한다. 인간의 계획으로부터 그것과 전혀 다르고 초월적인, 즉 경험할 수 없는 존재의 행위를 유추하는 것은 유추의 규칙에 어긋난다고 하는 것이다.

(q5.2.3.2.2) 만일 네가, 예를 들어서 주변에 블록과 돌 그리고 모르타르 더미가 쌓여 있고, 공사장에서 쓰는 갖가지 도구들이 널려 있는 반만 지어진 건물을 보았다면, 너는 그 결과로부터 그 건물은 계획되고 고안된 작품이라고 추리하지 않을까? 그리고 이렇게 추리된 원인으로부터 다시 역으로 돌아가 그 결과에 새로운 첨가물을 덧붙여 그 건물은 곧 완공될 것이라고, 그리고 그것이 원래 계획에 있었던 것 이상의 갖가지 개량공사가 더 행해질 것이라고 하면 안 될 것인가? 만일 네가 바닷가에서 사람의 발자국 하나를 발견했다면, 너는 어떤 사람이 그곳을 지나갔다고 결론 내릴 것이며, 또한 다른 한 쪽 발자국도 있었겠지만 밀려오는 파도 때문에 혹은 모래가 날려서 지워져 없어진 것이라고 결론 내릴 것이다. 그런데 너는 왜 자연의 질서에 관해서 이와 동일한 추론방법을 사용하는 것을 인정하지 않으려고 하느냐? 세계나 현 건물로부터 너는 초월적인 지적 존재를 추론할 수 있다. 그리고 전적으로 불완전의 여지가 전혀 없는 초월적 지적 존재로부터 논의하면서, 왜 너는 시간·공간상 다소 나중에 완성될 좀더 마무리된 도식이나 계획을 추론할 수 없는 것인가? 이들 추리방법은

정확히 같은 것이 아닌가? 그리고 무슨 구실로 너는 하나는 거부하면서 다른 하나는 받아들일 수 있단 말인가?(제11장, 111)

(q5.2.3.2.3) 지금의 이 주제를 다루는 데 있어서, 우리가 오류를 범하게 되는 주된 원인은, 그리고 우리가 빠져들게 되는 억측을 무한히 허용하는 주된 원인은, 암암리에 우리가 우리 자신을 신의 위치에 옮겨놓고서 생각하며, 모든 경우에 신은 우리 자신들이 신의 위치에서 합리적이고 적격이라고 포용했을, 변함없는 지휘 감독을 해 나갈 것이라고 결론짓는 데 있다. 그러나 자연의 통상적인 과정은 거의 모든 사물들이 우리 것과는 아주 다른 원리들과 준칙들에 의해 제어당하고 있다는 것을 우리에게 확신시켜 줄 수 있다는 것을 나는 말하고 싶다. 또한 내가 말하고 싶은 것은, 인간의 의도나 계획으로부터 그것과 전혀 다르고 동시에 훨씬 더 초월적인 그런 존재의 의도나 계획을 추리하는 것은 어떤 유추의 규칙에도 모순된다는 것이 분명하게 드러난다는 점이다.(제11장, 113)

참 고 문 헌

데이비드 흄, 『인간 본성에 관한 논고 1』(오성에 관하여), 이준호
옮김, 서광사 1994.

데이비드 흄, 『데이비드 흄의 철학』, 황필호 편역, 철학과 현실사
2003.

F. 코플스톤, 영국경험론, 이재영 옮김, 서광사 1991.

Anthony Quinton, *Hume*, Routledge, 1997

Barry Stroud, *Hume*, Routledge & Kegan Paul, 1977

David Hume, *The philosophical Works of David Hume*, ed. T. H.
Green, London 1874-1875

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, by L.A. Selby-Bigge,
second edition, Oxford 1951.

David Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding and
concern the Principles of Morals*, ed. by L.A.
Selby-Bigge, Oxford 1951.

『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
제 2 호 『밀린다 광하』 / 서정형
제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석
제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운
제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화
제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리』 서설 / 정원규
제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈
제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규
제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경
제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형
제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진
제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재
제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우
제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스『니코나코스 윤리학』 /
김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 흄『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
·『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
·『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설『유럽학문의 위기』 / 정은해
- 제 22 호 비트겐슈타인『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 제5권 제5호

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일

인쇄일 2005년 4월 30일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280281

ISBN 89-91280-28-5

