

『철학사상』 별책 제3권 제15호

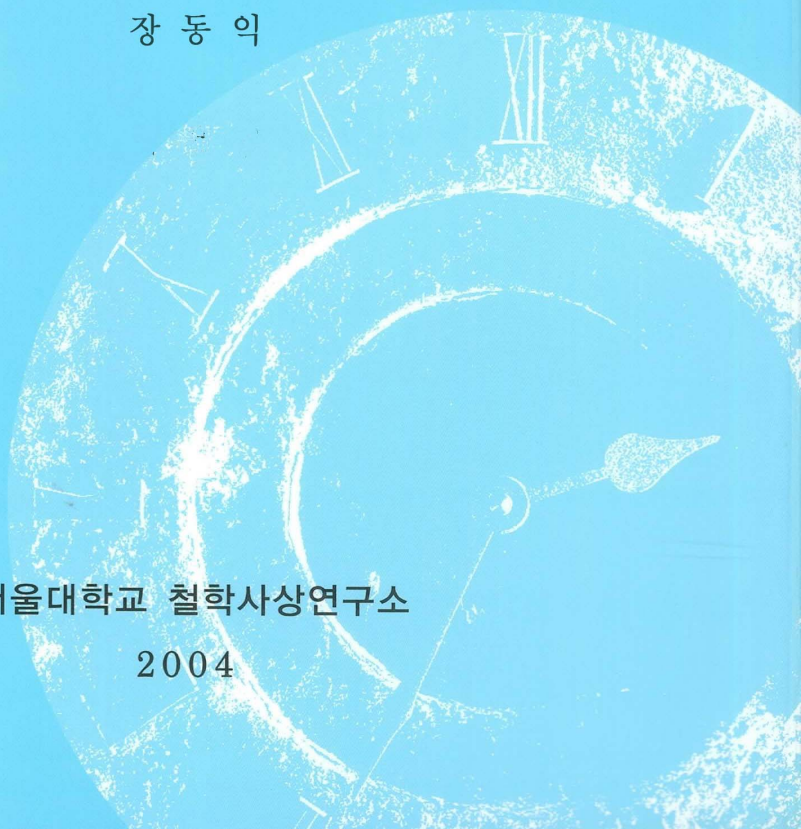
철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

흙 『인성론』

장 동 익

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제15호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

흠 『인성론』

장 동 익

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 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 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 .「철학 텍스트들의
내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제3권 제15호

흄 『인성론』

장 동 익

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

흙 『인성론』은 서울대학교 철학사상 연구소에서 기획하고 있는 철학의 고전 텍스트들을 디지털화하는 작업의 일환으로 구성되었다. 이 연구는 철학 고전들에 전문가와 일반인 모두 쉽게 접근할 수 있도록 하자는 취지에서 시행되었다. 연구의 주된 일이 텍스트를 디지털화하는 것이니 만큼, 정보 자원에 대한 지식을 전달하기 위한 지식 지도를 작성해야 한다. 이 목적을 달성하기 위해서 주요 개념을 선택하고, 이에 맞춰 텍스트를 분석하여 개념 체계에 따라 지식 지도를 만들었다.

텍스트의 디지털화라는 목적에 맞춰 지식 지도를 만들고 그 지도에 맞게 텍스트들을 해설하고 인용하여, 흙이 말하고자 하는 바를 일목 요연하고, 체계적으로 구성하고자 했다. 그러나 이 작업이 그다지 간단한 것이 아니었기에, 만족스럽게 이루어졌다고 자신할 수는 없다. 흙의 『인성론』이 방대한 저작이기에, 우선 짧은 시간 안에 그 내용을 모두 담아 내기는 역부족이라는 것이 애초에 예상되었다. 물론 이런 부족함에 필자의 능력 부족도 한몫 거들 것이 분명해 보였다.

이러한 부족함에도 이 과제가 철학에서 최초의 시도라는 것에 위안을 삼고, 철학 텍스트의 디지털화하는 목표를 달성하기 위한 기초 작업이라는 데 의의를 두어 노력하였다. 그러나 연구의 초기부터 혼란은 거듭되었다. 특히, 철학사적으로 중요한 개념이 흙 『인성론』 내에서는 보잘 것 없는 개념으로 간주되어, 최하위 개념으로 내려앉는 경우가 종종 있었다. 이 경우 흙 텍스트 내에서는 설명하거나 인용할 자료가 별반 없었으며, 철학사에 대한 전반적인 이해를 하고 있는 독자라면, 고개를 갸웃거릴지도 모른다

는 불안감이 있었다. 이 때마다 작업이 중단되곤 했다.

그러나 흠의 『인성론』에 대한 내용을 분석하고 체계화하는 것이기 때문에, 이 책을 개략적이거나 이해할 수 있도록 하기 위해서, 흠의 텍스트에 충실한 지식 지도를 만들기로 결정하였다. 물론 경우에 따라서는 하위 개념에 속하는 것들 중 최상위 개념으로 삼았으면 더 좋았을 것이라는 생각이 드는 것도 있다. 이에 대해서는 차후에 좀더 연구하여 수정 보완하고자 한다. 디지털 자료는 출판 서적과는 달리 그 수정 보완이 용이하기 때문에, 또한 이에 대한 추가 비용도 들지 않기 때문에, 충분히 가능한 일이다.

이 연구는 3부로 이루어져 있다. 1부에서는 흠의 생애와 그 사상을 간략하게 소개하였다. 일반인이 쉽게 접할 수 있는 부분의 디지털 자료에는 이 부분이 너무도 짧은 내용만 수록되기 때문에, 이에 만족하지 않는 사람들을 위해서 비교적 상세하고 자세하게 설명하려고 하였다. 이 부분만으로도 흠에 대한 철학사적 의의는 충분히 간파할 수 있다고 생각한다. 그리고 흠의 『인성론』 전체 목차를 수록하고, 그의 주요 저작을 연대순으로 모아 보았다. 이것이 흠 철학에 대한 전반적인 이해에 도움이 될 것이라고 생각했기 때문이다.

2부는 지식 지도 부분으로, 이 연구에서 가장 중요한 부분이다. 흠의 『인성론』을 체계적으로 이해할 수 있도록, 그 책에서 다루고 있는 주요 개념을 분석한 상세한 목차를 만들었다. 이 부분을 통해 작가는 흠이 다루고 있는 주요 개념들에 대한 체계적 이해, 크게는 흠의 『인성론』 전체에 대한 개략적인 이해를 할 수 있을 것으로 기대하고 있다.

3부는 2부의 지식 지도에 따라 그 개념들에 해설을 붙이고, 인용을 첨가하여, 구체적인 내용을 파악하도록 하였다. 가능한 한 상세한 설명과 충분한 인용을 제시하려고 노력하였다. 여기에 제

시된 해설과 인용은 지식 지도에 있는 개념과 더불어 흠 철학을 이해하는 데 많은 도움이 될 것이다. 2부의 지식 지도 위계와 흠 텍스트의 내용이 정확히 일치하지 않는 경우도 있어서, 상당한 난관이 있었지만, 지식 지도와 일치하게 작성하려고 최선을 다했다.

본 연구의 가장 큰 어려움은 새로운 연구 방법을 이해하는 것이었다. 인문학 텍스트와 디지털화라는 서로 잘 어울릴 것 같지 않은 두 개념을 조화시키려니 많은 어려움이 있었다. 그러나 많은 연구원들의 도움으로 기대 이상의 결과물이 나올 수 있었다고 생각한다. 처음엔 생소하기조차 했던, 어려운 과제를 이끄시며, 다독여 주신 연구 책임자 백종현 교수님께 감사드린다. 그리고 많은 연구원들의 연락과 질의에 응답해 주신 윤선구 선생님, 텍스트의 디지털화라는 개념을 이해할 수 있도록 도움을 주신 최병일 선생님께 감사 드린다.

철학 텍스트의 디지털 자료에 대한 세간의 냉소에도 불구하고, 본 연구는 디지털 자료에 익숙한 세대에게 철학을 이해할 수 있는 계기가 될 것이다. 그리고 이 자료를 통해 그들의 철학 지식에 대한 욕구가 싹틀 것이며, 이를 통해 그들이 지적으로 성숙하길 기대해 본다.

2004년 6월 10일

장 동 익

목 차

제1부 『인성론』의 저자 및 작품 해제	1
I. 흠의 생애	1
II. 흠의 기본 사상	8
1. 흠 철학의 기본 전제	8
2. 지각과 인식	12
3. 외적 실체와 존재	13
4. 자아	16
5. 인과율	16
6. 윤리학	18
III. 『인성론』의 목차	20
IV. 주요 저작	24
제2부 지식 지도	25
I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도	25
II. 『인성론』의 지식 지도	31
1. 지각	31
2. 지식	33
3. 개연성	35

4. 회의주의	37
5. 정념	39
6. 도덕	42

제3부 『인성론』의 주요 주제어 분석

1. 지각	45
1.1. 지각의 구별	45
1.1.1. 생동성에 의한 지각의 구별	45
1.1.2 구별되지 않는 지각의 사례	45
1.1.3. 지각 구별의 일반적 승인	46
1.2. 인상	46
1.2.1. 인상의 종류	47
1.2.1.1 분할 가능성에 의한 구분	47
1.2.1.1.1. 단순 인상	48
1.2.1.1.2. 복합 인상	48
1.2.1.2. 생동성에 의한 구분	49
1.2.1.2.1. 감각의 인상	49
1.2.1.2.2. 반성의 인상	50
1.2.1.3. 발생 순서에 따른 구분	51
1.2.1.3.1. 근원적 인상	51
1.2.1.3.2. 이차 인상	53
1.2.2. 관념과 상호 대응	54

1.2.2.1. 단순 인상의 대응	54
1.2.2.2. 복합 인상의 대응	56
1.2.2.3. 인상의 선행성	56
1.2.2.4. 인상의 선행성의 예외	58
1.3. 관념	60
1.3.1. 관념의 종류	60
1.3.1.1. 분할 가능성에 의한 구분	60
1.3.1.1.1. 단순 관념	61
1.3.1.1.2. 복합 관념	62
1.3.1.1.2.1. 관계 관념	62
1.3.1.1.2.1.1. 유사성	63
1.3.1.1.2.1.2. 동일성	63
1.3.1.1.2.1.3. 시간과 공간	64
1.3.1.1.2.1.4. 양과 수의 비교	64
1.3.1.1.2.1.5. 성질의 정도	64
1.3.1.1.2.1.6. 반대	64
1.3.1.1.2.1.7. 원인과 결과	64
1.3.1.1.2.2. 실체 관념	65
1.3.1.1.2.3. 양태 관념	66
1.3.1.2. 생동성에 의한 구분	66
1.3.1.2.1. 기억의 관념	67
1.3.1.2.2. 상상력의 관념	68
1.3.2. 관념들의 연관	69

1.3.2.1. 관념들의 상호 연관성	69
1.3.2.2. 관념의 이행	70
1.3.2.2.1. 관념 이행의 특성	70
1.3.2.2.2. 관념 이행을 위한 관계 관념	72
1.3.2.2.2.1. 유사성	72
1.3.2.2.2.2. 시공간의 인접	72
1.3.2.2.2.3. 원인과 결과	73
1.3.3. 인상과 상호 대응	73
1.3.3.1. 단순 관념의 상호 대응	74
1.3.3.2. 복합 관념의 상호 대응	75
1.3.3.3. 상호 대응의 예외	76
2. 지식	77
2.1. 지식의 근거들	77
2.1.1. 일상적 관계	77
2.1.2. 철학적 관계	77
2.1.2.1. 관념에 의존하는 관계	78
2.1.2.1.1. 특성	78
2.1.2.1.2. 종류	78
2.1.2.1.2.1. 직관에 의해 파악되는 관계	78
2.1.2.1.2.1.1. 유사	79
2.1.2.1.2.1.2. 반대	80
2.1.2.1.2.1.3. 성질의 정도	80
2.1.2.1.2.2. 추론의 의해 파악되는 관계	80

2.1.2.1.2.1. 양 또는 수의 비례	81
2.1.2.2. 관념에 독립적인 관계	81
2.1.2.2.1. 특성	81
2.1.2.2.2. 종류	82
2.1.2.2.2.1. 동일성	83
2.1.2.2.2.2. 시간과 공간	83
2.1.2.2.2.3. 인과성	83
2.1.3. 지식의 대상이 되는 관계	83
2.1.3.1. 직관에 의해 파악되는 관계	83
2.1.3.1.1. 유사	84
2.1.3.1.2. 반대	85
2.1.3.1.3. 성질의 정도	85
2.1.3.2. 추론에 의해 파악되는 관계	85
2.1.3.2.1. 양 또는 수의 비례	86
2.2. 추론의 가능 근거	86
2.2.1. 대상들의 관계 비교	86
2.2.1.1. 추론	87
2.2.1.2. 지각과 추론의 차이점	87
2.2.2. 추론의 가능 근거로서 인과 관계	88
2.2.2.1. 원인과 결과의 특성	89
2.2.2.1.1. 원인과 결과의 인접성	90
2.2.2.1.2. 원인과 결과의 유사성	91
2.2.2.1.3. 원인의 시간적 선행성	92

2.2.2.2. 원인과 결과의 필연적 연관	93
2.2.2.2.1. 원인의 필연성	93
2.2.2.2.1.1. 흄스의 논증	93
2.2.2.2.1.1.1. 흄스에 대한 흄의 반론	94
2.2.2.2.1.2. 클라크의 논증	94
2.2.2.2.1.2.1. 클라크에 대한 흄의 반론	94
2.2.2.2.1.3. 로크의 논증	95
2.2.2.2.1.3.1. 로크에 대한 흄의 반론	95
2.2.2.2.1.4. 흄의 견해	95
2.2.2.2.2. 개별적 원인과 결과의 필연성	97
2.2.2.2.2.1. 원인의 존재를 받아들이는 방식	97
2.2.2.2.2.2. 원인의 근원으로서 인상	98
2.2.2.2.2.3. 원인에서 결과로의 이행	99
2.2.2.3. 인과 관계의 항상적 결부	100
3. 개연성	100
3.1. 개연성의 종류	102
3.1.1. 우연에 의한 개연성	102
3.1.2. 원인에 의한 개연성	102
3.2. 우연의 개연성	103
3.2.1. 우연의 속성	103
3.2.1.1. 무차별성	103
3.2.1.2. 대등성	104
3.2.2. 우연과 원인의 혼합	105

3.2.2.1. 우연에 대한 제한	105
3.2.2.2. 원인과 혼합된 우연의 작용	106
3.2.2.3. 원인과 혼합한 우연의 수적 우세	107
3.2.3. 신념이나 동의 근거로서 개연성	107
3.2.3.1. 주사위 놀이의 여건	108
3.2.3.1.1. 육면체의 외적 조건	108
3.2.3.1.2. 면들의 무차별성	109
3.2.3.1.3. 면에 새겨진 수	109
3.2.3.2. 여건들이 미치는 영향	109
3.2.3.2.1. 혼합된 원인들의 결과	109
3.2.3.2.2. 면들의 무차별성의 영향	110
3.2.3.2.3. 면에 새겨진 수의 영향	111
3.3. 원인들의 개연성	112
3.3.1. 원인들의 동일한 기원	112
3.3.2. 확증에 이르는 단계	112
3.3.3. 경험과 관찰의 상반성	113
3.3.3.1. 상반성의 본성	114
3.3.3.2. 상반성의 원인	114
3.3.3.2.1. 원인들의 불확실성	114
3.3.3.2.2. 원인들의 비밀스런 작용	115
3.3.3.3. 미래의 신념에 미치는 영향	116
3.3.3.3.1. 대상들의 결속과 습관	116
3.3.3.3.2. 미래의 기준인 과거	117

3.3.3.3.2.1. 과거와 미래의 유사성	117
3.3.3.3.2.2. 과거의 상반성에 따른 판단	117
3.3.3.3.3. 상반되는 사건들의 비율 보존	118
3.3.3.3.4. 불완전한 습관에 의한 불완전한 신념	119
3.3.4. 경험의 상반성과 개연성의 관계	119
3.3.4.1. 상반성에 의존하는 개연성	119
3.3.4.2. 상반성과 개연성의 질적 동일성과 수적인 차이	120
3.3.4.3. 원인의 다양한 부분과 그 결과의 변화	120
3.3.5. 대상을 넘는 결론 도출 가능성	121
3.3.5.1. 대상을 넘어서는 결론의 경험적 불가능	121
3.3.5.2. 대상에 대한 결론 도출의 근거	122
3.3.5.2.1. 밝혀지는 은폐된 원인	122
3.3.5.2.2. 결론의 확증 불가능성	122
3.3.5.2.3. 오랜 시간에 걸친 의도되지 않은 반복	123
3.3.5.3. 관찰 사례의 수적 차이	123
3.3.5.3.1. 관찰 사례의 수가 정확하고 분명한 경우	123
3.3.5.3.2. 관찰 사례의 수가 근소한 경우	124
4. 회의주의	124
4.1. 선행적 회의주의	124
4.1.1. 선행적 회의주의에 대한 흄의 거부	126
4.1.1.1. 신념은 사유 활동이 아니다	127
4.1.1.2. 정신이 일정한 확신을 유지하는 방법	128
4.2. 결과적 회의주의	129

4.2.1. 이성에 관한 회의주의	129
4.2.1.1. 지식의 개연적 특성	130
4.2.1.1.1. 불확실한 능력과 오류 가능성	130
4.2.1.1.2. 진리와 개연성의 증감	131
4.2.1.1.3. 수 계산의 개연성	131
4.2.1.2. 개연적 추론	132
4.2.1.2.1. 과거의 오류 경험을 통한 판단 교정	132
4.2.1.2.2. 개연성과 정신의 반성작용	133
4.2.2. 감각들에 관한 회의주의	134
4.2.2.1. 지속적인 존재에 관한 의견의 원천	135
4.2.2.1.1. 감각	136
4.2.2.1.1.1. 지속적 존재의 근거가 아니다.	136
4.2.2.1.1.2. 우리 자신은 어디까지 감각의 대상인가	137
4.2.2.1.1.3. 독립적 인상 재현이라는 오류의 원인	137
4.2.2.1.1.4. 감각에 전달되는 인상의 세 종류	138
4.2.2.1.2. 이성	139
4.2.2.1.3. 상상력	140
4.2.2.1.3.1. 지속적 존재 근거를 위한 인상들의 고유 성질	141
4.2.2.1.3.1.1. 통속적 견해	141
4.2.2.1.3.1.2. 항상성	141
4.2.2.1.3.1.3. 정합성	142
4.2.2.1.3.2. 지속적 존재 인식을 낳는 방식	142
4.2.2.1.3.2.1. 원인과 결과에 따른 추론과의 차이점	144

4.2.2.1.3.2.2. 지속적 존재 인식의 원리와 그 해명	145
4.2.2.1.3.2.2.1. 개별화 원리 또는 동일성 원리	146
4.2.2.1.3.2.2.1.1. 불가능한 동일성 관념	146
4.2.2.1.3.2.2.1.2. 상상력의 허구에 의한 동일성	147
4.2.2.1.3.2.2.1.3. 시간의 계기에 의한 동일성	148
4.2.2.1.3.2.2.2. 유사성에 의한 동일성 유도	149
4.2.2.1.3.2.2.2.1. 동일성 논의를 위한 전제	149
4.2.2.1.3.2.2.2.2. 유사 관념들에 의한 혼동	150
4.2.2.1.3.2.2.2.3. 상상력에 의한 관념 이행	151
4.2.2.1.3.2.2.3. 유사한 지각의 단절과 동일성	152
4.2.2.1.3.2.2.3.1. 상상력의 이행과 항상적 지각의 오해	152
4.2.2.1.3.2.2.3.2. 현상의 단속과 동일성의 모순	153
4.2.2.1.3.2.2.3.3. 모순에 의한 불안감 해소	154
4.2.2.1.3.2.2.3.4. 지속적 존재 형성 방식과 관련된 두 물음	
155	
4.2.2.1.3.2.2.4. 지각 이행 성향의 생동성	157
4.2.2.2. 지속적 존재에 관한 의견의 허구	158
4.2.2.2.1. 허구를 낳게 되는 동일성을 부여하는 성향	158
4.2.2.2.2. 지각과 대상이라는 이중적 존재	160
4.2.2.2.2.1. 이성의 거부	161
4.2.2.2.2.2. 상상력의 거부	161
5. 정념	162
5.1. 지각 내의 정념의 위치	162

5.2. 정념의 분류	162
5.2.1. 반성 인상의 분류	162
5.2.1.1. 차분한 반성 인상	163
5.2.1.2. 격렬한 반성 인상으로서 정념	163
5.2.2. 다른 요소의 결부에 따른 분류	163
5.2.2.1. 간접 정념	163
5.2.2.2. 직접 정념	164
5.3. 간접 정념의 종류와 해명	164
5.3.1. 간접 정념의 대상과 원인	164
5.3.1.1. 대상과 원인 구별	164
5.3.1.1.1. 정념이 산출하는 관념으로서 정념의 대상	165
5.3.1.1.2. 정념이 산출하는 관념으로서 정념의 원인	166
5.3.1.2. 원인으로서 성질과 그 주체 구별	167
5.3.1.3. 정념의 대상과 원인의 자연적 성질	168
5.3.1.3.1. 대상의 자연적 성질	168
5.3.1.3.2. 원인의 자연적 성질	168
5.3.1.3.3. 다양한 원인들의 공통 요소	169
5.3.1.3.3.1. 관념의 연합	170
5.3.1.3.3.2. 인상의 연합	171
5.3.1.3.3.3. 두 연합의 협력	172
5.3.2. 금지와 소심	172
5.3.2.1. 정념을 정의하는 방식	172
5.3.2.2. 상반되는 두 정념의 동일한 대상으로서 자아	173

5.3.2.3. 자아는 두 정념의 대상일 뿐 원인은 아니다	173
5.3.2.3.1. 정념의 원인과 대상 구별	173
5.3.2.3.2. 작용하는 성질과 성질이 담긴 주제 구별	174
5.3.2.4. 간접 정념에 필요한 연합의 원리	175
5.3.2.5. 공지와 소심에서 발견되는 근원적 속성	176
5.3.2.5.1. 자연적 직감에 의해 결정되는 정념의 대상	176
5.3.2.5.2. 공지와 소심의 감각 또는 특유의 정서	176
5.3.3. 사랑과 미움	177
5.3.3.1. 정념의 대상	177
5.3.3.1.1. 공지와 소심의 직접 대상	177
5.3.3.1.2. 사랑과 미움의 직접 대상	177
5.3.3.2. 정념의 원인	177
5.3.3.2.1. 정념의 대상과 원인은 다르다	177
5.3.3.2.2. 사랑과 미움의 원인은 공통점이 없다	178
5.3.3.2.3. 원인의 두 특성으로서 성질과 그 주체	178
5.3.4. 공지와 소심, 사랑과 미움의 본성과 상호 관계	179
5.4. 직접 정념	180
5.4.1. 직접 정념에 대한 정의	180
5.4.2. 직접 정념의 종류	180
5.4.3. 의지	181
5.4.3.1. 의지에 대한 정의	181
5.4.3.2. 정념 탐구의 선조건	181
5.4.3.3. 필연성	182

5.4.3.3.1. 필연성의 발생	182
5.4.3.3.2. 외부 사물의 필연성	183
5.4.3.3.3. 의지 작용의 필연성	183
5.4.3.3.3.1. 정신의 필연성 논의 조건	183
5.4.3.3.3.2. 인간의 행동과 필연성	184
5.4.3.3.3.2.1. 행동의 필연성 부정	184
5.4.3.3.3.2.2. 필연성 제거 못하는 불규칙한 행동	184
5.4.3.3.3.3. 도덕적 명증성과 필연성	185
5.4.3.3.3.3.1. 동기와 행동의 합일	186
5.4.3.3.3.3.2. 필연성을 함축하는 도덕적 명증성	186
5.4.3.4. 의지의 동기	187
5.4.3.4.1. 정념에 대한 이성의 우위 주장	187
5.4.3.4.2. 이성 우위의 오류	188
5.4.3.4.2.1. 의지의 동기일 수 없는 이성	188
5.4.3.4.2.1.1. 오성 작용의 두 방식	189
5.4.3.4.2.1.2. 오성의 첫째 방식과 동기	189
5.4.3.4.2.1.3. 오성의 둘째 방식과 동기	190
5.4.3.4.2.2. 정념에 반대할 수 없는 이성	190
5.4.3.4.2.2.1. 근원적 존재로서 정념	190
5.4.3.4.2.2.2. 정념의 노예로서 이성	191
6. 도덕	192
6.1 지각 작용과 선악 판단	192
6.1.1. 지각작용을 통한 정신의 발현	192

6.1.2. 지각 작용으로서 선악 판단	192
6.1.3. 선악 판단의 근거로서 인상과 관념	193
6.2. 도덕적 구별과 이성	193
6.2.1. 선악의 구별 근거	193
6.2.2. 이성을 통한 선악 구별 불가능	194
6.2.2.1. 실천 철학으로서 도덕성	194
6.2.2.1.1. 오성 판단을 넘어서는 도덕성	195
6.2.2.1.2. 도덕성의 행동 통제	195
6.2.2.2. 이성에서 유래되지 않는 도덕성	195
6.2.2.2.1. 행동 통제 능력 없는 이성	196
6.2.2.2.1.1. 이성의 대상과 참, 거짓	196
6.2.2.2.1.2. 도덕의 대상과 참, 거짓	196
6.2.2.2.2. 이성의 비활동성	197
6.2.2.2.3. 칭찬과 합리성	197
6.2.2.3. 거짓 판단과 부도덕성	197
6.2.2.3.1. 이성이 행동에 영향을 미칠 수 있는 두 가지 방식	198
6.2.2.3.2. 행동에 영향을 미치는 그른 판단	198
6.2.2.3.3. 그른 판단이 부도덕성의 근원은 아니다.	199
6.2.2.3.3.1. 사실에 대한 그른 판단과 부도덕성	199
6.2.2.3.3.2. 옳음에 대한 그른 판단과 부도덕성	200
6.2.2.3.4. 타인의 그른 판단과 부도덕성	200
6.2.2.4. 도덕성은 오성의 대상이 아니다.	200

6.2.2.4.1. 도덕성은 논증적 관계가 아니다.	201
6.2.2.4.2. 도덕성은 사실의 문제가 아니다.	201
6.3. 도덕적 구별과 도덕감	202
6.3.1. 도덕성의 본성	202
6.3.1.1. 도덕적 인상의 본성	202
6.3.1.2. 도덕적 인상과 도덕적 선악	203
6.3.2. 도덕성과 쾌락을 느끼는 특정한 방식	203
6.3.2.1. 도덕성에 대한 이성적 척도 거부 근거	204
6.3.2.2. 도덕성에 대한 모든 방식의 쾌락 척도 거부 근거 ...	204
6.3.2.3. 쾌락이 도덕성을 낳는 방식	205
6.3.2.3.1. 상이한 종류의 쾌락	205
6.3.2.3.2. 성격과 행동에서 발생하는 쾌락	205
6.3.2.3.3. 개별적 이익과 무관한 일반적 선	206
6.3.2.3.4. 정념과 무생물체에 의한 쾌락의 구분	206
6.3.3. 도덕적 개념이 기초하는 일반적 원리	207
6.3.3.1. 일반적 도덕 원리의 기원	207
6.3.3.1.1. 기적과 반대 의미의 자연과 도덕 원리	207
6.3.3.1.2. 희귀함과 반대 의미의 자연과 도덕 원리	208
6.3.3.1.3. 인위와 반대 의미의 자연과 도덕 원리	208
참고문헌	209

일.러.두.기

기본 텍스트로는 흄(David Hume)의 『인성론』(*Treatise of Human Nature* [ed.] Selby-Bigge, Oxford, At The Clarendon Press)를 사용하였다.

번역본으로는 『인간 본성에 관한 논고』 1, 2, 3권(이준호 역, 서광사)를 참고하였다. 여기에 사용된 모든 인용은 참고한 번역본의 것이다.

몇몇 곳은 번역본의 내용과 인용이 다를 수 있다. 인용 부분을 단락 내에서 잘라 오는 경우에 문맥을 맞추기 위하여 가필했으며, 번역문의 내용이 난해하여 이해하기 어려운 경우와 오자 또는 오역이라고 판단되는 경우에는, 독자의 이해를 돕기 위하여 수정하거나 가필하였다.

인용문에서 흄의 원본 쪽수는 번역본에 명시되어 있기 때문에 표시하지 않았다.

제1부 『인성론』의 저자 및 작품 해제

I. 흙의 생애

데이비드 흙(David Home)은 영국의 가장 위대한 철학자 중 하나이다. 그는 1711년 4월 26일 에딘버러(Edinburgh)에서 태어났다. 흙의 형제는 흙을 포함하여 세 명이었는데, 흙이 가장 어렸고, 흙의 형, 존은 1709년에, 그리고 그의 누나, 캐서린은 1710년에 태어났다. 흙의 아버지 조셉 흙(Joseph Home)은 흙이 고작 두 살이던 1713년에 사망했다. 재산은 형에게 상속되었고, 흙은 1년에 50파운드의 돈을 정기적으로 받을 수 있었다. 이 돈은 이 시기에도 흙이 혼자 살기에 그다지 풍족한 돈은 아니었다.

흙의 가문은 비교적 좋은 편이었다. 흙의 아버지, 조셉 흙은 스코틀랜드 남동부에 위치하고 있는 보더(Border-스코틀랜드와 잉글랜드의 경계 지역)주에 속한 버윅(Berwick[shire]) 근교에 있는 나인웰스(Ninewells)의 토지 소유권을 가진 법률가로 매우 성공한 사람이었다. 흙은 자서전에서 자신의 가문이 흙 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 흙의 아버지가 흙이 아니라 흙이라는 점이다. 흙의 성이 흙(Home)에서 흙(Hume)으로 바뀐 것은 브리스톨에서 체류할 때, 그곳의 발음법에 따라 바뀐 것이다. 흙의 어머니, 캐서린은 데이비드 팔코너(David Falconer) 경의 딸이었다. 팔코너 경은 스코틀랜드 고등 법원장이었다. 흙의 어머니는 남편이 일찍 죽었음에도 불구하고 재혼하지 않고, 큰아들이 재산을 책임지기

에 충분한 나이가 될 때까지 그 재산을 관리했다. 어떤 책에서는 흄의 아버지 재산을 흄의 삼촌이 상속했다고 말하는 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 어머니께서 강요하거나 간섭하지 않았기 때문으로 생각된다. 이로 미루어 보건데 흄이 전 생애에 걸쳐 온화한 성품을 가지고 논쟁을 즐겨 하지 않은 것은 아마도 어린 시절부터 형성된 것이라고 말할 수 있겠다. 흄이 흥분하는 성격이지만 범상치 않은 총명함을 지녔다는 흄의 어머니의 말이 전해지고 있기는 하지만, 확실한 증거가 있는 것은 아니다. 만약 이 시절에 흄이 곧잘 흥분하곤 했다면, 이것은 아마도 그의 어머니가 말했듯이 흄이 경제적으로 집안에서 독립하던 시기에 분노를 표출 한 것일 수 있다.

흄이 에딘버러 대학으로 공부하러 간 나이는 고작 12살이었다. 그는 2살 많은 형과 함께 에딘버러 대학에 입학했다. 통상 이 시절에 대학에 입학하는 나이는 14살이었다. 그는 2년 일찍 대학에 들어간 셈이다. 이것은 흄이 조숙한 아이였기 때문일 것이다. 그는 에딘버러 대학에서 3년간 수학했으나, 학위 과정은 밟지 않았다. 학위 과정을 밟지 않은 것은 이 시기에 통상적인 일이었다. 이 대학에서 흄은 필수 과목으로 그리스어, 논리학, 형이상학, 자연 철학(오늘날 용어로는 물리학)과, 선택 과목으로 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, 에딘버러 대학에서의 공부는 성공적이었다.

에딘버러 대학에서의 3년간의 과정을 마치고, 홉스는 고향인 나인웰즈에 돌아왔다. 홉스의 가족은 그가 법률가가 되어 가업을 이을 것으로 믿고 있었다. 홉스도 이런 기대에 부응하기 위해서 고향에서 법학 공부에 전념하려고 했다. 그러나 철학과 역사를 포함한 문학에 대한 열정 때문에 곧 포기하고 말았다. 그는 자서전에서 문학에 대한 열정이 자신의 삶을 지배하고 있으며, 자기 즐거움의 최고 근원이라고 말하고 있기도 하다. 심지어 철학이나 인문학에 대한 추구 이외에는 참을 수 없을 만큼 혐오를 느낀다고 말하기도 했다.

홉스의 가족들은 그가 아버지의 직업을 이어서 법률가가 되어야 한다고 생각하고 있었다. 홉스 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. 홉스는 철학적 탐구에 너무도 전념한 나머지 자신의 건강을 해치고 말았다. 홉스가 철학적 탐구에 대한 열정이 얼마나 강렬했는지를 짐작하기에 충분한 사건이다. 건강은 곧 회복되었으나, 심장은 두근거리고 신경 쇠약에 시달렸다.

이 시기에 홉스에게 하나의 사건이 있었다. 삼촌의 시골집 하녀가 사생아를 낳았는데, 하녀가 이 아이의 아버지가 홉스라고 주장하며 소송을 제기했다. 홉스는 이 일로 교회 법정에서 재판을 받았다. 그렇지만 홉스가 불리한 판결을 받지도 않았으며, 이 일로 명성에 손상을 입은 것도 아니다. 홉스가 지적인 추구에 몰두하고 전념했을지라도, 이성에 무관심한 것은 아니었던 듯하다. 이 때가 홉스의 나이 20대였으니, 호색한이 아니더라도, 이성에 대한 관심은 자연스러웠을 것이다.

홉은 신경 쇠약과 같은 건강상의 문제로 잠시 연구를 중단하고 활력적인 삶을 살고자 바랬다. 1734년 홉은 결국 스코틀랜드를 떠나 브리스톨로 갔다. 물론 이런 결정에 시골 하녀의 소송 사건이, 전적으로는 아니더라도, 상당한 영향을 미쳤다고 생각하는 것이 합당할 것이다. 브리스톨에서는 설탕 도매상의 사무직 일을 하였으나, 불과 얼마 안 돼서 이 일이 자신에게 적합하지 않다고 판단했다. 그러나 홉이 해고되었다는 주장도 있다. 왜냐하면 그가 고용주를 계속해서 비판했기 때문이다. 앞에서 말했듯이 브리스톨의 발음법에 따라 홉의 성이 홈(Home)에서 홉(Hume)으로 바뀌었다.

브리스톨에서 짧게 생활한 뒤, 홉은 프랑스로 건너갔다. 그는 프랑스에서 검소하게 3년간을 거주하였다. 또한 이 시기에 홉은 『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 도서관을 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 11월에 서야 출판되었다. 이 책은 큰 호응을 얻지 못했기 때문에 홉은 크게 실망하였다. 이 책은 많이 팔리지 않아 그에게 그다지 금전적 이익을 가져다주지는 못했지만, 학계의 주목은 상당한 편이었다. 문제는 학계의 관심이 경멸적이라는 것이다. 홉은 『인성론』에 대한 무관심, 경멸 그리고 적개심이 자기 견해의 잘못이 아니라, 독자들이 자신의 견해를 오해했기 때문이라고 생각했다. 그리하여 그는 이런 오해를 해명하고자 했다. 이를 위해 『인성론』이라는 제

목의 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 흠의 소책자』(*An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*)라는 제목으로 출판하였다.

흠은 『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 흠이 번 돈은 200파운드나 되었다. 이런 성공으로 말미암아 에딘버러 대학의 윤리학과 정신 철학 교수직에 신청할 용기를 갖게 되었다. 여러 가지 점에서 사정이 좋아 임용에 거의 문제가 없어 보였으나, 흠을 무신론자라고 주장하는 흠의 반대 세력이 결집하여 임용을 반대하였다. 흠은 『한 신사가 에딘버러에 있는 친구에게 보내는 편지』라는 소책자를 통해 자신의 견해가 무신론이 아니라는 것을 분명히 했지만, 흠에 반대하는 광신도들을 진정시키는 데는 실패했다.

에딘버러 대학 임용에 실패한 뒤, 흠의 생활은 궁핍해졌다. 수입을 위해서 아난달 후작(Marquis of Annandale)의 가정 교사가 되었다. 연봉 300파운드라는 적은 봉급이었지만, 글을 쓸 수 있는 여유가 있었으므로, 이 생활은 만족스러웠다. 그러나 아난달

후작은 정신 이상자로, 괴팍한 젊은 귀족이었다. 그래서였는지, 1년 만인 1946년 4월에 흠은 해고당하고 말았다. 봉급도 4분의 1밖에 받지 못했다. 어쩔 수 없이 고향인 스코틀랜드로 돌아가려 했으나, 먼 친척으로 장군인 클레어 경의 비서로 일하게 되어 비엔나와 투린에 가게 되었다. 『인간 오성에 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 Essays*도 이 시기에 저술되었으며, 또한 출판되었다. 이 책은 흠이 자신의 이름을 밝힌 최초의 책이다. 이 책들이 출판된 시기에 흠은 투린에 있었다. 영국에 돌아오면서 이 책들이 성공하지 못했다고 생각하면서 굴욕감을 느꼈다. 그러나 이런 굴욕감은 그에게 나쁘게 작용하지는 않았다. 오히려 학문적 야망을 자극하는 계기가 되었다.

흠은 투린에서 영국에 돌아와 나인웰스에 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 건줄 데 없는 최선의 것”이라고 생각했다. 1752년에는 『정치론』(*Political Discourse*)을 출판하였다. 그리고 『자연 종교에 관한 대화』(*Dialogues concerning Natural Religion*)를 저술하기 시작했으며, 『영국사』에 대한 연구도 시작하였다.

흠은 1751년에서 1751년까지 에딘버러에 있는 변호사 협회

도서관의 직원으로 일했다. 그의 연봉은 고작 40파운드였으나, 얼마가지 않아 이것도 받지 않았다. 그러나 이 시기에 훔의 경제 상태는 비교적 좋았다. 왜냐하면 투린에 있을 때 1000파운드 이상의 돈을 모을 수 있었기 때문이다. 친구를 초대하여 극진히 대접하는 사교 생활을 하기도 했다. 도서관 사서가 좋은 점은 저술에 필요한 책들을 쉽게 찾아 볼 수 있었다는 점이다.

훔은 영국 역사서를 쓰기로 마음 먹고 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(Anthony Quinton의 *Hume*이라는 책에는 이 시기가 1772년으로 되어 있지만 이것은 1762년의 오자이다.)에 완성된 5권과 6권은 케사르의 침입과 헨리 7세에 관한 내용으로 되어 있다. 훔은 그 후에 『율리우스 케사르의 침입에서 1688년 혁명까지의 영국 역사서』를 출판하였는데, 이 책의 판권으로 훔이 벌어들인 돈은 3000파운드에 달했다. 이 책으로 인해 훔은 동시대인들에게 철학자로서 보다는 역사가로서 더 높이 평가받기도 했다. 그만큼 이 책은 뛰어난 업적으로 간주되었다.

훔이 쓴 저서들이 성공을 거두면서 그는 상류 사회의 일원이 되었다. 그렇다고 학문에 대한 열정이 사라진 것은 아니었다. 1763년 7월 전쟁이 끝나자 프랑스 법원 영국 대사로 임명된 허트포드(E. Hertford) 백작은 훔에게 개인 비서가 되어 줄 것을 제안했다. 거둬드는 요청에 프랑스행을 결심했다. 파리에서의 훔의 생활은 매우 성공적이었다. 당시의 프랑스 계몽 운동 철학자들은 그를 존중하고 우대하였다. 이때 부프리스 백작 부인과 사랑에 빠지기도 했으며, 그녀와는 헤어진 뒤로 다시 만난 적은 없

지만 10년 동안 서신을 통해 관계를 지속하였다.

흠은 1766년 1월에 프랑스를 떠나 영국으로 돌아갔다. 그는 귀국하는 길에 루소(J.J. Rousseau)와 동행하였다. 많은 철학자들이 루소를 믿어서는 안 된다고 충고하였지만, 친구인 베르테린 부인의 부탁을 거절할 수 없었다. 다벤포트에 들어 거주할 수 있는 집을 구했다. 한동안은 흠과 루소는 서로 좋아하고 존중하였다. 그러나 이런 친밀한 관계는 얼마 가지 못했다. 월폴이 루소에 대한 풍자의 글을 영국 출판계에 발표하자, 루소의 피해 망상증이 재발하고 말았다. 더구나 루소는 이것을 흠의 탓으로 돌리며, 흠이 철학자들과 가담하여 음모를 꾸몄다고 믿었다. 흠은 자신의 결백을 루소에게 설득하려 애썼지만, 결국 실패하고 말았다. 루소는 1767년까지 다벤포트에 머물다 말 한마디 없이 프랑스로 돌아갔다.

흠은 1767년 런던에서 국무성 차관으로 근무하였다. 2년 동안 성공적으로 직무를 수행하였다. 부자가 되어 1769년 에딘버러로 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.

II. 흠의 기본 사상

1. 흠 철학의 기본 전제

흠의 사유의 핵심은 인간이다. 왜냐하면 모든 다른 학문은 인

간에 대한 탐구에 의해 좌우된다고 믿었기 때문이다. 그에게 있어서 인간에 대한 이론이 모든 다른 이론보다 선행해야만 한다. 흠은 철학이 으뜸이며 최고의 학문이라고 생각한다. 즉 모든 학문과 지식 체계는 인간 오성의 산물이다. 따라서 인간 오성에 대한 탐구가 여타의 탐구에 선행되어야 한다. 흠은 연상 법칙을 통해 정신의 활동을 설명하려는 목적을 가지고 있었다.

흠은 순수한 경험의 관점에서 선배들의 이론을 비판적 경험론 및 실증주의로 발전시켰다. 계몽 시대의 영국 경험론 철학은 흠에 이르러 정점에 도달했다고 말할 수 있다. 그는 현대 실증주의 및 심리주의의 선구자이며 정신적인 시조로 간주되기에 손색이 없다. 흠은 경험의 엄밀한 내재성의 관점과 그의 심리 발생학적인 설명 방식으로써 오늘날에 이르기까지 영국 철학에 계속하여 영향을 미쳤지만, 그것을 넘어서서 대륙의 유럽 철학에도 영향을 미쳤다. 그의 영향은 칸트에게 있어서도 중요한 의미를 가지고 있다. 흠은 이성에 대한 무비판적 신뢰가 어떻게 독단에 빠지게 되는지를 밝힘으로써 영국 경험론에 기여했으며, 순수한 경험주의가 얼마나 터무니없는 것인지를 드러냄으로써 대륙의 유럽 철학에 영향을 미쳐 칸트의 작업에 기여하고 있다. 그러나 흠이 로크와 버클리 의 단순한 후예이거나 칸트의 선조로 단순히 간주되는 것은 온당하지 않다. 캠프-스미스(N. Kemp-Smith)는 흠이 독창적인 견해를 가진 철학자임을 간파하고 이런 입장을 최초로 제시하였다.

흠이 경험론자라는 사실은 두 가지 점을 통해서 알 수 있다. 첫째, 그는 철학을 경험 과학이라고 생각하였다. 이런 생각은 『인성론』의 부제에서도 잘 나타나 있다. 부제목은 ‘실험적 추론 방법을 도덕적 주제에 도입하기 위한 시도’이다. 여기에서의 실험적 방법이란 뉴턴이 이룩한 방법을 의미한다. 그렇다면 흠을 도덕학

의 뉴턴이라 불리도 그다지 틀린 말은 아닐 것이다. 그는 사유의 기본 단위를 인상과 관념이라고 부른다. 그리고 지적 삶에서 복잡한 것들은 연상 법칙에 따라 생겨난다는 것을 밝히려 했다.

흠이 경험론자라는 두 번째 증거는 그가 우리 사유와 믿음의 모든 재료는 감각적이든 내성적이든 경험에 의한 것이라고 믿는다는 것이다. 말하자면 경험과 연관되어 있지 않다면, 우리의 사유는 내용을 가지지 못할 것이며 우리의 단어도 의미를 갖지 못할 것이다. 흠에 의하면, 확실한 지식은 단지 수학적인 것이며, 관념의 관계에 관한 것이기 때문에, 우리의 지식 대부분은 경험에 의거한 것이다.

사유의 모든 재료는 인상과 인상의 생생한 복사물인 관념이다. 인상에는 색, 소리와 같은 감각적 인상과 감정과 욕망과 같은 반성의 인상이 있다. 이 관념은 분해될 수 있는가에 따라 단순한 것과 복잡한 것으로 다시 구분될 수 있다. 모든 단순한 관념은 상응하는 단순한 인상을 전제하고 있으나, 복잡한 관념은 상응하는 복잡한 인상을 전제할 필요가 없다. 관념이 인상에 보편적으로 의거한다는 것은 받아들일 만한 것이지만 완벽한 것은 아니다. 왜냐하면 이전에 인상을 갖지 못한, 열거되어 있는 색조 중 빠져 있는 하나의 색조에 대한 관념을 가질 수 있을 것이기 때문이다.

관념이 인상과 구별되는 것은 단지 그들의 생생함에 있어서만이다. 관념이 거의 생생하지 않다면 그 관념은 상상력의 관념이며, 어느 정도 생생하다면, 그 관념은 기억의 관념이다. 기억의 관념과 동일한 정도의 생생함을 갖는 것은 기대의 관념이며, 이것은 우리의 인과적 믿음의 기초 형태이다. 믿음은 기억의 관념과 기대의 관념의 특징이다.

흠의 사상은 전적으로 그의 독창물은 아니다. 그는 로크와 버클

리의 사상을 진척시키고 발전시켰다. 로크(J. Locke)의 『인간지성론』(*An Essay concerning Human Understanding*)는 1670년에 출판되었다. 버클리의 『인간 지식의 원리』(*Principle of Human Knowledge*)는 1710년에 세상에 나왔다. 이 두 책이 가진 철학적 흐름은 인간은 경험에서 유래된 것 이외에 세계에 관한 어떤 지식도 얻을 수 없다는 것이다. 감각과 반성이 경험을 구성하며, 흠은 이런 경험론적 철학의 흐름을 완성한 철학자였다. 다시 말해서 경험은 감각과 반성에 의해 이루어진 것이며, 마음의 작용은 반성의 대상으로 감각을 변화시키는 것이다.

일반적으로 버클리가 로크의 지각 이론을 거부했다고 말한다. 버클리가 거부한 이유는 로크의 지각 이론은 제1성질과 제2성질을 구별해야 하는 충분하고도 결정적인 근거를 제시하고 있지 않기 때문이었다. 또한 버클리는 로크는 물질적 존재가 있다고 믿을 만한 어떤 이유도 제시해 주지 못한다고 생각한다. 버클리는 물리학자와 같은 방식으로 물질을 제거한다. 그러나 이 물질에 대한 정신적 내용은 그대로 두었다. 흠은 이런 버클리의 입장을 비판한다. 물론 로크의 제1성질과 제2성질에 대한 관념을 제거한다는 점에서는 버클리와 같은 입장을 취한다. 그러나 우리가 물질적 실체의 존재를 믿을 아무런 이유가 없는 것처럼 시간의 흐름에도 불구하고 마음이 동일성을 유지하는 존재라고 믿을 만한 아무런 이유가 없다고 버클리를 비판한다. 더 나아가 흠은 인과성 개념마저도 의심한다. 로크와 버클리는 인과성 개념을 전혀 의심하지 않았다. 로크는 물리적 입자들 간에 힘의 관계가 있다고 인정하고 있다. 또한 버클리는 마음의 인과적 활동을 인정하고 있다. 그러나 흠은 원인과 결과의 관계를 분석해 본 결과 그 속에 있다고 생각되는 인과적 힘이나 활동이라는 관념은 허상일

뿐이라고 주장한다. 왜냐하면 우리에게는 순간적인 지각만이 주어져 있을 뿐이기 때문에 상이한 사건들 사이에 어떤 필연적 연관이 있을 수 없기 때문이다.

2. 지각과 인식

로크, 버클리 그리고 흄은 모든 지식은 경험에서 유래한다는 점에서 일치한다. 따라서 이들은 인간 정신의 본유 관념을 주장하는 대륙의 합리주의에 반대한다. 즉 인간 정신에 본유 관념이란 없다는 것이 이들의 주장이다. 모든 지식은 경험에서 유래한다고 주장하는 흄은 지각 내용을 좀더 세분하여 인상과 관념으로 구분한다. 모든 우리의 경험은 인상과 관념으로 환원될 수 있다.

인상은 외적 지각에 의한 인상과 내적 지각에 의한 인상이 있다. 외적 지각에 의한 인상은 감각적 느낌들의 직접적이고도 생생한 인상이며, 내적 지각에 의한 인상은 정서와 감정 상태의 직접적이고도 생생한 인상이다. 인상은 기억력에 의해 우리 정신에 되돌아오게 되면 관념이 된다.

관념은 인상의 모사이다. 따라서 관념은 인상에 비해 우리 정신에 간접적으로 주어지는 것이고, 그 활력도 인상보다 약하다. 관념은 상상력에 의하여 인상에서 비롯된 것이다. 그리고 이 관념은 다시금 언제나 인상으로 되돌아간다.

흄은 로크와 유사하게 인상이 보다 단순한 요소로 분해되는지 그렇지 않은지에 따라 단순 인상과 복합 인상으로 구분한다. 그리고 관념을 단순 관념과 복합 관념으로 구분한다. 이런 구분은 외적 지각에서 유래하는지 내적 지각에서 유래하는지와는 무관한 구분 방법이다. 우리의 모든 단순 관념들은 처음 출현할 때에 단순 인상들에서 유래하며, 단순 관념들은 단순 인상들에 대응하는

것으로서 단순 인상들을 정확히 나타낸다. 또한 복합 관념도 복합 인상과 상응한다는 것을 대체로 인정할 수 있다는 것이 흠의 견해이다.

흠은 인식과 관련하여 고려될 수 있는 철학적 관계는 7가지가 있다고 말한다. 이 관계는 지식과 확실성의 대상이 될 수 있는지에 따라 두 부류로 구별될 수 있다. 지식과 확실성을 가질 수 있는 관계는 관념의 본래 속성에만 의존해야 한다. 이런 관계는 4가지로, 닮음, 반대, 성질의 정도, 그리고 양과 수의 비례이다. 관념의 본래 속성에 의존하지 않아 지식과 확실성의 대상이 될 수 없는 것은 3가지로, 동일성, 시공의 관계, 그리고 인과성이다. 동일성이 확실성의 대상이 아닌 이유는 매우 닮은 대상이라 할지라도, 시간적으로, 공간적으로 동일하지 않는다면 수적으로 다를 것이기 때문이다.

우리의 추론은 여러 관념의 결합에 의해 생겨난다. 여러 관념의 결합을 가능하게 하는 관계는 1)유사성, 2)시간이나 공간에서의 근접성, 3)원인과 결과가 있으며, 이 3가지 연상 법칙에 의거해서 관념들이 서로 결합된다.

3. 외적 실체와 존재

철저하게 경험주의를 주장하는 로크, 버클리 그리고 흠은 외적 실체와 존재에 관하여 언급할 수 있는 경험적 근거는 없다고 주장한다. 물론 우리의 의식에는 인상에 의하여 야기되는 관념 이외에도 다른 개념들, 즉 실체, 존재, 인과율과 같은 개념이 존재한다. 흠도 역시 우리 의식에 인상과 여기에서 유래하는 관념만 존재한다고 생각하지는 않는다. 우리 의식에 실체, 존재, 인과율과 같은 개념이 존재한다는 것을 흠도 역시 인정한다. 그러나 이

런 개념의 객관적 타당성은 어떤 경험에 의해서도 주어지지 않는다. 즉 우리의 경험은 실체, 존재, 인과율과 같은 개념의 객관적 타당성을 제공하지 못한다. 우리 정신의 고유한 특성이 이 개념들의 유일한 근거일 뿐이다.

우리 인식의 모든 기초적인 근거는 우리 인식에 최초로 나타나는 생생한 인상이다. 그런데 인상을 어떤 것으로 작용하게 하는 것이나 인상 배후에 놓여 있다고 주장할 수 있는 것에 대한 증거는 우리의 인상 중 어떤 것에서도 찾아 볼 수 없다. 이런 주장의 증거를 우리의 인상 속에서 발견할 수 없다면, 지각을 통해서는 실재하는 실체에 대한 개념이 주어지지 않는다고 말하는 것이 옳은 태도일 것이다. 우리의 정신과 독립해 있는 실체, 더구나 변화 속에서도 지속적으로 존재하는 실체에 대한 우리의 신념은 인상을 지속적이라고 여기려고 하는 우리 정신의 경향에 의거한 것이다. 그러나 인상의 지속은 단지 허상일 뿐이다. 실제로 지각의 영속은 불가능하다. 왜냐하면 하나의 인상이 끝나면 다른 인상이 뒤따라 일어나기 때문이다. 즉 하나의 인상이 중단되면 다른 인상이 뒤따라 나타나는 식으로 우리의 인상은 끊임없이 바뀌며, 연속해서 변화한다. 우리는 연속해서 생겨나는 인상이 서로 내용적으로 동일하다고 빈번하게 여기는 경우가 있다. 그러나 이 경우 우리는 인상의 내용적 동일함과 실재적 동일함을 혼동하는 것인데, 이런 혼동은 우리 의식에 자연스러운 것이기도 하다. 지각에 있어서 동일성이라는 내적인 인상은 실재적인 동일성에 의해서만 생길 수 있다. 즉 이 내적인 인상 자체는 외적 인상이 생길 때 나타나는 것이다. 그러나 동일성이라는 외적 인상은 주어지지 않는다. 우리의 상상력은 지각의 동일성을 외적 지각의 대상으로 슬며시 전가시킨다. 이런 상상력의 작용에 의해 동일성이라는 가상이 생기며, 나아가서는 실재하는 외부 존재에 대한 가상이 생

긴다.

흄에 의하면, 인상이 중단되었다 할지라도, 우리의 의식은 그 인상의 지속을 요구하는 본능을 가지고 있다. 이것은 인상이 중단되더라도, 의식 속에서 관념을 통해 그 인상의 내용을 보존하기 때문이다. 또한 흄은 우리의 의식은 자신이 존재의 개념을 얻게 되는 고유한 상태를 객관화하려는 경향을 갖는다고 말한다. 이런 과정을 통해 우리의 의식은 실체의 개념을 갖게 된다.

흄은 버클리노선에 따라 로크의 제1성질과 제2성질에 관한 구분을 거부한다. 로크에 의하면 외부 존재는 실제로 증명 불가능하다. 그러나 외부 존재는 실천적으로 필연적이며, 외적 사물 자체에서 성립한다. 따라서 흄은 외부 존재에 우리가 분명하게 지각하는, 주관에 독립해 있는 제1성질을 부여하여야 한다고 말한다. 버클리는 이런 로크의 견해에 반대하여 로크의 견해처럼 외부 존재가 증명 불가능할 뿐만 아니라, 게다가 외부 존재를 전제하는 것은 쓸모 없는, 부질없는 것이라고 주장하며, 외부 존재를 무조건 부정하였다.

흄이 외부 존재에 관해서 로크의 견해에 반대하지만, 그렇다고 버클리처럼 무조건 부정하는 것은 아니다. 흄이 로크의 견해에 반대하는 것은 외적 존재와 인식에 대한 자신의 견해에 의거하고 있다. 즉 외적 존재와 인식에 대한 흄의 견해는 제1성질과 제2성질에 관한 로크의 구분을 거부하고 버클리에 동조하는 이유를 설명해 준다. 흄은 외부 존재가 우선 고정되어 확정되지 않는다면, 그러한 존재의 성질에 관해서 아무것도 자연과 합치된 언급을 할 수 없다고 주장한다. 흄은 단순히 외부 존재를 주장하는 것도 아니고 그렇다고 단순히 외부 존재를 부인하는 것도 아니다. 그는 단지 실증주의적 회의론이라는 자신의 견해에 따라 외부 존재의 이론적인 증명 불가능성을 주장한다. 즉 흄에 따르면 외부 존재

는 이론적으로 증명 불가능하다. 이 견해는 버클리에 더 가깝다. 그러나 외부 존재에 대한 신념은 실천적으로 필연적이라고 주장한다. 이 견해는 버클리보다는 로크에 더 가까운 견해이다.

흄의 실증주의적 회의론은 로크와 버클리의 중간에 위치하고 있다. 말하자면 흄은 외부 존재의 이론적인 증명 불가능성에도 불구하고 외부 존재에 대한 신념은 실천적으로 필연적이라고 설명함으로써 실은 로크보다 버클리에 이론적으로 근접하지만 다시금 로크에게 근접한다. 흄에 의하면 외부 대상에 대한 신념은 감각의 산물도 아니고 이성의 산물도 아니며, 단지 상상력의 산물이다. 그러나 우리들은 실천적인 삶에서 그러한 신념을 포기할 수 없으므로 어떤 이론도 그 신념을 파괴할 수 없다.

4. 자아

흄은 우리가 물질적 실체에 관하여 말할 수 없는 것처럼 자아에 관해서도 말할 수 없다고 주장한다. 자아는 외적 인상으로도 내적 인상으로도 우리에게 주어지는 것이 아니기 때문에 자아에 관한 어떤 관념도 가지고 있지 않으며, 따라서 이에 대한 인식은 불가능하다. 우리의 의식에는 지각 이외에 어떤 것도 발견할 수 없으며, 자아가 인상이나 관념이 아닌 한 우리의 의식에 주어지지 않는다. 자아는 상호 결합되고 끊임없이 변화하는 여러 가지 지각의 묶음으로 구성되어 있다. 즉 생생하게 기억하고 의식하는 서로 관련된 관념들 및 인상들의 계기이다. 자아란 습관과 상상력에 의하여 우리들 안에 개인의 동일성에 대한 신념을 산출시키는 관계이다.

5. 인과율

인과 관계는 우리의 감각 인상을 벗어나며 사실을 목표로 하는 우리들의 사고 활동이 기초로 삼는 유일한 관계이다. 그리고 학문의 유용성은 원인과 결과에 관한 인식을 근거로 삼고 있다.

흠의 말에 의하면 우리는 오성의 작용인 단순한 사유를 통해서 인과율에 대한 지식을 결코 얻을 수 없다. 우리가 인과율에 대한 지식을 얻는 것은 오로지 경험을 통하는 길뿐이다. 왜냐하면 결과는 원인과 구분되어 별개로 존재하므로 원인 개념의 내용에 속하지 않으며, 그런 까닭에 결과는 원인 개념을 분석한다고 해서 발견될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 불이 나면 항상 연기가 난다는 주장은 선천적 추론에 의해서 확정될 수 없다. 오성은 결과의 종류에 관하여 선천적으로 형성할 수 있는 능력을 가지고 있지 않다. 오성은 원인과 결과의 결합에 있어서 어떤 역할도 할 수 없다.

우리의 인식은 오로지 경험에 의한 것뿐이다. 그러나 경험은 직접적으로 원인과 결과에 관하여 아무것도 말해 주는 것이 없다. 경험은 어떤 특정한 현상이 공간적으로 그리고 시간적으로 관련 있다는 것은 말해 줄 수 있지만, 이 현상이 영속적으로 관계를 가지고 결합되어 있다는 것을 말해 주지는 않는다. 그렇다면 원인과 결과의 필연적 결합, 즉 인과성은 경험적으로 확정할 수 있는 것이 아니며, 합리적으로 성립될 가능성도 없다.

오성은 경험을 통해서만 그 대상으로서 내용을 가질 수 있다. 그리고 우리의 경험을 구성하는 모든 관념은 외적 인상과 내적 인상으로 환원될 수 있다. 그러나 우리의 의식에는 인과 관념, 즉 모든 결과가 그것의 원인과 필연적으로 결합되어 있다는 관념이 존재한다. 이러한 관념은 외적 인상이나 내적 인상과 상응하는 관념이 아니다. 우리의 인식은 선천적인 순수한 사유가 아니라

오직 경험만이 형성할 수 있는데, 인과 관념은 외적 인상의 결과일 수 없다. 왜냐하면 외적 인상은 항상 어떤 특정한 사건이 다른 특정한 사건에 뒤따른다는 것은 말해 주지만 그 이유는 말해 주지 않기 때문이다. 즉 원인과 결과의 결합과 결속은 외적 지각에 의해 주어지지 않는다.

인과 관계의 관념이 논리적 근원도 가지지 않고, 경험적 근거도 갖지 않는다면, 내적 인상에서 유래한다고 말해야 할 것이다. 흄은 인과 관계 관념을 심리적 근거에서 찾으려 한다. 즉 인과 관념이 유래하는 내적 인상은 내면적 강제의 감정이다. 즉 이런 감정에 의해 단지 상상력의 산물일 뿐인 것을 실재하는 대상이라고 강요받고 있다.

말하자면, 어떤 특정한 사건이 일어나고 그 뒤에 다른 특정한 사건이 발생하는 경우, 우리가 이것이 항상 그렇게 될 것이라고 기대하는 것은 지금까지의 경험에 의한 것이다. 우리의 경험은 하나의 원인 사건에서 다른 하나의 결과 사건을 기대할 수 있도록 한다. 그러나 흄은 이런 기대가 사물들 간의 특별한 힘에 대한 인식에 의한 것이 아니라고 주장한다. 왜냐하면 우리는 사물들 간의 특별한 힘에 대해서는 알고 있는 것도 없으며, 알 수도 없기 때문이다. 우리가 그런 기대를 하는 것은 항상 그렇게 체험한 습관에 의한 것이며, 이런 습관에 따라 미래에도 항상 그렇게 될 것이라고 자의적으로 형성한 믿음에 의한 것이다.

6. 윤리학

흄은 인간의 행동이 원인을 지니지 않는다면, 의지의 자유를 진정으로 믿는 사람은 아무도 없을 것이라고 생각한다. 흄에 의하면 자유 의지에 따라 행동할 때, 우리는 이런 행위의 유형적 자

유를 주장하는 경향이 있다. 우리의 대부분의 행위는 의지가 지배하고 있으며, 의지 자체를 지배하는 것은 없다고 생각한다. 비록 어떤 규칙이 우리를 강제하는 경향이 있기는 하지만 우리의 의지는 이런 규칙의 지배에 구속받지 않을 수 있다.

흠에 의하면 자유란 의지의 결정에 따라 행동하거나 행동하지 않는 하나의 힘이다. 이런 의지는 도덕성에 대한 논의에서 필수적인 것이다. 행위가 고도의 규칙성을 가지고 있으며, 자유로운 의지에서 기인하지 않는다면, 우리 행위의 다양성을 설명할 합리적인 방법이 없다. 이 경우 설명하는 방법은 단지 우연에 의한 방법밖에는 없다. 그렇다면 우리의 행위는 우연히 이루어진 것이다. 이런 우연에 의해서 생겨난 행위에 우리가 책임을 져야 한다고 말하는 것은 합리적이지 않을 듯하다.

그러나 흠이 보기에 자유 의지의 문제에 관한 결정론자와 비결정론자의 논쟁은 허상에 불과하다. 흠에 따르면, 두 견해 모두는 그릇된 전제에 근거하고 있다. 흠의 인과율에 대한 설명에 의하면 필연적 결합은 있을 수 없다. 이것은 예외가 있을 수 없으며, 의지에 있어서도 마찬가지이다. 그렇다면 의지라는 원인에 행위라는 결과가 특정하게 필연적으로 결합되어 있을 수 없다.

비결정론자는 의지가 행위의 원인으로 작용하는 것이 아니라, 이것은 단지 우연일 뿐이라고 주장한다. 그러나 어떤 학문도 우연을 출발점으로 삼을 수는 없다. 따라서 흠은 비결정론에도 역시 반대한다. 흠에게 있어서 참된 자유 개념이란 구속되어 있지 않은 모든 사람이 일반적으로 시인하는 행위의 자유이다. 아마도 흠은 의지의 자유를 행동의 자유와 혼동한 듯이 보인다. 그는 욕구의 자유라는 내면적 자유를 행위의 자유인 외적이고 사회적인 자유로 이해하기 때문이다.

흠은 윤리적으로 가치 있는 행동은 이성에서 생기는 행동이라는 이전의 윤리적 견해에 반대한다. 이성 활동은 이론적 사고의

영역에 머물러 있으며, 이런 이성의 통찰이 윤리적 행위의 동기로 작용할 수는 없다고 생각하기 때문이다. 행위를 동기하는 것은 성향과 정념으로, 이들을 자극하여 행위하도록 하는 것은 쾌락과 불쾌이다. 흄에 의하면 쾌락을 야기하는 것은 선이며, 불쾌를 야기하는 것은 악이다.

III. 『인성론』의 목차

1권. 오성에 관하여

1부. 관념들과 그것들의 기원, 합성, 연관, 추상에 관하여

- 1절. 관념의 기원에 관하여
- 2절. 주제의 구분
- 3절. 기억의 관념과 상상력의 관념에 관하여
- 4절. 관념들의 연관, 또는 그 연합에 관하여
- 5절. 관계들에 관하여
- 6절. 양태와 실체에 관하여
- 7절. 추상 관념들에 관하여

2부. 공간 관념과 시간 관념에 관하여

- 1절. 공간 관념과 시간 관념의 무한 분할 가능성에 관하여
- 2절. 공간과 시간의 무한 가능성에 관하여
- 3절. 공간 관념과 시간 관념의 다른 성질에 관하여
- 4절. 반론들에 관한 해명
- 5절. 이어지는 같은 주제
- 6절. 존재의 관념과 외부 존재의 관념에 관하여

3부. 지식과 개연성에 관하여

- 1절. 지식에 관하여

- 2절. 개연성 및 원인과 결과의 관념에 관하여
- 3절. 왜 원인은 언제나 필연적인가?
- 4절. 원인과 결과에 관한 추론의 구성 요소들에 관하여
- 5절. 감각의 인상과 기억의 인상에 관하여
- 6절. 인상에서 관념을 추정하는 것에 관하여
- 7절. 관념 또는 신념의 본성에 관하여
- 8절. 신념의 원인들에 관하여
- 9절. 다른 관계와 다른 습관의 결과에 관하여
- 10절. 신념의 영향에 관하여
- 11절. 우연들의 개연성에 관하여
- 12절. 원인들의 개연성에 관하여
- 13절. 비철학적 개연성에 관하여
- 14절. 필연적 연과의 관념에 관하여
- 15절. 원인과 결과를 판단하는 규칙
- 16절. 동물들의 이성에 관하여

4부. 회의적 철학 체계와 그 밖의 철학 체계들에 관하여

- 1절. 이성에 관한 회의론에 관하여
- 2절. 감각들에 관련된 회의론에 관하여
- 3절. 고대 철학에 관하여
- 4절. 근대 철학에 관하여
- 5절. 영혼의 불멸성에 관하여
- 6절. 인격의 동일성에 관하여
- 7절 이 책의 결론

2권. 정념에 관하여

1부. 긍지와 소심에 관하여

- 1절. 주제의 구분
- 2절. 긍지와 소심에 관하여:그 대상과 원인

- 3절. 이 대상과 원인은 어디서 유래하는가?
- 4절. 인상과 관념들 사이의 관계에 관하여
- 5절. 이 관계들이 긍지와 소심에 미치는 영향에 관하여
- 6절. 이 체계의 조건에 관하여
- 7절. 부덕과 덕에 관하여
- 8절. 아름다움, 흉에 관하여
- 9절. 외적 장단점에 관하여
- 10절. 소유와 재산에 관하여
- 11절. 명예욕에 관하여
- 12절. 동물의 긍지와 소심에 관하여

2부. 사랑과 미움에 관하여

- 1절. 사랑과 미움 따위의 원인과 그 대상
- 2절. 이 체계를 확증하기 위한 실험
- 3절. 해소되는 어려움
- 4절. 혈연에 대한 사랑에 관하여
- 5절. 부유하고 권력 있는 사람에 대한 우리의 부러움에 관하여
- 6절. 자비와 분노에 관하여
- 7절. 연민에 관하여
- 8절. 심술과 질투에 관하여
- 9절. 자비와 분노 따위를 연민과 심술 따위와 혼합하는 것에
관하여
- 10절. 존경과 경멸에 관하여
- 11절. 연모의 정 또는 이성간의 사랑에 관하여
- 12절. 동물의 사랑과 미움에 관하여

3부. 의지와 직접 정념에 관하여

- 1절. 자유와 필연에 관하여
- 2절. 이어지는 같은 주제
- 3절. 의지의 유력한 동기에 관하여

- 4절. 격렬한 정념의 원인에 관하여
- 5절. 습관의 영향력에 관하여
- 6절. 상상력이 정념에 미치는 영향력에 관하여
- 7절. 공간과 시간 등에서 인접과 거리
- 8절. 이어지는 같은 주제
- 9절. 직접 정념에 관하여
- 10절. 호기심 또는 진리에 대한 사랑에 관하여

3권. 도덕에 관하여

1부. 일반적인 덕과 부덕에 관하여

- 1절. 도덕적 구별의 원천은 이성이 아니다.
- 2절. 도덕감에서 유래된 도덕적 구별

2부. 정의와 불의

- 1절. 정의는 자연적 덕인가 아니면 인위적 덕인가
- 2절. 정의와 소유권 따위의 기원
- 3절. 소유권을 결정하는 규칙에 관하여
- 4절. 동의에 따른 소유권 양도에 관하여
- 5절. 약속과 책임에 관하여
- 6절. 정의와 불의에 대한 몇 가지 추고
- 7절. 정부의 기원에 관하여
- 8절. 충성의 기원에 관하여
- 9절. 충성의 척도에 관하여
- 10절. 충성의 대상에 관하여
- 11절. 국제법에 관하여
- 12절. 순결과 정숙에 관하여

3부. 그 밖의 덕과 부덕에 관하여

- 1절. 자연적 덕과 부덕의 기원에 관하여

2절. 정신의 위대함에 관하여

3절. 선과 자비에 관하여

4절. 자연적 역량에 관하여

5절. 자연적 덕에 대한 몇 가지 반성을 덧붙이며

6절. 결론

IV. 주요저작

A Treatise of Human Nature, 1939 ~ 40

An Abstract of the Treatise of Human Nature, 1740

Essays, Moral and Political, 1741 ~ 2

Three Essays, 1748

Enquiry concerning Human Understanding, 1748

Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751

Political Discourses, 1752

*History of Great Britain from the Invasion of Julius
Caesar to Revolution of 1688*, 1754 ~ 62

Four Dissertations, 1757

Two Essays, 1777

My Own Life, 1777

Dialogues concerning Natural Religion, 1779

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌·철학자·철학 용어·지식 지도

○ 철학 문헌 : 『인성론』

원전의 전체 내용 요약 : 1-2

원전의 세부 내용 목차 : 1-3

원전의 중요성 해설 :

원전의 중요한 철학 용어 : 지각, 지식, 개연성, 회의주의, 정념, 도덕

한국어 표준 번역본 제목 : 『인간 본성에 관한 논고』

한국어 표준 번역본 번역자 : 이준호

한국어 표준 번역본 출판 도시 : 서울

한국어 표준 번역본 출판사 : 서광사

한국어 표준 번역본 출판연도 : 1994

한국어 디지털 텍스트 :

원어 표준 판본 제목 : A Treatise of Human Nature

원어 표준 판본 편집자 : L.A.Selby-Bigge

원어 표준 판본 출판 도시 : Oxford

원어 표준 판본 출판사 : At The Clarendon Press

원어 표준 판본 출판 연도 : 1978

원어 표준 판본 초판 출판 연도 : 1978

원어 디지털 텍스트 : <http://www.humelinks.com>

○ 철학자 : 흄

생애 해설 : 1-1

한국어 이름 : 데이비드 흄

영어 이름 : David Hume

원어 이름 : David Hume

인물 사진:

출생 국가 : 영국

출생 도시 : 에딘버러

출생 연도 : 1711년 4월 26일

사망 연도 : 1776년 8월 25일

한국어 웹사이트 :

영어 웹사이트 : <http://www.humelinks.com>

원어 웹사이트 : <http://www.humelinks.com>

주요 저작1 한국어 제목 : 『인간 오성에 관한 연구』

주요 저작2 한국어 제목 : 『도덕 원리에 관한 연구』

주요 저작3 한국어 제목 : 『도덕과 정치 논집』

활동 시기 : 근대 철학

활동 분야 : 인식론

대표 사상 : 인과론

대표 이론 :

스승 :

제자 :

지지자 :

반대자 :

영향을 준 철학자 : 로크, 버클리

영향을 받은 철학자 : 칸트

○ 철학 용어 : 지각(3-1)

한국어 용어 : 지각

한자어 표기 : 知覺

한국어 용어 출처 : 『인성론』,

한국어 용어 정의 : 인식하는 것

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 인식

한국어 관련 용어 :

원어 용어 : perception

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 근대 철학

사용된 철학 이론 : 경험론

사용한 철학자 : 흄

사용한 철학 문헌 : 인성론

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위 개념 - 정신

○ 철학 용어 : 지식(3-2)

한국어 용어 : 지식

한자어 표기 : 知識

한국어 용어 출처 : 『인성론』

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 :

원어 용어 : knowledge

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 근대 철학

사용된 철학 이론 : 경험론

사용한 철학자 : 흙

사용한 철학 문헌 : 인성론

○ 철학 용어 : 개연성(3-3)

한국어 용어 : 개연성

한자어 표기 : 蓋然性

한국어 용어 출처 : 『인성론』

한국어 반대 용어 : 필연성

한국어 유사 용어 : 확실성

원어 용어 : probability

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 근대 철학

사용된 철학 이론 : 경험론

사용한 철학자 : 흄

사용한 철학 문헌 : 인성론

○ 철학 용어 : 회의주의(3-4)

한국어 용어 : 회의주의

한자어 표기 : 懷疑主義

한국어 용어 출처 : 『인성론』

한국어 용어 정의 :

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 :

원어 용어 : scepticism

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 근대 철학

사용된 철학 이론 : 경험론

사용한 철학자: 흠

사용한 철학 문헌: 인성론

○ 철학 용어: 정념(3-5)

한국어 용어: 정념

한자어 표기: 情念

한국어 용어 출처: 『인성론』

한국어 반대 용어:

한국어 유사 용어: 감정

한국어 관련 용어: 욕구

원어 용어: passion

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야: 심리철학, 윤리학

사용한 철학사: 서양 근대 철학

사용된 철학 이론: 경험론

사용한 철학자: 흠

사용한 철학 문헌: 인성론

○ 철학 용어: 도덕 (3-6)

한국어 용어: 도덕

한자어 표기: 道德

한국어 용어 출처: 『인성론』

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 덕

한국어 관련 용어 : 윤리

원어 용어 : moral

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 윤리학

사용한 철학사 : 서양 근대 철학

사용된 철학 이론 : 경험론

사용한 철학자 : 흄

사용한 철학 문헌 : 인성론

II. 『인성론』의 지식 지도

1. 지각

1.1. 지각의 구별

1.1.1. 생동성에 의한 지각의 구별

1.1.2. 구별되지 않는 지각의 사례

1.1.3. 지각 구별의 일반적 승인

1.2. 인상

1.2.1. 인상의 종류

1.2.1.1. 분할 가능성에 의한 구분

1.2.1.1.1. 단순 인상

1.2.1.1.2. 복합 인상

- 1.2.1.2. 생동성에 의한 구분
 - 1.2.1.2.1. 감각의 인상
 - 1.2.1.2.2. 반성의 인상
- 1.2.1.3. 발생순서에 의한 구분
 - 1.2.1.3.1. 근원적 인상
 - 1.2.1.3.2. 이차 인상
- 1.2.2. 관념과 상호 대응
 - 1.2.2.1. 단순 인상의 대응
 - 1.2.2.2. 복합 인상의 대응
 - 1.2.2.3. 인상의 선행성
 - 1.2.2.4. 인상의 선행성의 예외
- 1.3. 관념
 - 1.3.1. 관념의 종류
 - 1.3.1.1. 분할 가능성에 의한 구분
 - 1.3.1.1.1. 단순 관념
 - 1.3.1.1.2. 복합 관념
 - 1.3.1.1.2.1. 관계 관념
 - 1.3.1.1.2.1.1. 유사성
 - 1.3.1.1.2.1.2. 동일성
 - 1.3.1.1.2.1.3. 시간과 공간
 - 1.3.1.1.2.1.4. 양과 수의 비교
 - 1.3.1.1.2.1.5. 성질의 정도
 - 1.3.1.1.2.1.6. 반대
 - 1.3.1.1.2.1.7. 원인과 결과
 - 1.3.1.1.2.2. 실체 관념
 - 1.3.1.1.2.3. 양태 관념

1.3.1.2. 생동성에 의한 구분

1.3.1.2.1. 기억의 관념

1.3.1.2.2. 상상력의 관념

1.3.2. 관념들의 연관

1.3.2.1. 관념들의 상호 연관성

1.3.2.2. 관념의 이행

1.3.2.2.1. 관념 이행의 특성

1.3.2.2.2. 관념 이행을 위한 관계 관념

1.3.2.2.2.1. 유사성

1.3.2.2.2.2. 시공간의 인접

1.3.2.2.2.3. 원인과 결과

1.3.3. 인상과 상호 대응

1.3.3.1. 단순 관념의 상호 대응

1.3.3.2. 복합 관념의 상호 대응

1.3.3.3. 상호 대응의 예외

2. 지식

2.1. 지식의 근거

2.1.1. 일상적 관계

2.1.2. 철학적 관계

2.1.2.1. 관념에 의존하는 관계

2.1.2.1.1. 특성

2.1.2.1.2. 종류

2.1.2.1.2.1. 직관에 의해 파악되는 관계

2.1.2.1.2.1.1. 유사

2.1.2.1.2.1.2. 반대

- 2.1.2.1.2.1.3. 성질의 정도
- 2.1.2.1.2.2. 추론에 의해 파악되는 관계
 - 2.1.2.1.2.2.1. 양 또는 수의 비례
- 2.1.2.2. 관념에 독립적인 관계
 - 2.1.2.2.1. 특성
 - 2.1.2.2.2. 종류
 - 2.1.2.2.2.1. 동일성
 - 2.1.2.2.2.2. 시간과 공간
 - 2.1.2.2.2.3. 인과성
- 2.1.3. 지식의 대상이 되는 관계
 - 2.1.3.1. 직관에 의해 파악되는 관계
 - 2.1.3.1.1. 유사
 - 2.1.3.1.2. 반대
 - 2.1.3.1.3. 성질의 정도
 - 2.1.3.2. 추론에 의해 파악되는 관계
 - 2.1.3.2.1. 양 또는 수의 비례
- 2.2. 추론의 가능 근거
 - 2.2.1. 대상들의 관계 비교
 - 2.2.1.1. 추론
 - 2.2.1.2. 지각과 추론의 차이점
 - 2.2.2. 추론의 가능 근거로서 인과 관계
 - 2.2.2.1. 원인과 결과의 특성
 - 2.2.2.1.1. 원인과 결과의 인접성
 - 2.2.2.1.2. 원인과 결과의 유사성
 - 2.2.2.1.3. 원인의 시간적 선행성
 - 2.2.2.2. 원인과 결과의 필연적 연관

- 2.2.2.2.1. 원인의 필연성
 - 2.2.2.2.1.1. 흄스의 논증
 - 2.2.2.2.1.1.1. 흄스에 대한 흄의 반론
 - 2.2.2.2.1.2. 클라크의 논증
 - 2.2.2.2.1.1.1. 클라크에 대한 흄의 반론
 - 2.2.2.2.1.3. 로크의 논증
 - 2.2.2.2.1.3.1. 로크에 대한 흄의 반론
 - 2.2.2.2.1.4. 흄의 견해
- 2.2.2.2.2. 개별적 원인과 결과의 필연성
 - 2.2.2.2.2.1. 원인의 존재를 받아들이는 방식
 - 2.2.2.2.2.2. 원인의 근원적 인상
 - 2.2.2.2.2.3. 원인에서 결과로의 이행
- 2.2.2.3. 인과 관계의 항상적 결부

3. 개연성

- 3.1. 개연성의 종류
 - 3.1.1. 우연에 의한 개연성
 - 3.1.2. 원인에 의한 개연성
- 3.2. 우연의 개연성
 - 3.2.1. 우연의 속성
 - 3.2.1.1. 무차별성
 - 3.2.1.2. 대등성
 - 3.2.2. 우연과 원인의 혼합
 - 3.2.2.1. 우연에 대한 제한
 - 3.2.2.2. 원인과 혼합된 우연의 작용
 - 3.2.2.3. 원인과 혼합된 우연의 수적 우세

3.2.3. 신념이나 동의 근거로서 개연성

3.2.3.1. 주사위 놀이의 여건

3.2.3.1.1. 육면체의 외적 조건

3.2.3.1.2. 면들의 무차별성

3.2.3.1.3. 면에 새겨진 수

3.2.3.2. 여건들이 미치는 영향

3.2.3.2.1. 혼합된 원인들의 결과

3.2.3.2.2. 우연의 무차별성의 영향

3.2.3.2.3. 면에 새겨진 수의 영향

3.3. 원인들의 개연성

3.3.1. 원인들의 동일한 기원

3.3.2. 확증에 이르는 단계

3.3.3. 경험과 관찰의 상반성

3.3.3.1. 상반성의 본성

3.3.3.2. 상반성의 원인

3.3.3.2.1. 원인들의 불확실성

3.3.3.2.2. 원인들의 비밀스런 작용

3.3.3.3. 미래의 신념에 미치는 영향

3.3.3.3.1. 대상들의 결속과 습관

3.3.3.3.2. 미래의 기준인 과거

3.3.3.3.2.1. 과거와 미래의 유사성

3.3.3.3.2.2. 과거의 상반성에 따른 판단

3.3.3.3.3. 상반되는 사건들의 비율 보존

3.3.3.3.4. 불완전한 습관에 의한 불완전한 신념

3.3.4. 경험의 상반성과 개연성의 관계

3.3.4.1. 상반성에 의존하는 개연성

- 3.3.4.2. 상반성과 개연성의 질적 동일성과 수적인 차이
- 3.3.4.3. 원인의 다양한 부분과 그 결과의 변화
- 3.3.5. 대상을 넘는 결론 도출 가능성
 - 3.3.5.1. 대상을 넘어서는 결론의 경험적 불가능
 - 3.3.5.2. 대상에 대한 결론 도출의 근거
 - 3.3.5.2.1. 밝혀지는 은폐된 원인
 - 3.3.5.2.2. 결론의 확증 불가능성
 - 3.3.5.2.3. 오랜 시간에 걸친 의도되지 않은 반복
 - 3.3.5.3. 관찰 사례의 수적 차이
 - 3.3.5.3.1. 관찰 사례의 수가 정확하고 분명한 경우
 - 3.3.5.3.2. 관찰 사례의 수가 근소한 경우

4. 회의주의

- 4.1. 선행적 회의주의
 - 4.1.1. 선행적 회의주의에 대한 혐의 거부
 - 4.1.1.1. 신념은 사유 활동이 아니다
 - 4.1.1.2. 정신이 일정한 확신을 유지하는 방법
- 4.2. 결과적 회의주의
 - 4.2.1. 이성에 관한 회의주의
 - 4.2.1.1. 지식의 개연적 특성
 - 4.2.1.1.1. 불확실한 능력과 오류 가능성
 - 4.2.1.1.2. 진리와 개연성의 증감
 - 4.2.1.1.3 수 계산의 개연성
 - 4.2.1.2. 개연적 추론
 - 4.2.1.2.1. 과거의 오류 경험을 통한 판단 교정

4.2.1.2.2. 개연성과 정신의 반성 작용

4.2.2. 감각들에 관한 회의주의

4.2.2.1. 지속적인 존재에 관한 의견의 원천

4.2.2.1.1. 감각

4.2.2.1.1.1. 지속적 존재의 근거가 아니다

4.2.2.1.1.2. 우리 자신은 어디까지 감각의 대상인가

4.2.2.1.1.3. 독립적 인상을 재현할 수 있다는 오류의 원인

4.2.2.1.1.4. 감각에 전달되는 인상의 세 종류

4.2.2.1.2. 이성

4.2.2.1.3. 상상력

4.2.2.1.3.1. 지속적 존재 근거를 위한 인상들의 고유 성질

4.2.2.1.3.1.1. 통속적 견해

4.2.2.1.3.1.2. 항상성

4.2.2.1.3.1.3. 정합성

4.2.2.1.3.2. 지속적 존재 인식을 낳는 방식

4.2.2.1.3.2.1. 원인과 결과에 따른 추론과의 차이점

4.2.2.1.3.2.2. 지속적 존재 인식 원리와 그 해명

4.2.2.1.3.2.2.1. 개별화 원리 또는 동일성 원리

4.2.2.1.3.2.2.1.1. 불가능한 동일성 관념

4.2.2.1.3.2.2.1.2. 상상력의 허구에 의한 동일성

4.2.2.1.3.2.2.1.3. 시간의 계기에 의한 동일성

4.2.2.1.3.2.2.2. 유사성에 의한 동일성 유도

4.2.2.1.3.2.2.2.1. 동일성 논의를 위한 전제

4.2.2.1.3.2.2.2.2. 유사관념에 의한 혼동

4.2.2.1.3.2.2.2.3. 상상력에 의한 관념의 이행

4.2.2.1.3.2.2.3. 유사한 지각의 단절과 동일성

4.2.2.1.3.2.2.3.1. 상상력의 이행과 항상적 지각의 의 오해

- 4.2.2.1.3.2.2.3.2. 현상의 단속과 동일성의 모순
- 4.2.2.1.3.2.2.3.3. 모순에 의한 불안감 해소
- 4.2.2.1.3.2.2.3.4. 지속적 존재 형성 방식과 관련된 두 물음
- 4.2.2.1.3.2.2.4. 지각 이행 성향의 생동성
- 4.2.2.2. 지속적 존재에 관한 의견의 허구
 - 4.2.2.2.1. 허구를 낳게 되는 동일성을 부여하는 성향
 - 4.2.2.2.2. 지각과 대상이라는 이중적 존재
 - 4.2.2.2.2.1. 이성의 거부
 - 4.2.2.2.2.2. 상상력의 거부

5. 정념

5.1. 정념의 위치

5.2. 정념의 분류

5.2.1. 반성 인상의 분류

- 5.2.1.1. 차분한 반성 인상으로서 정서
- 5.2.1.2. 격렬한 반성 인상으로서 정념

5.2.2. 다른 요소의 결부에 따른 분류

- 5.2.2.1. 간접 정념
- 5.2.2.2. 직접 정념

5.3. 간접 정념

5.3.1. 간접 정념의 대상과 원인

5.3.1.1. 대상과 원인 구별

- 5.3.1.1.1. 정념이 산출하는 관념으로서 정념의 대상
- 5.3.1.1.2. 정념을 산출하는 관념으로서 정념의 원인

5.3.1.2. 원인으로서는 성질과 그 주체 구별

5.3.1.3. 정념의 대상과 원인의 자연적 성질

5.3.1.3.1. 대상의 자연적 성질

5.3.1.3.2. 원인의 자연적 성질

5.3.1.3.3. 다양한 원인들의 공통 요소

5.3.1.3.3.1. 관념의 연합

5.3.1.3.3.2. 인상의 연합

5.3.1.3.3.3. 두 연합의 협력

5.3.2. 긍지와 소심

5.3.2.1. 정념을 정의하는 방식

5.3.2.2. 상반되는 두 정념의 동일한 대상으로서 자아

5.3.2.3. 자아는 두 정념의 대상일 뿐 원인은 아니다

5.3.2.3.1. 정념의 원인과 대상 구별

5.3.2.3.2. 원인으로 작용하는 성질과 그 주체 구별

5.3.2.4. 간접 정념에 필요한 연합의 원리

5.3.2.5. 긍지와 소심에서 발견되는 근원적 속성

5.3.2.5.1. 자연적 직감에 의해 결정되는 정념의 대상

5.3.2.5.2. 긍지와 소심의 감각 또는 특유의 정서

5.3.3. 사랑과 미움

5.3.3.1. 정념의 대상

5.3.3.1.1. 긍지와 소심의 직접 대상

5.3.3.1.2. 사랑과 미움의 직접 대상

5.3.3.2. 정념의 원인

5.3.3.2.1. 정념의 대상과 원인은 다르다

5.3.3.2.2. 사랑과 미움의 원인은 공통점이 없다

5.3.3.2.3. 원인의 두 특성으로서 성질과 그 주체

5.3.4. 긍지와 소심, 사랑과 미움의 본성과 상호 관계

5.4. 직접 정념

5.4.1. 직접 정념에 대한 정의

5.4.2. 직접 정념의 종류

5.4.3. 의지

5.4.3.1. 의지에 대한 정의

5.4.3.2. 정념 탐구의 선조건

5.4.3.3. 필연성

5.4.3.3.1. 필연성의 발생

5.4.3.3.2. 외부 사물의 필연성

5.4.3.3.3. 의지 작용의 필연성

5.4.3.3.3.1. 정신의 필연성 논의 조건

5.4.3.3.3.2. 인간의 행동과 필연성

5.4.3.3.3.2.1. 행동의 필연성 부정

5.4.3.3.3.2.2. 필연성 제거 못하는 불규칙한 행동

5.4.3.3.3.3. 도덕적 명증성과 필연성

5.4.3.3.3.3.1. 동기와 행동의 합일

5.4.3.3.3.3.2. 필연성을 함축하는 도덕적 명증성

5.4.3.4. 의지의 동기

5.4.3.4.1. 정념에 대한 이성의 우위 주장

5.4.3.4.2. 이성 우위의 오류

5.4.3.4.2.1. 의지의 동기일 수 없는 이성

5.4.3.4.2.1.1. 오성 작용의 두 방식

5.4.3.4.2.1.2. 오성의 첫째 방식과 동기

5.4.3.4.2.1.3. 오성의 둘째 방식과 동기

5.4.3.4.2.2. 정념에 반대할 수 없는 이성

5.4.3.4.2.2.1. 근원적 존재로서 정념

5.4.3.4.2.2.2. 정념의 노예로서 이성

6. 도덕

6.1. 지각 작용과 선악 판단

- 6.1.1. 지각 작용을 통한 정신의 발현
- 6.1.2. 지각 작용으로서 선악 판단
- 6.1.3. 선악 판단의 근거로서 인상과 관념

6.2. 도덕적 구별과 이성

- 6.2.1. 선악의 구별 근거
- 6.2.2. 이성을 통한 선악 구별 불가능
 - 6.2.2.1. 실천 철학으로서 도덕성
 - 6.2.2.1.1. 오성 판단을 넘어서는 도덕성
 - 6.2.2.1.2. 도덕성의 행동 통제
 - 6.2.2.2. 이성에서 유래되지 않는 도덕성
 - 6.2.2.2.1. 행동 통제 능력 없는 이성
 - 6.2.2.2.1.1. 이성의 대상과 참, 거짓
 - 6.2.2.2.1.2. 도덕의 대상과 참, 거짓
 - 6.2.2.2.2. 이성의 비활동성
 - 6.2.2.2.3. 칭찬과 합리성
 - 6.2.2.3. 그른 판단과 부도덕성
 - 6.2.2.3.1. 이성이 행동에 영향을 미칠 수 있는 두 가지 방식
 - 6.2.2.3.2. 행동에 영향을 미치는 그른 판단
 - 6.2.2.3.3. 그른 판단은 부도덕성의 근거가 아니다
 - 6.2.2.3.3.1. 사실에 대한 그른 판단과 부도덕성
 - 6.2.2.3.3.2. 옳음에 대한 그른 판단과 부도덕성
 - 6.2.2.3.4. 타인의 그른 판단과 부도덕성
- 6.2.2.4. 도덕성은 오성의 대상이 아니다

6.2.2.4.1. 도덕성은 논증적 관계가 아니다

6.2.2.4.2. 도덕성은 사실의 문제가 아니다

6.3. 도덕적 구별과 도덕감

6.3.1. 도덕성의 본성

6.3.1.1. 도덕적 인상의 본성

6.3.1.2. 도덕적 인상과 도덕적 선악

6.3.2. 도덕성과 쾌락을 느끼는 특정한 방식

6.3.2.1. 도덕성에 대한 이성적 척도 거부 근거

6.3.2.2. 도덕성에 대한 모든 방식의 쾌락 척도 거부 근거

6.3.2.3. 쾌락이 도덕성을 낳는 방식

6.3.2.3.1. 상이한 종류의 쾌락

6.3.2.3.2. 성격과 행동에서 발생하는 쾌락

6.3.2.3.3. 개별적 이익과 무관한 일반적 선

6.3.2.3.4. 정념과 무생물체에 의한 쾌락의 구분

6.3.3. 도덕적 개념이 기초하는 일반적 원리

6.3.3.1. 일반적 도덕 원리의 기원

6.3.3.1.1. 기적과 반대 의미의 자연과 도덕 원리

6.3.3.1.2. 희귀함과 반대 의미의 자연과 도덕 원리

6.3.3.1.3. 인위와 반대 의미의 자연과 도덕 원리

제3부 『인성론』의 주요 주제어 분석

1. 지각

지각은 힘과 생동성에 따라서는 인상과 관념으로 구분되며, 구별과 분리의 가능성에 따라서는 단순한 것과 복합적인 것으로 구분된다. 그러나 이 두 구분 방식은 상호 배타적인 것이 아니다. 즉 단순 지각과 복합 지각의 구분은 인상과 관념에도 정확히 적용된다. 따라서 모든 지각은 단순 인상과 복합 인상, 단순 관념과 복합 관념으로 구분된다.

1.1. 지각의 구별

1.1.1. 생동성에 의한 지각의 구별

인상과 관념은 그 내용에 있어서 상이한 것은 아니다. 인상과 관념은 단지 그 힘과 생동성에서 차이가 있다. 인상과 관념의 구별은 이것들이 우리의 마음을 자극하여 사유나 의식에 들어오는 강도와 활동성의 정도에 의거한 것이다. 가장 강렬하고 힘있게 들어오는 지각을 인상이라고 하며, 관념은 사유와 추리에 있는 이런 인상의 희미한 심상을 의미한다. 따라서 관념은 인상에 비해 힘과 생동성이 약하다. 인상과 관념은 그 힘과 생동성에 따라서 쉽게 구별될 수 있다.

1.1.2. 구별되지 않는 지각의 사례

인상과 관념이 쉽게 구별되지 않는 특별한 사례들도 있다. “잠 잘 때, 열광할 때, 미쳐 있을 때, 영혼이 아주 강렬한 감정에 휩

싸여 있을 때, 우리의 관념은 인상과 비슷할 수도 있다. 다른 한편으로 인상이 너무 희미하고 강렬하지 않아서 이것을 관념과 구별할 수 없을 때가 있기도 하다.”(『인간 본성에 관한 논고』 1권 25~26쪽) 말하자면 관념이 아주 강렬한 경우와 인상이 희미한 경우에는 그 생동성에 의해서는 인상과 관념이 구별되지 않는다.

1.1.3. 지각 구별의 일반적 승인

인상과 관념이 쉽게 구별되지 않는 사례들이 있기는 하다. 그러나 몇 가지 사례에서 인상과 관념이 엇비슷하여, 이들을 구별하기 어렵다고 해서 인상과 관념이 일반적으로 구별되지 않는다고 말해서는 안 된다. 흠은 ‘인상과 관념은 대체로 아주 다르므로 그 지각들을 각각 다른 항목으로 분류하고 또 그 지각들 각각에게 그 차이를 명시하는 고유의 이름’(같은 책 1권 26쪽)을 부여 할 수 있으며, 아무도 이것을 거부하지 않을 것이라고 말하고 있다.

1.2. 인상

흠은 지각을 인상과 관념으로 구분한다. 그리고 최고의 힘과 생동성을 가지고 사유나 의식에 들어오는 지각을 인상이라고 부른다. 말하자면 인상은 감각과 같이 경험의 직접적인 자료인 셈이다. 흠은 인상에 감각, 정념, 그리고 정서를 포함시키고 있다. 흠이 감각, 정념, 그리고 정서를 인상에 포함시키는 이유는 이들이 최고의 힘과 생동성을 가지고 있기 때문이다. 그러나 인상에 정념과 정서를 포함시키는 것은 흠에게 고유한 것으로, 흠 이전의 선배 경험론자와 다른 특징이다. 또한 흠은 인상이라는 어휘를 어원상의 의미로 사용하지 않는다.

인간 정신의 모든 지각은 서로 다른 두 종류로 환원될 수 있는데, 나는 그것을 인상과 관념이라고 부를 것이다. 이 둘의 차이는 지각들이 정신을 자극하며 사유 또는 의식에 들어오는 힘과 생동성의 정도에 있다. 최고의 힘과 생동성을 가지고 들어오는 지각에 우리는 인상이라는 이름을 붙일 수 있으며, 감각, 정념, 그리고 정서 등이 우리의 영혼에 최초로 나타나므로, 나는 이것을 모두 인상이라는 이름에 포함시킨다.(『인간 본성에 관한 논고』 1권 25쪽)

나는 여기서 인상과 관념이라는 술어를 일상적 의미와는 다르게 사용하며, 나에게 이런 자유가 허용되기 바란다. 로크가 관념이라는 낱말을 모든 지각을 대표하는 것으로 만들어 그 의미를 왜곡시켰는데, 나는 오히려 그 본래 의미를 복원한다. 나는 인상이라는 술어를 생생한 지각이 영혼에 나타나게 되는 방식을 표현하는 것으로 이해하지 않고, 단지 지각 자체로 이해한다. 내가 알기로는 영어나 다른 어떤 언어에도 지각 자체에 대한 특별한 이름이 없다.(같은 책 1권 25쪽 주석)

1.2.1. 인상의 종류

인상을 구분하는 여러 방식이 있다. 이 구분 방식에 따라 인상의 종류가 결정된다. 인상의 구분 방식은 관념의 구분 방식과 큰 차이는 없다. 이 구분 방식은 분할 가능성, 생동성, 인상의 발생 순서에 의한 것이다. 분할 가능성으로는 단순 인상과 복합 인상으로, 생동성으로는 감각의 인상과 반성의 인상으로, 발생 순서에 의해서는 근원적 인상과 이차 인상으로 구분된다.

1.2.1.1. 분할 가능성에 의한 구분

하나의 인상이 다른 것으로 분리되고 분해될 수 있는지에 따라서 인상의 종류를 구분해 볼 수 있다. 하나의 인상이 분해되지도, 분리되지도 않는다면 단순 인상이라고 말하고, 분해되거나 분리된다면 복합 인상이라고 말한다. 이런 구분은 우리가 원자와 분자에 대해 말하고 있는 것과 유사한 것이다.

1.2.1.1.1. 단순 인상

모든 지각은 인상과 관념으로 구분되며, 이런 지각들 각각은 그 지각의 분할 가능성에 의해 구분할 수도 있다. 이와 같은 분할 가능성에 따른 방법에 의하면 모든 지각은 단순한 것과 복합적인 것으로 구분된다. 이것은 분해와 분리를 허용하는지 그렇지 않은지에 따른 것이다. 그리고 이런 구분은 인상과 관념 모두에 적용된다. 이런 구분 방법에 따라 인상에 적용하면 단순 인상, 복합 인상이라는 어휘를 사용할 수 있다. 단순 인상이란 분리해서 분해할 수 없는 인상을 말한다. 단순 인상들의 결합이 복합 인상이다. 따라서 복합 인상은 분리해서 분해할 수 있는 것으로 2개 이상의 부분으로 나누어질 수 있다.

지각에 대한 또 다른 구분이 있는데 이 구분은 쉽게 살펴볼 수 있으며, 인상이나 관념 모두에 적용된다. 이것은 단순한 것과 복합적인 것이다. 단순지각 또는 단순 인상과 단순 관념은 분해와 분리를 허용하지 않는다. 복합지각은 단순 지각과 반대되며 부분으로 구별될 수 있다. 색, 맛, 향기는 이 사과에 모두 함께 합일되어 있는 성질이지만, 그 성질들이 동일하지 않고 적어도 서로 구별될 수 있다는 것은 쉽게 알 수 있다.(같은 책 1권 26쪽)

1.2.1.1.2. 복합 인상

복합 인상에 대한 설명은 단순 인상에 대한 설명과 더불어 설명되는 것이 가장 좋은 방법이다. 왜냐하면 모든 지각은 인상과 관념으로 구분되며, 단순 인상과 복합 인상이라는 구분은 그 지각의 분할 가능성에 의한 구분 방법에 따른 구분일 뿐이기 때문이다. 모든 지각은 단순한 것과 복합적인 것으로 구분된다. 즉 구별과 분리를 허용하는지 그렇지 않은지에 따라 단순 인상과 복합 인상으로 구분된다. 물론 이런 구분은 인상과 관념 모두에 적용된다. 단순 인

상이란 더 이상 분리되지 않아서 분해할 수 없는 단일한 인상을 말한다. 단순 인상들의 결합이 복합 인상이다. 즉 복합 인상은 하나 이상의 단순 인상이 결합된 형태를 하고 있다. 따라서 복합 인상은 분리되어 분해할 수 있는 부분으로 구성되어 있는 인상을 말한다. 그 분리된 부분들은 각각 하나의 단순 인상이다.

지각에 대한 또 다른 구분이 있는데 이 구분은 쉽게 살펴볼 수 있으며, 인상이나 관념 모두에 적용된다. 이것은 단순한 것과 복합적인 것이다. 단순지각 또는 단순 인상과 단순 관념은 구별과 분리를 허용하지 않는다. 복합지각은 단순 지각과 반대되며 부분으로 구별될 수 있다. 색, 맛, 향기는 이 사과에 모두 함께 합일되어 있는 성질이지만, 그 성질들이 동일하지 않고 적어도 서로 구별될 수 있다는 것은 쉽게 알 수 있다.(같은 책 1권 26쪽)

1.2.1.2. 생동성에 의한 구분

인상을 힘과 생동성에 따라 구분하면 ‘감각의 인상’과 ‘반성의 인상’으로 구분된다. ‘감각의 인상’은 그 힘과 생동성에서 반성의 인상을 훨씬 상회한다. 감각의 인상이 반성의 인상을 그 힘과 생동성에서 훨씬 상회하는 이유는 감각의 인상을 모사한 것, 즉 감각의 인상에 대응하는 관념이 이 다시 정신에 되돌아왔을 때, 반성의 인상이 발생하기 때문이다.

1.2.1.2.1. 감각의 인상

인상은 힘과 생동성에 따라서 감각의 인상과 반성의 인상으로 구분된다. 감각의 인상은 근원적 인상이라고 불리기도 한다. 감각의 인상은 근원적 인상으로 그 발생은 알려지지 않은 원인들에서 기인한다. 이 근원적 인상이 우리의 감각을 처음 자극하고, 이를

통해 최초의 지각이 이루어진다. 따라서 감각의 인상에는 선행하는 지각이 없다. 그리고 이 감각의 인상은 신체의 구조나 생기에서 연유하거나 대상들이 우리의 외적 기관을 자극함으로써 생겨난다. 감각의 인상, 즉 근원적 인상에는 감각의 인상 그리고 신체적 고통과 쾌락 등이 속한다.

인상은 감각의 인상(impression of sensation)과 반성의 인상(impression of Reflexion)이라는 두 종류로 구분된다. 첫 번째 종류는 알려지지 않은 원인들로부터 근원적으로 영혼 안에 발생한다. 두 번째 종류는 대부분 다음과 같은 순서에 따라 관념에서 기인한다. 인상은 처음에 감각을 자극하고, 우리가 뜨거움, 차가움, 갈증, 배고픔, 어떤 종류의 기쁨, 고통 또는 다른 것을 지각하도록 한다. 정신은 이 인상을 모사하는데, 이러한 인상의 모사는 인상이 소멸된 뒤에도 남아 있으며, 우리는 이것을 관념이라고 부른다. 기쁨 또는 고통의 관념이 영혼에 되돌아 왔을 때, 그 관념들은 욕구와 혐오, 희망과 공포 등의 새로운 인상을 산출하는데, 그 인상은 반성으로부터 유래하기 때문에 그 인상을 반성의 인상이라고 하는 것이 적당할 것 같다. 반성의 인상들은 다시 상상력과 기억을 통해 모사되어 관념이 되는데, 아마 번갈아 가면서 다른 인상과 관념을 불러일으킬 것이다. 그러므로 반성의 인상은 그 대응 관념에 반드시 앞서지만, 감각의 인상보다는 뒤이고 감각의 인상으로부터 유래한다.(같은 책 1권 30~31쪽)

1.2.1.2.2. 반성의 인상

반성 인상은 이차 인상이라고도 불린다. 감각의 인상이 알려지지 않은 원인들로부터 근원적으로 발생하는데 반해, 반성 인상은 감각 인상, 즉 근원적 인상들 가운데 어떤 것에서 직접적으로 유래하거나 그 인상의 관념이 개입함으로써 발생한다. 감각의 인상이 지각된 후, 우리는 이 감각의 인상을 모사한다. 이 감각의 인상을 모사한 것을 관념이라 부르는데, 이 관념은 감각의 인상이

소실된 후에도 여전히 남아 있다. 감각 인상의 모사물인 관념이 새로운 인상을 야기하는데, 이 새로운 인상이 바로 반성의 인상이다. 이 과정은 계속해서 반복될 수 있다. 반성의 인상은 정념 및 이와 유사한 정서 등이다. 따라서 반성의 인상을 감각의 인상보다 뒤에 나타나는 인상이다. 그렇지만 반성의 인상엔 대응하는 관념보다는 앞서서 나타난다.

반성의 인상은 차분한 것과 격렬한 것 등 두 종류로 나누어질 수 있다. 행동과 미적 구성 그리고 외부 대상 등에서 느끼는 아름다움, 흥함 따위의 감각은 첫 번째 종류이다. 사랑과 미움 및 비탄과 기쁨 그리고 긍지와 소심 따위의 정념은 두 번째 종류이다.(같은 책 2권 26쪽)

반성의 인상을 차분한 것과 격렬한 것으로 구별해 볼 수 있다. 이러한 구별 방식은 반성 인상을 감각과 정념으로 나누는 방식이다. 그러나 이런 구별 방법은 그다지 명확한 것은 아니다. 이러한 구분에 따르면 감각적 환희는 차분할 것이며, 정념들은 격렬할 것이다. 그러나 시와 음악의 아름다움이 우리에게 격렬할 수 있으며, 한편으로 정념들이 거의 지각할 수 없을 정도로 차분한 정서로 약화되기도 한다. 그렇다고 해서 이런 구분법이 잘못된 것이라 말할 수는 없다. 왜냐하면 정념들은 아름다움, 흥함에서 야기되는 정서들보다 대체로 격렬하기 때문이며, 이 인상들을 일반적으로 이와 같은 방식으로 구별하는 것은 어려운 일이 아니기 때문이다.

1.2.1.3. 발생순서에 따른 구분

1.2.1.3.1. 근원적 인상

근원적 인상은 감각의 인상과 실질적으로 차이는 없다. 다만 근원적 인상은 감각의 인상이 발생 순서에서 일차적으로 생겨나

기 때문에, 그리하여 모든 지각의 근원으로 작용하기 때문에 부여된 이름일 뿐이다. 감각의 인상은 어떤 선행적 인상이나 관념 없이 최초로 우리의 정신 안에 나타나는 인상이다. 이 인상이 최초로 우리 정신에 나타나기 때문에 모든 지각의 근원 역할을 한다고 말할 수 있다.

인상은 힘과 생동성에 따라서 감각의 인상과 반성의 인상으로 구분된다. 감각의 인상은 근원적 인상이라고 불리기도 한다. 감각의 인상은 근원적 인상으로 발생은 알려지지 않은 원인들에서 기인한다. 이 근원적 인상이 우리의 감각을 처음 자극하고, 이를 통해 최초의 지각이 이루어진다. 따라서 감각의 인상에는 선행하는 지각이 없다. 그리고 이 감각의 인상은 신체의 구조나 생기에서 연유하거나 대상들이 우리의 외적 기관을 자극함으로써 생겨난다. 감각의 인상, 즉 근원적 인상에는 감각의 인상 그리고 신체적 고통과 쾌락 등이 속한다.

인상은 감각의 인상(impression of sensation)과 반성의 인상(impression of Reflexion)이라는 두 종류로 구분된다. 첫 번째 종류는 알려지지 않은 원인들로부터 근원적으로 영혼 안에 발생한다. 두 번째 종류는 대부분 다음과 같은 순서에 따라 관념에서 기인한다. 인상은 처음에 감각을 자극하고, 우리가 뜨거움, 차가움, 갈증, 배고픔, 어떤 종류의 기쁨, 고통 또는 다른 것을 지각하도록 한다. 정신은 이 인상을 모사하는데, 이러한 인상의 모사는 인상이 소멸된 뒤에도 남아 있으며, 우리는 이것을 관념이라고 부른다. 기쁨 또는 고통의 관념이 영혼에 되돌아 왔을 때, 그 관념들은 욕구와 혐오, 희망과 공포 등의 새로운 인상을 산출하는데, 그 인상은 반성으로부터 유래하기 때문에 그 인상을 반성의 인상이라고 하는 것이 적당할 것 같다. 반성의 인상들은 다시 상상력과 기억을 통해 모사되어 관념이 되는데, 아마 번갈아 가면서 다른 인상과 관념을 불러 일으킬 것이다. 그러므로 반성의 인상은 그 대응 관념에 반드시 앞서지만, 감각의 인상보다는 뒤이고 감각의 인상으로부터 유래한다.(같은 책 1권 30~31쪽)

1.2.1.3.2. 이차 인상

감각의 인상인 근원적 인상이 우리의 정신에 가장 최초로 나타나는 직접적인 인상이다. 그러나 반성 인상은 감각의 인상의 모사물인 관념이 야기한 인상이다. 관념이 야기한 인상이 이차 인상이다. 반성 인상은 2차 인상이라고도 불린다. 우리의 정신에서 감각의 인상이 관념을 야기하고, 이 관념이 다시 인상을 야기한다. 관념이 야기한 인상이 바로 반성의 인상인 이차 인상이다. 왜냐하면 감각의 인상인 일차 인상이 관념을 통해 반성의 인상을 이차로 야기했기 때문이다.

반성 인상은 감각 인상 즉 근원적 인상들 가운데 어떤 것에서 직접적으로 유래하거나 그 인상의 관념이 개입함으로써 유래한다. 감각의 인상이 지각된 후, 우리는 이 감각의 인상을 모사한다. 이 감각의 인상을 모사한 것을 관념이라 부르는데, 이 관념은 감각의 인상이 소실된 후에도 여전히 남아 있다. 감각 인상의 모사물인 관념이 새로운 인상을 야기하는데, 이 새로운 인상이 바로 반성의 인상이다. 이 과정은 계속해서 반복될 수 있다. 반성의 인상은 정념 및 이와 유사한 정서 등이다. 따라서 반성의 인상은 감각의 인상보다 뒤에 나타나는 인상이다. 그렇지만 반성의 인상에 대응하는 관념보다는 앞서 나타난다.

반성의 인상을 차분한 것과 격렬한 것으로 구별해 볼 수 있다. 이러한 구별 방식은 반성 인상을 감각과 정념으로 나누는 방식이다. 그러나 이런 구별 방법은 그다지 명확한 것은 아니다. 이러한 구분에 따르면 감각적 환희는 차분할 것이며, 정념들은 격렬할 것이다. 그러나 시와 음악의 아름다움이 우리에게 격렬할 수 있으며, 한편으로 정념들이 거의 지각할 수 없을 정도로 차분한 정서로 약화되기도 한다. 그렇다고 해서 이런 구분법이 잘못된 것이라 말할 수는 없다. 왜냐하면 정념들은 아름다움, 흥함에서 야기되는

정서들보다 대체로 격렬하기 때문이다. 따라서 이 인상들을 일반적으로 이와 같은 방식으로 구별하는 것은 어려운 일이 아니다.

반성의 인상은 차분한 것과 격렬한 것 등 두 종류로 나누어질 수 있다. 행동과 미적 구성 그리고 외부 대상 등에서 느끼는 아름다움, 흥함 따위의 감각은 첫 번째 종류이다. 사랑과 미움 및 비탄과 기쁨 그리고 금지와 소심 따위의 정념은 두 번째 종류이다.(같은 책 2권 26쪽)

1.2.2. 관념과 상호 대응

흠은 관념과 인상이 항상 서로 대응한다는 것을 원리로 제시한다. 인상과 관념이 서로 대응한다면, 인상과 관념이 서로 큰 유사성을 갖는다고 말할 수 있다. 어떤 의미에서 관념은 인상의 반영이다. 그러므로 정신의 지각은 모두 이중적이며, 지각들은 모두 인상과 관념으로 나타난다. 우리가 오래 전에 떠나 온 고향을 생각한다고 해 보자. 우리는 고향에 대한 여러 관념을 형성할 수 있을 것이며, 실제로 형성한 관념을 가지고 있을 것이다. 이렇게 형성된 관념은 내가 고향에서 생활할 때 느낀 인상의 정확한 재현이다. 관념이 인상의 정확한 재현이라면, 인상과 관념은 그 내용에서 차이가 없다. 그러나 인상과 관념에는 특징적인 차이가 있는데, 그것은 이들의 힘과 생동성이다. 관념은 인상보다 힘과 생동성의 정도가 약하다.

1.2.2.1. 단순 인상의 대응

인상에서 발견되지 않는 관념의 여건은 결코 있을 수 없다. 인상은 관념의 발생적 근거이다. 그렇다면 관념과 인상은 서로 대응해야 할 것이다. 관념과 인상이 서로 대응한다면 관념과 인상의 한 종류인 단순 인상과 단순 관념도 서로 대응해야 할 것이

다. 흄은 단순 관념과 단순 인상이 서로 유사하다고 말한다. 그리고 자신의 능력이 닿는 대로 가장 엄밀하게 검토 한 후 모든 단순 관념은 각각 그 관념을 닮은 단순 인상을 가지며, 단순 인상은 모두 그 대응 관념을 갖는다고 말한다. 단순 인상과 단순 관념도 관념과 인상이 항상 대응한다는 규칙에서 예외가 될 수는 없다.

우리가 어둠 속에서 형성한 붉음의 관념과 햇빛 속에서 우리의 눈을 자극하는 붉음의 인상은 오직 정도의 차이가 있을 뿐이며, 본성에 있어서는 다르지 않다. 이 경우는 모든 단순 인상과 단순 관념에서도 마찬가지이며, 일일이 그 사례를 들어 이것을 증명한다는 것은 불가능하다. 사람들은 저마다 자신이 원하는 만큼 사례들을 개괄해 봄으로써 이 점을 스스로 납득할 것이다. 그러나 나는 어떤 사람이 이 보편적 유사성을 부정하려 든다면, 대응 관념을 전혀 갖지 않는 단순 인상 또는 대응 인상을 전혀 갖지 않는 단순 관념 등을 보여 달라고 그에게 요청하는 것을 제외하고는 그를 납득시킬 만한 방법을 전혀 모른다. 만약에 그가 이 요구에 대답하지 않는다면 그가 대답할 수 없다는 것은 분명하므로, 우리는 그의 침묵과 우리 자신의 관찰로부터 결론을 제시할 수 있을 것이다.(같은 책 1권 27쪽)

따라서 우리는 처음으로 나타나는 단순 관념은 물론 단순 인상에서 비롯된 것이며, 이 단순 관념과 단순 인상은 서로 대응하며, 단순 관념들은 단순 인상들을 정확히 재현한다는 주장을 승인해야 한다. 그렇다고 해서 이런 대응 관계를 모든 예를 검토함으로써 상세히 논증하는 것은 불가능하다고 흄은 주장한다. 단지 이런 대응 관계를 부정하는 사람에게는 거꾸로 대응 관념을 갖지 않는 단순 인상의 사례나 대응 인상을 갖지 않는 단순 관념을 보여 달라고 요구하는 것만으로도 충분하다고 말한다. 즉 흄은 인상과 관념이 대응한다는 자신의 원리에 반대하는 사례가 없다고 확신하고 있는 듯하다.

1.2.2.2. 복합 인식의 대응

흠은 단순 인식과 단순 관념이 항상 서로 대응한다는 것을 확신하고 있다. 그러나 복합 인식과 복합 관념이 서로 매우 유사하다고 해서 복합 관념과 복합 인상이 서로 정확하게 모사한다고 말할 수는 없을 것이다. 흠도 복합 관념과 복합 인식의 이런 특징을 잘 이해하고 있다.

나는 마음속으로 새 예루살렘과 같은 도시를 상상할 수 있는데, 그 도시를 직접 본 적이 없어도 도로가 황금이며 성벽은 루비라고 상상할 수 있을 것이다. 나는 파리를 본 적이 있지만, 내가 모든 거리와 건축물을 실제적이고도 정확한 비율로 완전히 재현하는 그 도시의 관념을 형성할 수 있다고 단언할 수 있을까?(같은 책 1권 27쪽)

흠은 단순 관념과 단순 인식의 대응과는 달리, 복합 관념과 복합 인식은 대응하지만 그 한계가 있다는 것을 인정하고 있다. 그는 복합 관념들 가운데 많은 것은 그 대응 인상을 가지지 않으며, 복합 인식 가운데 많은 것이 관념에 적확히 모사되지 않는다는 것을 인정한다. 그리고 이것을 인정함으로써 “모든 관념과 인식은 유사하다는 일반적 판결의 한계를 규정”할 수 있다고 말한다.

그러나 단순 관념과 단순 인상이 모두 서로 유사하며, 복합 관념과 복합 인식도 단순 관념과 단순 인식에서 비롯되므로 복합 관념과 복합 인상이 정확히 대응한다고 주장해도 문제가 되지 않을 것이다. 결국 흠은 복합 관념과 복합 인상이 서로 대응한다는 것을 일반적으로 승인할 수 있을 것이라고 말한다.

1.2.2.3. 인식의 선행성

우리는 모든 단순 인식은 대응 관념을 수반하며, 모든 단순 관념은 대응 인상을 수반한다는 주장을 대체로 승인할 수 있다. 또한

복합 인상이 복합 관념과 서로 대응한다는 흄의 주장을 일반적으로 승인할 수 있을 것이다. 이러한 주장을 승인한다면, 대응하는 인상과 관념들 사이에 중요한 연관이 있으며, 인상의 존재는 관념의 존재에 상당한 영향을 미칠 수 있다는 결론을 받아들이는 것이 합리적이다. 인상과 관념이 항상 결부되어 있다는 것은 인상과 관념 중 어떤 것이 먼저 나타나는지를 고찰한다면 잘 알 수 있다. 단순 인상이 언제나 그 대응 관념에 선행하며, 결코 그 역순으로 나타나지 않는다는 것은 경험을 통해 알 수 있다.

어떤 아이에게 주홍이나 오렌지 또는 단맛이나 쓴맛의 관념을 제공하려면, 나는 그에게 대상, 바꾸어 말하자면 그 인상을 전달하며, 관념을 불러일으킴으로써 인상을 산출하려고 애쓰는 것처럼 어리석게 행동하지는 않는다. 관념들이 나타났다고 해서 관념이 그 대응 인상을 산출하지는 않으며, 우리가 그러한 관념들을 단지 생각한다고 해서 어떤 색을 지각하고 어떤 감각을 느끼는 것은 아니다. 반면에 정신이나 물체의 인상들에는 언제나 그 인상들과 유사한 관념이 뒤따르며, 이 관념은 힘과 생동성의 정도에서 인상과 다를 뿐이라는 것을 우리는 발견한다. 유사한 지각들의 항상적 결부는 인상이 관념의 원인이라는 것에 대한 납득할 만한 증거이다. 마찬가지로 이 인상의 선행은 관념이 인상의 원인이 아니라 인상이 관념의 원인이라는 것에 대한 증거이다. (같은 책 1권 28쪽)

우리의 경험은 인상이 관념의 원인이라는 것을 증명해 주고 있다. 우리가 어떤 색이나 맛의 관념을 형성할 때는 언제나 그 관념에 앞서 먼저 그에 대한 인상이 있어야 한다. 즉 우리는 어떤 색을 지각하고 감각한 후에 이에 대한 관념을 갖게 된다. 그렇기 때문에 관념은 인상보다 힘과 생동성의 정도가 약할 수밖에 없다. 인상과 관념은 항상 결부되어 있으며, 그 결부는 인상이 관념에 선행한다. 관념은 인상보다 뒤에 나타날 뿐만 아니라 인상에 대한 희미한 심상이기 때문에 관념은 인상에 비해 힘과 생동성이 약하다.

어떤 사람이 눈이 멀거나 귀가 먹어서 태어났을 때처럼 우연히 어떤 인상을 일으키는 직능의 작용이 모든 장소에서 장애를 받는다면, 인상들이 상실될 뿐만 아니라 그 대응 관념도 상실된다. 따라서 정신에는 인상과 관념 중 어느 것의 최소한의 흔적조차 나타나지 않는다. 이것은 감각이 완전히 파괴되었을 때 타당할 뿐 아니라 감각이 특정한 인상을 산출하는 작용을 전혀 하지 않은 경우에도 마찬가지이다. 우리는 실제로 파인애플의 맛을 보지 않고서는 파인애플의 맛에 대한 정확한 관념을 형성할 수 없다.(같은 책 1권 29쪽)

감각의 인상 즉 근원적 인상, 다시 말해 일차 인상은 어떤 매개도 없이 직접적으로 영혼에 나타난다. 왜냐하면 인상이 그 대응 관념보다 선행하는 것이며, 정신이 지각할 때는 반드시 어디선가 시작해야 하는 토대가 필요하기 때문이다. 그러나 모든 인상이 모든 관념에 앞서는 것은 아니다. 반성 인상은 어떤 관념보다 뒤에 나타날 수 있다. 왜냐하면 감각의 인상이 하나의 관념을 형성하면, 그 관념이 정신에 되돌아 왔을 때, 다시 반성 관념이 발생하기 때문이다. 따라서 반성의 인상은 감각의 인상보다 뒤에 나타난다. 그렇지만 반성의 인상은 그 대응 관념보다 반드시 앞서지만, 감각의 인상보다는 뒤이고, 감각의 인상이 형성한 관념보다도 뒤에 나타난다. 결국 모든 관념은 감각의 인상으로부터 유래한다. 어떤 것에 대한 인상이 없다면, 그에 대한 관념도 있을 수 없다.

인상이 관념에 선행한다는 주장에 예외가 없는 것은 아니다. 그러나 최초의 관념은 인상에서 유래한다고 가정되므로 단순 관념은 모두 직접적으로 또는 간접적으로 그 대응 인상으로부터 유래한다.

1.2.2.4. 인상의 선행성의 예외

인상이 언제나 그 대응 관념에 선행하며, 그 역순으로 나타나

는 경우가 결코 없다는 것을 인정한다 할지라도, 항상 인상이 관념보다 선행하는 것은 아니다. 선행하는 인상 없이 관념을 갖는 경우가 있기는 하다. 경험한 적이 없는, 하나의 색조가 빠져 있는 색조들의 배열에서 빠진 그 색조의 자리를 지각한다는 것은 그 색조에 대한 인상 없이도 그 색을 지각할 수 있다는 것을 의미한다. 특정 색조가 그의 감각을 통해 전달된 적이 결코 없음에도 불구하고, 즉 그 색조에 대한 인상이 없음에도 불구하고, 그는 빠져 있는 색조를 자신의 상상력으로 보충할 수 있으며, 그 색조를 자신에게 떠올릴 수 있다. 그렇다면 이 예는 단순 관념이 언제나 대응 인상으로부터 획득되지 않는다는 증거인 셈이다.

30년 동안 건강한 시력을 유지했으며, 그가 접할 기회가 전혀 없었던 색, 예를 들어 푸른색의 특정한 색조 하나를 제외한 모든 종류의 색을 완전히 숙지하고 있는 사람을 가정해 보자. 그 색에서 단 한 색조를 제외한 나머지의 다른 색조들을 모두 가장 짙은 것으로부터 가장 옅은 것 순으로 단계적으로 그의 앞에 배열해 보자. 그는 특정 색조가 빠져 있는 빈 자리를 지각할 것이며, 인접한 색들 사이에서 그 자리가 다른 자리보다 거리가 훨씬 멀리 떨어져 있음을 감지할 것이라는 점은 분명하다.(같은 책 1권 29쪽)

그렇다면 인상과 관념이 서로 상응하고, 인상에서 관념이 발생한다는 주장은 완전한 것이 아닌 듯하다. 인상은 그 대응 관념보다 항상 앞서기는 하지만, 관념이 그 대응 인상보다 앞선다는 주장도 가능한 것처럼 보인다. 그러나 흄은 이런 사례는 매우 특수하고 오직 하나뿐이어서 크게 의미를 둘 필요는 없을 것이라고 말한다. 그리고 이런 하나의 사례 때문에 인상은 관념에 항상 선행한다는 주장을 포기할 필요도 없다고 말한다.

1.3. 관념

흠은 인간 정신의 모든 지각을 인상과 관념으로 구분하고서 관념을 사유와 추론에 있어서 인상의 회미한 심상이라고 말한다. 그렇다면 관념과 인상은 그 내용에서는 다를 것이 없는 셈이다. 관념과 인상은 매우 유사하며, 관념은 인상의 반영이다. 관념과 인상을 구별할 수 있는 유일한 것은 오직 그 힘과 생동성이다. 이 힘과 생동성이 관념과 구별되는 인상의 내적 특성이다.

1.3.1. 관념의 종류

흠은 인상과 관념으로 구분한다. 인상과 관념은 생동성과 선행성에 의해서 구분해 볼 수 있다. 인상과 관념의 구분이 아니라, 관념들 자체에 대해서도 인상과 관념의 구분 방식과 유사한 방식으로 구분해 볼 수 있다. 어떤 방식으로 관념을 구분하느냐에 따라 관념의 종류가 결정될 것이다. 관념의 구분 방식은 인상의 구분 방식과 큰 차이는 없다. 인상에 대한 구분 방식은 분할 가능성, 생동성, 발생 순서에 의한 것이다. 이러한 방식은 관념을 구분하는 방식에 적용될 수 있다. 분할 가능성으로는 단순 관념과 복합 관념으로, 생동성으로는 기억의 관념과 상상력의 관념으로 구분된다. 인상의 경우와는 달리 관념의 경우에 발생 순서에 따른 구분은 큰 의미를 갖지 않는 듯하다.

1.3.1.1. 분할 가능성에 의한 구분

하나의 인상이 다른 것으로 분리되고 분해될 수 있는지에 따라서 인상의 종류를 구분해 볼 수 있다. 하나의 인상이 분해되지도, 분리되지도 않는다면 단순 인상이라고 말하고, 분해되거나 분리된다면 복합 인상이라고 말한다. 이러한 방식은 관념의 경우에도

정확히 해당된다. 하나의 관념이 분해되지도, 분리되지도 않는다면 단순 관념이라고 말하고, 분해되거나 분리된다면 복합 관념이라고 말할 수 있다. 이런 구분은 우리가 원자와 분자에 대해 말하고 있는 것과 유사한 것이다. 원자와 분자를 잘 생각해 본다면, 이와 같은 구분 방식을 이해할 수 있을 것이다.

1.3.1.1.1. 단순 관념

모든 지각은 인상과 관념으로 구분되며, 이런 지각들 각각은 그 지각의 분할 가능성에 의해 구분할 수도 있다. 이와 같은 분할 가능성에 따른 방법에 의하면 모든 지각은 단순한 것과 복합적인 것으로 구분된다. 이것은 분해와 분리를 허용하는지 그렇지 않은지에 따른 것이다. 그리고 이런 구분은 인상과 관념 모두에 적용된다. 이런 구분 방법에 따라 인상에 적용하면 단순 인상, 복합 인상이라는 어휘를 얻을 수 있다.

단순 인상이란 분리해서 분해할 수 없는 인상을 말한다. 단순 인상들의 결합이 복합 인상이다. 따라서 복합 인상은 분리해서 분해할 수 있는 것으로 2개 이상의 부분으로 나누어질 수 있다. 모든 관념은 인상과 항상 대응한다. 그렇다면 단순 관념은 단순 인상을 모사한 것이다. 즉 단순 관념은 단순 인상의 희미한 심상이다. 따라서 단순 관념은 단순 인상과 마찬가지로 구별되거나 분리되지 않는 관념이다. 단순 관념의 연합이 복합 관념이다.

지각에 대한 또 다른 구분이 있는데 이 구분은 쉽게 살펴볼 수 있으며, 인상이나 관념 모두에 적용된다. 이것은 단순한 것과 복합적인 것이다. 단순 지각 또는 단순 인상과 단순 관념은 구별과 분리를 허용하지 않는다. 복합 지각은 단순 지각과 반대되며 부분으로 구별될 수 있다. 색, 맛, 향기는 이 사과에 모두 함께 합일되어 있는 성질이지만, 그 성질들이 동일하지 않고 적어도 서로 구별될 수 있다는 것은 쉽게 알 수 있다.(같은 책 1권 26쪽)

1.3.1.1.2. 복합 관념

복합 인상에 대한 설명은 단순 인상에 대한 설명과 더불어 설명되는 것이 가장 좋은 방법이다. 왜냐하면 모든 지각은 인상과 관념으로 구분되며, 단순 인상과 복합 인상이라는 구분은 그 지각의 분할 가능성에 의한 구분 방법에 따른 구분일 뿐이기 때문이다. 모든 지각은 단순한 것과 복합적인 것으로 구분된다. 즉 구별과 분리를 허용하는지 그렇지 않은지에 따라 단순 인상과 복합 인상으로 구분된다. 물론 이런 구분은 인상과 관념 모두에 적용된다. 단순 인상이란 더 이상 분리되지 않아서 분해할 수 없는 단일한 인상을 말한다. 단순 인상들의 결합이 복합 인상이다. 즉 복합 인상은 하나 이상의 단순 인상이 결합된 형태를 하고 있다. 따라서 복합 인상은 분리되어 분해할 수 있는 부분으로 구성되어 있는 인상을 말한다. 그 분리된 부분들은 각각 하나의 단순 인상이다.

지각에 대한 또 다른 구분이 있는데 이 구분은 쉽게 살펴볼 수 있으며, 인상이나 관념 모두에 적용된다. 이것은 단순한 것과 복합적인 것이다. 단순 지각 또는 단순 인상과 단순 관념은 구별과 분리를 허용하지 않는다. 복합 지각은 단순 지각과 반대되며 부분으로 구별될 수 있다. 색, 맛, 향기는 이 사과에 모두 함께 합일되어 있는 성질이지만, 그 성질들이 동일하지 않고 적어도 서로 구별될 수 있다는 것은 쉽게 알 수 있다.(같은 책 1권 26쪽)

1.3.1.1.2.1. 관계 관념

관계라는 말은 일상적으로 두 가지 의미로 사용될 수 있다. 첫째는 두 관념을 상상력 안에서 연결하고 앞서 설명한 방식에 따라 한 관념이 다른 관념을 자연스럽게 끌어들이는 성질을 의

미한다. 둘째, 공상에서 두 관념이 자의적으로 합일하는 경우라 해도 우리가 그 관념들을 비교하기에 적합하다고 생각하는 개별적 여건(particular circumstance)을 의미한다. 일상 언어에서 사용하는 관계라는 용어는 전자의 의미이고, 철학에서는 후자의 의미까지 확장하여 사용한다.

철학적 관계 관념을 만들어 내고 대상들을 비교할 수 있게 하는 성질들을 모두 열거하는 것은 끝없는 작업이 될 것이다. 그러나 이러한 관념들을 자세히 고찰해 본다면, 그 관념들을 유사성, 동일성, 시간과 공간의 관계, 양이나 수의 비교, 성질의 정도, 반대, 원인과 결과의 관계라는 7개 항목으로 분류할 수 있다. 따라서 “이 항목들은 철학적 관계의 원천”이라고 생각된다.

1.3.1.1.2.1.1. 유사성

첫 번째 관계 관념은 유사성이다. 그리고 유사성이 없는 철학적 관계는 있을 수 없다. 어느 정도 유사성을 지니지 않으면 어떤 대상도 비교될 수 없기 때문이다. 그러나 유사성이 모든 철학적 관계에 필수적이라고 하더라도, 유사성이 언제나 관념의 연관이나 연합을 낳는다고 할 수는 없다. 어떤 성질이 아주 일반적으로 되어 대부분의 개별자들에게 공통적일 때, 그 성질은 정신을 그 개별자들 중의 어떤 것으로 직접 안내하는 것이 아니라, 지나치게 큰 선택 범위를 한꺼번에 제시함으로써 상상력이 하나의 대상에 몰두하는 것을 방해한다.(같은 책 1권 36쪽)

1.3.1.1.2.1.2. 동일성

동일성은 관계의 두 번째 종류로 평가될 수 있을 것이다. 다음에 그 위상을 알게 될 인격의 동일성의 본성과 기초에 관한 검토를 제외하고, 여기서 나는 이 관계를 가장 엄밀한 의미에서 항상적이고 불변적인 대상에 적용되는 것으로 간주한다. 이것은 어느 정도 지속적으로 존재하는 모든 것에 공통적인 관계이므로, 모든 관계들 가운데 가장 보편적인 것이 동일성이라는 관계이다.(같은 책 1권 36쪽)

1.3.1.1.2.1.3. 시간과 공간

동일성 다음으로 가장 보편적이며 포괄적인 관계는 시간과 공간의 관계이다. 이 관계는 멀다, 가깝다. 위, 아래, 앞, 뒤 등과 같이 무수한 비교의 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.1.1.2.1.4. 양과 수의 비교

양이나 수를 허용하는 대상들은 모두 바로 그 양이나 수에서 비교될 수 있는 데, 이것이 관계의 또 다른 풍부한 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.1.1.2.1.5. 성질의 정도

어떤 두 대상들이 동일한 성질을 공통적으로 소유할 때, 그 대상들이 소유한 성질의 정도들이 다섯 번째 종류의 관계를 형성한다. 따라서 무거운 두 대상들 가운데 하나가 다른 것보다 더 무거울 수도 있고, 덜 무거울 수도 있다. 동일한 종류의 두 색은 서로 다른 색조들일 수 있으며, 이러한 측면에서 그 색들은 비교의 여지가 있다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.1.1.2.1.6. 반대

반대의 관계는 얼핏 보기에 어느 정도 유사성이 없으면 어떤 종류의 관계도 존속될 수 없다는 규칙의 예외처럼 보일 수 있을 것이다. 그러나 다음과 같은 경우를 생각해 보자. 존재와 비존재의 관념을 제외하면, 두 관념이 그 자체에서 반대인 것은 결코 없다. 비존재의 관념은 그 대상이 존재하지 않는다고 가정되는 모든 시간과 장소에서 대상을 배제하지만, 존재와 비존재의 관념은 모두 그 대상에 관한 하나의 관념을 함축하므로 분명히 유사하다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.1.1.2.1.7. 원인과 결과

물이나 불, 뜨거움과 차가움 등과 같은 다른 대상들은 모두 경험을 근거로 하여 그 대상들의 원인이나 결과의 상반성에서 나타날 뿐이다. 원인과 결과의 관계는 자연적 관계인 동시에 일곱 번째 종류의 철학적 관계이다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.1.1.2.2. 실체 관념

실체의 관념에 대해 우리가 먼저 물어야 하는 것은 실체 관념이 감각의 인상과 대응하는지 반성의 관념과 대응하는지에 관한 것이다. 왜냐하면 실체 관념이 감각의 인상과 대응한다면, 실체 관념은 감각적 성질을 가진 어떤 것이어야 한다. 그러나 실체가 소리나 색과 같은 감각적 성질의 것이라고 생각하는 사람은 아무도 없을 것이다. 실체가 존재한다면, 실체의 관념은 반성의 인상과 대응하는 수밖에 없다.

반성 인상은 정념과 정서로 구성되어 있다. 그리고 이런 어떤 정념과 정서도 실체를 묘사하지 못한다. 따라서 반성 인상은 실체를 결코 재현하지 못한다. 따라서 실체의 관념은 “개별적 성질들의 집합에 관한 관념”에 불과할 뿐이며, 이런 의미에서만 실체를 말하거나 추리할 수 있을 뿐이다.

실체의 관념은 단순 관념들의 집합일 뿐이다. 이 단순 관념들의 집합은 상상력에 의해 합일되며, 그 관념들에게 부여된 어떤 하나의 이름을 갖는데, 우리는 이 이름으로 그 집합을 상기하거나 다른 사람에게 상기시킬 수 있다. 그러나 실체를 형성하는 개별적 성질들은 일상적으로 그 성질들이 본래 내재하는 것으로 가정되는 알려지지 않은 어떤 것과 관련되거나, 또는 이러한 허구가 발생하지 않는다고 하더라도, 적어도 인접과 인과의 관계를 통해 그 성질들이 밀접하고 불가분적으로 연관되어 있다고 가정된다는 것에 이 관념들의 차이가 있다. 그 결과로 우리가 나머지 성질들과 동일한 연관을 갖는 것으로 발견한 새로운 단순 성질이 비록 실체를 최초로 표상하는 것과 무관하다고 하더라도, 우리는 나머지 성질들 가운데서 그 새로운 단순 성질을 곧장 파악한다.(같은 책 1권 38쪽)

복합 관념에는 합일의 원리가 주요한 요소로 작용하고 있다. 이 합일의 원리에 의해 여러 성질들이 합일되어 복합 관념에 이

르게 된다. 실체도 이러한 합일의 원리에 의해 개별적 성질들이 합일된 것에 불과하다.

1.3.1.1.2.3. 양태 관념

양태를 형성하는 단순 관념이 재현하는 성질들은 인접이나 인과에 의해 합일되지 않았지만 상이한 대상들에게 분산되어 있는 것들이다. 또는 그 단순 관념들이 모두 함께 합일되어 있다면 합일하는 원리는 복합 관념의 기초로 간주되지 않는다. 촉의 관념은 첫째 종류의 양태의 사례이며, 미의 관념은 둘째 종류의 양태의 사례이다. 그 양태를 식별해 주는 이름을 바꾸지 않으면 그와 같은 복합 관념들이 왜 새로운 어떤 관념을 받아들일 수 없는지 그 이유는 명백하다. (같은 책 1권 39쪽)

1.3.1.2. 생동성에 의한 구분

기억의 관념이 관념들 질서와 위치를 보존하고 상상력의 관념이 관념들 본래의 질서와 위치를 마음대로 변형하고 바꾼다. 이런 특징이 기억의 관념과 상상력의 관념의 차이이기는 하다. 그러나 이런 차이만으로 기억과 상상력을 식별해 내기에는 충분할 것이 아니다. 이런 특징에 의한 차이만으로 기억의 관념과 상상력의 관념들을 식별하기에 충분하다면, 관념의 본래 질서와 위치를 고찰하는 것으로 충분할 것이다. 그러나 현재 우리가 가진 관념과 과거의 인상이 유사한지를 알아보기 위해서 과거의 인상을 회상한다는 것은 불가능하다.

기억이 갖는 탁월한 힘이나 생동성이 기억과 상상력의 차이를 밝혀 줄 것이다. 기억과 감각에 의한 지각들의 생동성에 의해 기억에 대한 확신과 신념이 생겨난다.

우리는 어떤 인상이 정신에 현전했을 때, 그 인상이 다시 관념으로 정신에 현상하는 것을 경험적으로 발견한다. 그리고 여기서 그 인상은 다

음과 같이 서로 다른 두 가지 방식에 따라 나타날 것이다. 첫째, 그 인상이 새로 현상함에 있어서 인상이 그것 최초의 생동성을 상당한 정도로 유지한다면, 그것은 인상과 관념 사이의 어떤 중간자이다. 둘째, 그 인상이 그 생동성을 완전히 상실했을 때, 그것은 완전 관념이다. 우리가 인상을 첫째 방식으로 반복하는 직능을 기억이라고 하며, 둘째 방식으로 반복하는 직능을 상상력이라고 한다. 기억의 관념이 상상력의 관념보다 훨씬 생기 있고 강력하며, 기억이라는 직능은 상상력이 받아들인 어떤 것보다 훨씬 뚜렷한 색으로 대상을 그려낸다는 것은 첫눈에도 명백하다. 우리가 어떤 과거의 사건을 회상할 때, 그 사건의 관념은 힘찬 방식으로 정신 안에서 흐른다. 반면에 상상력에서 지각들은 희미하고 생생하지 못하여 상당한 시간 동안 변하지 않고 한결같이 유지되기 어렵다. 그렇다면 한 종류의 관념과 다른 종류의 관념들 사이의 감지할 수 있는 차이가 바로 여기에 있다고 볼 수 있다.(같은 책 1권 31~32쪽)

상상력은 기억이 우리에게 제공할 수 있는 것과 동일한 대상을 표상할 수 있으므로 또 상상력과 기억이라는 직능은 오직 자신들이 제시하는 관념들의 서로 다른 느낌으로 구별될 수 있으므로, 이 느낌의 본성이 무엇인지 고찰하는 것이 타당할 듯하다. 그리고 여기서 나는 사람들마다 기억의 관념들이 공상의 관념들보다 더 강력하고 생생하다고 하는 나의 말에 기꺼이 동의하리라 믿는다.(같은 책 1권 104쪽)

1.3.1.2.1. 기억의 관념

기억은 단순 관념을 인상으로부터 빌려오며 인상이라는 근원적 지각을 결코 넘어설 수 없다. 특히 기억의 고유한 특징은 관념 본래의 근본적인 질서와 위치를 유지하고 보존한다는 것이다. 우리는 한번 기억했던 것을 잊어버릴 수 있다. 그러나 그 기억을 자극하는 상황이 발생하는 순간 바로 그 관념이 변화 없이 정신에 떠오른다. 물론 처음의 기억의 관념과 나중의 기억의 관념은 어느 정도 다른 느낌을 가진다. 그러나 이런 다른 느낌 이외에 어떤 다른 변화도 없다.

기억은 그 대상이 현전했던 본래 형태를 유지하며, 우리가 무엇을 상기함에 있어서 그 대상을 벗어나게 되는 것은 모두 기억이라는 직능의 결합 또는 불완전함에서 기인한다. 아마 역사가는 보다 편리하게 해설하기 위해서 실제로는 뒤에 발생한 사건을 어떤 사건 앞에 관련시켜 설명할 수 있을 것이다. 그러나 그가 정확한 사람이라면 그는 바로 이 혼동을 알아채고 그 관념을 다시 제자리로 돌려놓을 것이다. 우리가 이미 숙지하고 있는 장소나 인물을 상기할 때에도 마찬가지이다. 기억의 주된 일은 단순 관념들을 보존하는 것이 아니라 단순 관념들의 질서와 위치를 보존하는 것이다.(같은 책 1권 32쪽)

1.3.1.2.2. 상상력의 관념

상상력 역시 단순 관념을 인상으로부터 빌려오며 인상이라는 근원적 지각을 결코 넘어설 수 없다. 그러나 상상력의 고유한 특징은 관념들 본래의 질서와 위치를 마음대로 변형하고 바꾼다. 우리는 이런 상상력을 통해 여러 공상적 대상, 즉 천마, 황금산, 일각수 등을 만들어 낼 수 있다. 왜냐하면 상상력은 매우 자유롭기 때문에 자신의 관념을 바꾸고 변형시킬 수 있기 때문이다.

상상력은 매우 자유로운 관념이다. 상상력은 자신의 관념을 바꾸고 변형시키는 직능을 가지고 있다. 시나 소설 그리고 우화들에서 자연은 전체적으로 혼동되어 있으며, 날개달린 말, 불을 뿜는 용, 괴물 같은 거인 등도 아무런 문제가 없다. 관념이 모두 인상으로부터 모사되며, 서로 분리 될 수 없는 것이 아니라, 서로 완전히 분리될 수 있다면, 이 자연의 혼동은 결코 이상하지 않다. 물론 이것은 관념을 단순한 것과 복합적인 것으로 구분한 명증적 결과이다. 상상력이 관념들 사이의 차이를 지각하는 모든 경우에, 상상력은 그 관념들을 쉽게 분리할 수 있다.(같은 책 1권 32~33쪽)

1.3.2. 관념들의 연관

1.3.2.1. 관념들의 상호 연관성

모든 단순 관념들은 상상력에 의해 각각 분리되어 따로 존재할 수 있다. 그리고 그 상상력에 의해 다시 합일되어 원하는 형태를 가질 수 있다. 상상력에 의해 원하는 형태로 합일된 관념은 모든 시간과 장소에서 어느 정도 한결같은 모습을 하고 있다. 흄은 상상력에 의해 합일된 관념에 그와 같은 특성을 제공하는 것은 바로 상상력이라고 말한다. 그렇다면 상상력 자체도 상상력에 의해 합일된 관념을 모든 시간과 장소에서 어느 정도 한결같은 모습으로 유지해 주는 보편적인 원리에 따르고 있어야 할 것이다. 왜냐하면 상상력이 그런 보편적 원리에 따르지 않는다면 상상력이라는 우리의 능력을 이해하기 어렵게 될 것이기 때문이다.

상상력이 이러한 보편적인 원리에 따르지 않아서 관념들이 완전히 흩어져 단절되어 있다면 우연만이 그 관념들을 결속할 것이다. 우리의 상상력이 너무도 자유로워서 어떤 일정한 규칙에 따르지 않고 관념을 합일하거나, 하나의 관념을 다른 관념들과 분리해 버린다면, 그 관념의 합일과 분리는 단지 우연에 의해서 이루어질 것이다. 또한 우연에 의한 합일과 분리가 합리적으로 이해되지 않을 것은 분명하다. 따라서 단순 관념을 합일해 주는 결합력이 없거나, 하나의 관념이 다른 관념을 자연스럽게 이끌어 들여 연합시키는 성질이 없다면, 단순 관념들은 복합 관념으로 이행하지 못할 것이다.

그러나 합일하는 이 보편적 원리가 관념들 사이에 불가분적으로 연관되어 있다고 말할 수는 없다. 왜냐하면 이 원리는 이미 상상력에서 배제되었기 때문이다. 더구나 이 원리가 없다면 우리의 정신이 두 관념을 합일할 수 없다고 말해서도 안 된다. 왜냐하면

상상력은 가장 자유로운 우리의 사유 능력이기 때문이다. 이 자유로움이 두 관념을 자유롭게 합일할 수 있게 해준다. 그렇다면 상상력은 한편으로 관념들이 한결같은 모습을 유지하기 위한 보편적 원리에 따르며, 다른 한편으로 보편적 원리를 배제하는 특성을 가지고 있는 것이다. 따라서 흠은 다음과 같이 말하고 있다. 우리는 단지 이 원리를 은근한 힘으로 간주하고자 할 뿐이다. 합일 하는 원리로서 이 은근한 힘은 통상적으로 널리 통용되고 있다. 그리고 흠은 이 힘은 언어들에 매우 긴밀하게 서로 대응하는 지에 대한 이유이기도 하다고 말한다.

1.3.2.2. 관념의 이행

1.3.2.2.1. 관념 이행의 특성

정신은 관념을 연합하여 하나의 관념에서 다른 관념으로 이행해 간다. 즉 단순 관념을 연합하고 합일하여 복합 관념을 만들어 낸다. 정신이 하나의 관념에서 다른 관념으로 이행하기 위해서는 관념을 연합하고 합일하여야 하는데 이것을 가능하게 하는 성질이 유사, 시간 또는 장소의 인접, 그리고 원인과 결과 등 세 가지이다. 이런 세 가지 성질이 상상력에서 결합력과 연합의 역할을 한다. 상상력에서 결합력과 연합의 충분한 역할을 하는 이러한 세 가지 성질에 의해서 어떤 관념에서 그 관념과 유사한 다른 관념으로 쉽게 나아가며, 이러한 사유 과정을 거쳐 관념들은 끊임없는 변화를 겪고 변천한다. 이런 과정을 거쳐 관념들이 만들어진다.

대상들이 시간에 따라 변하면 우리의 감각도 이러한 변화에 맞추어 감각의 대상들을 변화시키고 바꾸게 된다. 그러나 우리의 정신이 외적 대상과 감각의 대상이 변화했다고 해서 변화 이전의 대상과 전혀 동떨어진 무관한 것으로 인식하는 것은 아니다. 우리의 정신은 변화한 대상을 변화 이전의 대상과 인접이라는 연관

을 가진 어떤 것으로 인식한다. 예를 들면 어제의 갑돌이가 오늘 약간 또는 상당한 모습으로 변화했다 할지라도, 어제의 갑돌이와 오늘의 갑돌이는 전혀 딴 사람이 아니라 서로 인접해 있는, 즉 변화의 흐름 속에서 지속성을 가지고 있는 대상으로 인식한다. 상상력도 이와 마찬가지로 사유 방식을 가지고 있다. 물론 상상력이 그 대상을 생각할 때, 공간과 시간의 요소들의 구애를 받지 않는 것은 사실이다. 그러나 이것은 오랜 과정을 통해 시간과 공간의 방식으로 사유하는 습관을 획득한 후의 일이다.

상상력은 대상들 사이의 원인과 결과의 관계를 통해 더욱 강력한 연관을 산출하고 하나의 관념에서 다른 관념을 쉽게 상기하도록 한다. 두 대상이 인과 관계가 있다고 생각할 수 있는 경우는 어떤 존재가 다른 존재의 원인이 될 때뿐만 아니라 그 존재가 다른 존재의 어떤 작용이나 운동의 원인일 때에도 그러하다. 그리고 이러한 인과 관계는 모든 권리와 의무 관계의 원천이기도 하다. 사람들이 사회에서 서로 영향을 주고, 받는 것도 이러한 인과 관계에 의한 것이며, 지배하고 복종하는 처지에 놓이는 것도 다 인과 관계에 의한 것이다. 주인은 힘이나 동의에서 비롯되는 자신의 지위에 의해 우리가 하인이라고 부르는 타인의 행위를 일일이 지시할 수 있는 능력을 가진 자이다. 즉 주인과 하인은 그 지위가 제공하는 인과 관계에 의해 하인 위에 군림하고 하인은 이에 의해 복종하게 된다. 또한 재판관은 사회 구성원 간에 분쟁이 있을 때 자신의 의견에 따라 이들의 재산과 소유를 결정해 주어야 한다. 재판관이 이런 결정을 하는 것은 그가 가진 능력의 작용이 원인이 되어서 가능하다.

유사, 시간이나 장소의 인접, 원인과 결과라는 세 가지 성질이 단순 관념들 사이의 합일 또는 응집의 원리들이며, 우리의 기억에서 단순 관념들을 합일하는 불가분적인 연관의 장소를 상상력에게 제공한다.

1.3.2.2.2. 관념 이행을 위한 관계 관념

1.3.2.2.2.1. 유사성

유사성은 관계 관념 중 하나이다. 유사성에 의해 철학적 관계가 성립한다. 왜냐하면 어떤 대상을 비교하기 위해서는 그 비교 대상이 어느 정도 유사해야 하기 때문이다. 즉 비교 대상이 유사하지 않다면, 어떤 대상들의 비교가 불가능하며, 비교할 필요조차 없기 때문이다. 앞선 관념과 뒤이은 관념이 유사한 경우 우리의 정신은 앞의 관념에서 뒤 관념으로 쉽게 이행해 갈 수 있다. 흠은 유사성 자체에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

첫 번째 관계 관념은 유사성이다. 그리고 유사성이 없는 철학적 관계는 있을 수 없다. 어느 정도 유사성을 지니지 않으면 어떤 대상도 비교될 수 없기 때문이다. 그러나 유사성이 모든 철학적 관계에 필수적이라고 하더라도, 유사성이 언제나 관념의 연관이나 연합을 낳는다고 할 수는 없다. 어떤 성질이 아주 일반적으로 되어 대부분의 개별자들에게 공통적일 때, 그 성질은 정신을 그 개별자들 중의 어떤 것으로 직접 안내하는 것이 아니라, 지나치게 큰 선택 범위를 한꺼번에 제시함으로써 상상력이 하나의 대상에 몰두하는 것을 방해한다.(같은 책 1권 36쪽)

1.3.2.2.2.2. 시공간의 인접

비교 대상이 유사하다고 해서 하나의 관념에서 다른 관념으로 쉽게 이행해 갈 수 있는 것은 아니다. 또 다른 조건이 필요한데, 그것은 이행해 가는 관념들의 시간적, 공간적 인접성이다. 시간적으로 그리고 공간적으로 인접해 있지 않다면, 관념은 이행적일 수 없다. 만약 어떤 두 대상에 대한 관념이 매우 유사하다 할지라도, 하나의 대상이 시간적으로 너무 오랜 기간 후에 나타나거나, 공간적으로 너무 멀리 동떨어져 나타나는 경우, 이 관념은 결합되거나 연합될 수 없다. 시간과 공간의 관계에 대한 설명은 다음의 인용문을 참조하라.

동일성 다음으로 가장 보편적이며 포괄적인 관계는 시간과 공간의 관계이다. 이 관계는 멀다, 가깝다. 위, 아래, 앞, 뒤 등과 같이 무수한 비교의 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.2.2.3. 원인과 결과

우리의 상상력은 대상들의 원인과 결과의 관계를 통해 그 대상들의 연관을 더욱 강력하게 인식한다. 이런 인과 관계는 서로 영향을 주고받는 것으로 인식하기 때문에 하나의 관념에서 그 결과가 되는 다른 관념을 쉽게 연상할 수 있다. 즉 우리가 하나의 원인이 되는 관념과 결과가 되는 관념을 인식하고 있다면, 원인이 되는 관념의 발생을 통해 쉽게 결과가 되는 관념으로 이행해 갈 수 있다. 원인과 결과에 관한 관계는 다음의 인용문을 참조하라.

물이나 불, 뜨거움과 차가움 등과 같은 다른 대상들은 모두 경험을 근거로 하여 그 대상들의 원인이나 결과의 상반성에서 나타날 뿐이다. 원인과 결과의 관계는 자연적 관계인 동시에 일곱 번째 종류의 철학적 관계이다.(같은 책 1권 37쪽)

1.3.3. 인상과 상호 대응

힘은 관념과 인상이 항상 서로 대응한다는 것을 원리로 제시한다. 인상과 관념이 서로 대응한다면, 인상과 관념이 서로 큰 유사성을 갖는다고 말할 수 있다. 어떤 의미에서 관념은 인상의 반영이다. 그러므로 정신의 지각은 모두 이중적이며, 지각들은 모두 인상과 관념으로 나타난다. 우리가 오래 전에 떠나온 고향을 생각한다고 해보자. 우리는 고향에 대한 여러 관념을 형성할 수 있을 것이며, 실제로 형성한 관념을 가지고 있을 것이다. 이렇게 형성된 관념은 내가 고향에서 생활할 때 느낀 인상의 정확한 재현

이다. 관념이 인상의 정확한 재현이라면, 인상과 관념은 그 내용에서 차이가 없다. 그러나 인상과 관념에는 특징적인 차이가 있는데, 그것은 이들의 힘과 생동성이다. 관념은 인상보다 힘과 생동성의 정도가 약하다.

1.3.3.1. 단순 관념의 상호 대응

인상에서 발견되지 않는 관념의 여건은 결코 있을 수 없다. 인상은 관념의 발생적 근거이다. 따라서 관념과 인상은 서로 대응해야 할 것이다. 관념과 인상이 서로 대응한다는 주장은 단순 인상과 단순 관념에도 적용될 수 있을까? 흠은 단순 관념과 단순 인상이 서로 유사하다고 말한다. 그리고 자신의 능력이 닿는 대로 가장 엄밀하게 검토 한 후 모든 단순 관념은 각각 그 관념을 닮은 단순 인상을 가지며, 단순 인상은 모두 그 대응 관념을 갖는다고 말한다. 단순 관념과 단순 인상도 관념과 인상은 항상 대응한다는 규칙에서 예외가 아니다.

우리가 어둠 속에서 형성한 붉음의 관념과 햇빛 속에서 우리의 눈을 자극하는 붉음의 인상은 오직 정도의 차이가 있을 뿐이며, 본성에 있어서는 다르지 않다. 이 경우는 모든 단순 인상과 단순 관념에서도 마찬가지이며, 일일이 그 사례를 들어 이것을 증명한다는 것은 불가능하다. 사람들은 저마다 자신이 원하는 만큼 사례들을 개괄해 봄으로써 이 점을 스스로 납득할 것이다. 그러나 나는 어떤 사람이 이 보편적 유사성을 부정하려 든다면, 대응 관념을 전혀 갖지 않는 단순 인상 또는 대응 인상을 전혀 갖지 않는 단순 관념 등을 보여 달라고 그에게 요청하는 것을 제외하고는 그를 납득시킬 만한 방법을 전혀 모른다. 만약에 그가 이 요구에 대답하지 않는다면 그가 대답할 수 없다는 것은 분명하므로, 우리는 그의 침묵과 우리 자신의 관찰로부터 결론을 제시할 수 있을 것이다.(같은 책 1권 27쪽)

따라서 우리는 처음으로 나타나는 단순 관념은 물론 단순 인상에서 비롯된 것이며, 이 단순 관념과 단순 인상은 서로 대응하며, 단순 관념들은 단순 인상들을 정확히 재현한다는 주장을 승인할 수 있다.

1.3.3.2. 복합 관념의 상호 대응

흠은 단순 인상과 단순 관념이 항상 서로 대응한다는 것을 확신하고 있다. 그러나 복합 인상과 복합 관념이 서로 매우 유사하다고 해서 복합 관념과 복합 인상이 서로 정확하게 모사한다고 말할 수는 없을 것이다. 흠도 복합 관념과 복합 인상의 이런 특징을 잘 이해하고 있다.

나는 마음 속으로 새 예루살렘과 같은 도시를 상상할 수 있는데, 그 도시를 직접 본 적이 없어도 도로가 황금이며 성벽은 루미라고 상상할 수 있을 것이다. 나는 파리를 본 적이 있지만, 내가 모든 거리와 건축물을 실제적이고도 정확한 비율로 완전히 재현하는 그 도시의 관념을 형성할 수 있다고 단언할 수 있을까?(같은 책 1권 27쪽)

흠은 단순 관념과 단순 인상의 대응과는 달리, 복합 관념과 복합 인상은 대응하지만 그 한계가 있다는 것을 인정하고 있다. 그는 복합 관념들 가운데 많은 것은 그 대응 인상을 가지지 않으며, 복합 인상 가운데 많은 것이 관념에 적확히 모사되지 않는다는 것을 인정한다. 그리고 이것을 인정함으로써 모든 관념과 인상은 유사하다는 일반적 판결의 한계를 규정할 수 있다고 말한다.

그러나 단순 관념과 단순 인상이 모두 서로 유사하며, 복합 관념과 복합 인상도 단순 관념과 단순 인상에서 비롯되므로 복합 관념과 복합 인상이 정확히 대응한다고 주장해도 문제가 되지 않을 것이다.

1.3.3.3. 상호 대응의 예외

인상은 그 대응 관념보다 항상 앞선다. 그렇다면 인상과 관념은 상호 대응한다고 말할 수 있다. 그러나 인상이 대응 관념에 앞선다고 말할 수 없는 사례가 있다. 그렇다면 인상과 관념이 상호 대응한다는 주장을 할 수 없게 될 것이다. 이에 대해 흄은 이런 반증 사례는 매우 특수하고 오직 하나 뿐이어서 크게 의미를 둘 필요는 없을 것이라고 말한다. 즉 이런 하나의 사례 때문에 인상은 관념에 항상 선행한다는 주장을 포기할 필요가 없으며 관념과 인상의 상호 대응에 대한 주장도 크게 손상받지 않는다는 것이다.

30년 동안 건강한 시력을 유지했으며, 그가 접할 기회가 전혀 없었던 색, 예를 들어 푸른색의 특정한 색조 하나를 제외한 모든 종류의 색을 완전히 숙지하고 있는 사람을 가정해 보자. 그 색에서 단 한 색조를 제외한 나머지의 다른 색조들을 모두 가장 짙은 것으로부터 가장 옅은 것 순으로 단계적으로 그의 앞에 배열해 보자. 그는 특정 색조가 빠져 있는 빈 자리를 지각할 것이며, 인접한 색들 사이에서 그 자리가 다른 자리보다 거리가 훨씬 멀리 떨어져 있음을 감지할 것이라는 점은 분명하다.(같은 책 1권 29쪽)

경험한 적이 없는 하나의 색조가 빠져 있는 색조들의 배열에서 빠진 그 색조의 자리를 지각한다는 것은 그 색조에 대한 인상 없이도 그 색을 지각할 수 있다는 것을 의미한다. 어떤 사람에게 있어서 특정 색조가 감각을 통해 자신에게 전달된 적이 결코 없음에도 불구하고, 즉 그 색조에 대한 인상이 없음에도 불구하고, 그는 빠져 있는 색조를 자신의 상상력으로 보충할 수 있으며, 그 색조를 자신에게 떠올릴 수 있다. 그렇다면 이 예는 단순 관념이 언제나 대응 인상으로부터 획득되지 않는다는 증거인 셈이다. 따라서 단순 관념이라 할지라도, 반드시 단순 인상과 상호 대응하는

것은 아니다. 그러나 이런 사례로 오직 특수하게 하나에 불과할 뿐이다. 따라서 관념과 인상의 상호 대응에 대한 주장을 포기할 필요는 없다.

2. 지식

2.1. 지식의 근거들

2.1.1. 일상적 관계

우리는 유사, 시간이나 장소의 인접, 원인과 결과에 따라 두 관념을 상상력 안에서 연결한다. 관념을 이런 방식으로 연결함으로써, 우리는 한 관념에 다른 관념을 자연스럽게 이끌어 들이려는 성질을 가지고 있다. 이런 성질이 바로 관계이다. 이런 관계가 일상적 의미의 관계이다.

2.1.2 철학적 관계

철학에서는 일상적 의미의 관계를 넘어서 연관시키는 원리 없이도 특정한 비교 대상을 의미하는 것으로 확장한다. 철학적 관계에는 일곱 가지 종류가 있는데, 이 관계들이 학문의 토대가 된다. 그리고 일곱 가지 철학적 관계 중에 오직 관념에만 의존하는 관계가 있는데, 이런 관계가 지식이나 확실성의 대상이 된다.

철학적 관계는 유사, 동일, 시간과 장소의 관계들, 양이나 수에 있어서 비례, 어떤 성질의 정도, 반대, 인과 등 서로 다른 일곱 가지 종류가 있다. 이 관계들은 우리가 연관지어 비교하는 관념들에 완전히 의존하는 관계와 그 관념들에게 어떤 변화가 없어도 변할 수 있는 관계 등 두 부분으로 나누어질 수 있다.(같은 책 1권 89쪽)

2.1.2.1. 관념에 의존하는 관계

2.1.2.1.1. 특성

우리는 삼각형의 관념에서 삼각형의 세 내각의 합은 두 직각의 합과 동등하다는 것을 알 수 있다. 이 동등함의 관계는 삼각형의 관념이 변화하지 않는 한 변할 수 없다. 왜냐하면 세 내각의 합이 두 직각의 합과 동등하다는 관계는 삼각형의 관념에 전적으로 의존하고 있으며, 삼각형의 관념에 함축되어 있기 때문이다.

이와 같이 관념에 전적으로 의존하는 관계는 지식이나 확실성의 대상이 된다. 어떤 관계가 관념에 의존하지 않는다면, 그 관계는 지식의 대상이 될 수 없을 것이다. 왜냐하면 우리 관념의 변화 유무와 관계없이 변화한다면, 이것은 우연적이라는 것을 피할 수 없을 것이기 때문이다. 철학적 관계들 중 관념에 의존하여 지식이나 확실성의 대상이 될 수 있는 관계는 유사성, 반대, 성질의 정도 그리고 양 또는 수의 비례이다.

2.1.2.1.2. 종류

관념에 의존하는 철학적 관계는 유사성, 반대, 성질의 정도, 양 또는 수의 비례이다. 이 관계는 직관에 의해 파악되는 관계와 추론에 의해 파악되는 관계로 구분할 수 있다. 관념에 의존하는 오직 이런 관계만 지식이나 확실성의 대상이 된다.

2.1.2.1.2.1. 직관에 의해 파악되는 관계

관념에 의존하는 관계는 유사성, 반대, 성질의 정도, 양 또는 수의 비례이다. 이런 관계들 중 양 또는 수의 비례를 제외한 세 관계는 어떤 탐구나 추론 없이도 단번에 알 수 있는 관계이다. 즉 직관에 의해 파악되는 관계이다. 우리는 어떤 것이 유사하다는 것 그

리고 어떤 것이 서로 반대된다는 것은 단번에 알 수 있는 것이다. 물론 성질의 정도를 단번에 간파하기에는 약간의 어려움이 있을 수 있다. 왜냐하면 성질의 정도 차이가 매우 작은 경우에는 쉽게 알 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 성질의 정도 차이가 작은 경우일지라도, 그 차이를 알기 위해서 추론이나 탐구가 필요한 것은 아니다. 물론 성질의 정도 차이가 큰 경우에는 그 차이를 알기 위해서 추론이나 어떤 탐구를 필요로 하지 않는다는 것은 물론이다.

이 관계들 가운데 세 가지는 첫눈에 발견할 수 있으며 논증보다는 직관의 영역에 포함시키는 것이 더 적합할 것이다. 어떤 대상들이 서로 유사할 때, 그 유사성은 처음에 눈 또는 오히려 그 보다 정신을 자극할 것이다. 그리고 이와 같은 유사성은 거의 더 이상 검토할 필요가 없다. 이것은 반대와 어떤 성질의 정도 등의 경우에도 마찬가지이다. 존재와 비존재가 서로 혼동될 수 없으며, 완전히 양립할 수 없고, 서로 반대라는 것을 단 한 번이라도 의심할 수 있는 사람은 아무도 없다. 그리고 색, 맛, 뜨거움, 차가움 등과 같은 성질의 정도들에 아주 작은 차이가 있을 때는 그 성질의 정도에 관하여 정확하게 결정할 수 없겠지만, 그 정도의 차이가 상당할 때는 그 성질들 가운데 어떤 것이 다른 것보다 우세하다거나 열세라는 것을 결정하기 쉽다. 그리고 우리는 다른 어떤 탐구나 추론 없이도 늘 첫눈에 이런 결정을 내린다.(같은 책 1권 90쪽)

2.1.2.1.2.1.1. 유사

유사성은 관계 관념 중 하나이다. 유사성에 의해 철학적 관계가 성립한다. 왜냐하면 어떤 대상을 비교하기 위해서는 그 비교 대상이 어느 정도 유사해야 하기 때문이다. 즉 비교 대상이 유사하지 않다면, 어떤 대상들을 비교가 불가능하며, 비교할 필요조차 없기 때문이다. 앞선 관념과 뒤이은 관념이 유사한 경우 우리의 정신은 앞의 관념에서 뒤 관념으로 쉽게 이행해 갈 수 있다. 유사성 자체에 대한 설명은 다음의 인용문을 참조하라.

첫 번째 관계 관념은 유사성이다. 그리고 유사성이 없는 철학적 관계는 있을 수 없다. 어느 정도 유사성을 지니지 않으면 어떤 대상도 비교될 수 없기 때문이다. 그러나 유사성이 모든 철학적 관계에 필수적이라고 하더라도, 유사성이 언제나 관념의 연관이나 연합을 낳는다고 할 수는 없다. 어떤 성질이 아주 일반적으로 되어 대부분의 개별자들에게 공통적일 때, 그 성질은 정신을 그 개별자들 중의 어떤 것으로 직접 안내하는 것이 아니라, 지나치게 큰 선택 범위를 한꺼번에 제시함으로써 상상력이 하나의 대상에 몰두하는 것을 방해한다.(같은 책 1권 36쪽)

2.1.2.1.2.1.2. 반대

반대의 관계는 얼핏 보기에 어느 정도 유사성이 없으면 어떤 종류의 관계도 존속될 수 없다는 규칙의 예외처럼 보일 수 있을 것이다. 그러나 다음과 같은 경우를 생각해 보자. 존재와 비존재의 관념을 제외하면, 두 관념이 그 자체에서 반대인 것은 결코 없다. 비존재의 관념은 그 대상이 존재하지 않는다고 가정되는 모든 시간과 장소에서 대상을 배제하지만, 존재와 비존재의 관념은 모두 그 대상에 관한 하나의 관념을 함축하므로 분명히 유사하다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.2.1.2.1.3. 성질의 정도

어떤 두 대상들이 동일한 성질을 공통적으로 소유할 때, 그 대상들이 소유한 성질의 정도들이 다섯 번째 종류의 관계를 형성한다. 따라서 무거운 두 대상들 가운데 하나가 다른 것보다 더 무거울 수도 있고, 덜 무거울 수도 있다. 동일한 종류의 두 색은 서로 다른 색조들일 수 있으며, 이러한 측면에서 그 색들은 비교의 여지가 있다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.2.1.2.2. 추론에 의해 파악되는 관계

관념에 의존하는 관계들 중 유사, 반대, 성질의 정도는 첫눈에 파악되는, 직관에 의해 파악되는 관계이다. 그러나 양 또는 수의 비례는 이들 세 관계와는 약간 다르다. 물론 양 또는 수의 비례

역시도 직관적인 방식으로 확정할 수 있다. 비율의 차이가 크고 현저한 경우에, 그리고 아주 작은 수나 연장의 매우 작은 부분은 단순히 파악되기도 한다. 그러나 이외의 다른 경우에는 그 정확한 비율은 사유를 통해서 추측할 수 있다. 즉 양 또는 수의 비율은 직관에 의해 파악되기도 하지만 전반적으로는 추론이나 어떤 사유에 의해 파악될 수 있는 관계이다.

양이나 수 등의 비율을 직관적인 방식으로 확정할 수 있을 것이다. 특히 그 차이가 아주 크고 현저한 경우에는 어떤 수나 도형들 사이의 크고 작음을 한눈에 알 수 있을 것이다. 오직 사유를 통해서만 대등이나 어떤 정확한 비율에 관해서 생각할 수 있다. 여기에서 예외는 아주 작은 수나 연장의 매우 작은 부분인데, 이것은 단순히 파악되는 것으로 엄청난 오류에 빠질 수 없다.(같은 책 1권 90쪽)

2.1.2.1.2.1. 양 또는 수의 비례

양이나 수를 허용하는 대상들은 모두 바로 그 양이나 수에서 비교될 수 있는 데, 이것이 관계의 또 다른 풍부한 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.2.2. 관념에 독립적인 관계

관념에 독립적인 관계는 관념의 변화에 영향을 받지 않는 관계이다. 관념에 의존적인 관계인 유사성, 반대, 성질의 정도, 양 또는 수의 비례는 관념이 변해야만 변화하는 관계이다. 그러나 관념에 어떤 변화가 없어도 변화할 수 있는 관계가 있다. 이러한 관계를 관념에 독립적인 관계라고 한다.

2.1.2.2.1. 특성

철학적 관계는 연관지어 비교하는 관념들이 변화가 있어야 변

화하는 관계 즉 관념들에 완전히 의존하는 관계와 그 관념들에게 어떤 변화가 없어도 변할 수 있는 관계, 즉 다른 관념들에 독립적인 관계로 구분된다. 우리의 관념이 동일하게 유지되고 있음에도 변화할 수 있다면 이 관계는 관념과 독립적인 관계이며, 우리의 관념이 동일하게 유지되는 경우 변화하지 않는다면, 이 관계는 관념에 완전히 의존하는 관계이다. 동일, 시간과 공간의 관계, 인과라는 “관념에 의존하지 않으며, 관념이 그대로 남아 있는 동안에도 현전할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다.” 이런 관계는 우연적일 수밖에 없기 때문에 지식이나 확실성의 대상이 될 수 없다.

두 대상들 사이가 가깝다, 멀다 등과 같은 관계는 대상 자체 또는 그 대상의 관념들이 전혀 변하지 않고 대상의 장소만 바뀌어도 변하는데, 그 장소는 정신이 예견할 수 없는 서로 다른 수많은 우연들에 의존한다. 이것은 동일 및 인과의 경우도 마찬가지이다. 두 대상들이 서로 완전히 닮았고 다른 시각에 같은 장소에 나타난다고 할지라도 그 대상들은 수적으로 다르다. 한 대상이 다른 대상을 산출하는 능력은 오직 그 대상들의 관념만 가지고는 결코 발견될 수 없으므로, 원인과 결과는 우리가 추상적 추론이나 반성으로부터가 아니라 경험으로부터 알게 되는 관계라는 것은 명백하다. 단일 현상(single phenomenon)은 결코 없다. 즉 대상들이 우리에게 나타났을 때, 가장 단순한 현상들조차도 그 대상들의 성질들로부터 설명될 수 없으며, 또한 우리가 기억이나 경험의 도움 없이 그 현상을 예견할 수는 없을 것이다.(같은 책 1권 89~90쪽)

2.1.2.2.2. 종류

관념에 독립적인 관계는 관념의 변화에 영향을 받지 않는 관계이다. 관념에 의존적인 관계인 유사성, 반대, 성질의 정도, 양 또는 수의 비례는 관념이 변해야만 변화하는 관계이다. 그러나 관념에 어떤 변화가 없어도 변화할 수 있는 관계가 있다. 이러한 관계를 관념에 독립적인 관계라고 하며, 이런 관계에는 동일성, 시간과 공간, 인과성이 있다.

2.1.2.2.1. 동일성

동일성은 관계의 두 번째 종류로 평가될 수 있을 것이다. 다음에 그 위상을 알게 될 인격의 동일성의 본성과 기초에 관한 검토를 제외하고, 여기서 나는 이 관계를 가장 엄밀한 의미에서 항상적이고 불변적인 대상에 적용되는 것으로 간주한다. 이것은 어느 정도 지속적으로 존재하는 모든 것에 공통적인 관계이므로, 모든 관계들 가운데 가장 보편적인 것이 동일성이라는 관계이다.(같은 책 1권 36쪽)

2.1.2.2.2. 시간과 공간

동일성 다음으로 가장 보편적이며 포괄적인 관계는 시간과 공간의 관계이다. 이 관계는 멀다, 가깝다. 위, 아래, 앞, 뒤 등과 같이 무수한 비교의 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.2.2.3. 인과성

물이나 불, 뜨거움과 차가움 등과 같은 다른 대상들은 모두 경험을 근거로 하여 그 대상들의 원인이나 결과의 상반성에서 나타날 뿐이다. 원인과 결과의 관계는 자연적 관계인 동시에 일곱 번째 종류의 철학적 관계이다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.3. 지식의 대상이 되는 관계

2.1.3.1. 직관에 의해 파악되는 관계

관념에 의존하는 관계는 유사성, 반대, 성질의 정도, 양 또는 수의 비례이다. 이런 관계들 중 양 또는 수의 비례를 제외한 세 관계는 어떤 탐구나 추론 없이도 단번에 알 수 있는 관계이다. 즉 직관에 의해 파악되는 관계이다. 우리는 어떤 것이 유사하다는 것 그리고 어떤 것이 서로 반대된다는 것은 단번에 알 수 있는 것이다. 물론 성질의 정도를 단번에 간파하기에는 약간의 어려움이 있을 수 있다. 왜냐하면 성질의 정도 차이가 매우 작은 경우에

는 쉽게 알 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 성질의 정도 차이가 작은 경우일지라도, 그 차이를 알기 위해서 추론이나 탐구가 필요한 것은 아니다. 물론 성질의 정도 차이가 큰 경우에는 그 차이를 알기 위해서 추론이나 어떤 탐구를 필요로 하지 않는다는 것은 물론이다.

이 관계들 가운데 세 가지는 첫눈에 발견할 수 있으며 논증보다는 직관의 영역에 포함시키는 것이 더 적합할 것이다. 어떤 대상들이 서로 유사할 때, 그 유사성은 처음에 눈 또는 오히려 그 보다 정신을 자극할 것이다. 그리고 이와 같은 유사성은 거의 더 이상 검토할 필요가 없다. 이것은 반대와 어떤 성질의 정도 등의 경우에도 마찬가지이다. 존재와 비존재가 서로 혼동될 수 없으며, 완전히 양립할 수 없고, 서로 반대라는 것을 단 한 번이라도 의심할 수 있는 사람은 아무도 없다. 그리고 색, 맛, 뜨거움, 차가움 등과 같은 성질의 정도들에 아주 작은 차이가 있을 때는 그 성질의 정도에 관하여 정확하게 결정할 수 없겠지만, 그 정도의 차이가 상당할 때는 그 성질들 가운데 어떤 것이 다른 것보다 우세하다거나 열세라는 것을 결정하기 쉽다. 그리고 우리는 다른 어떤 탐구나 추론 없이도 늘 첫눈에 이런 결정을 내린다.(같은 책 1권 90쪽)

2.1.3.1.1. 유사

유사성은 관계 관념 중 하나이다. 유사성에 의해 철학적 관계가 성립한다. 왜냐하면 어떤 대상을 비교하기 위해서는 그 비교 대상이 어느 정도 유사해야 하기 때문이다. 즉 비교 대상이 유사하지 않다면, 어떤 대상들을 비교가 불가능하며, 비교할 필요조차 없기 때문이다. 앞선 관념과 뒤이은 관념이 유사한 경우 우리의 정신은 앞의 관념에서 뒤 관념으로 쉽게 이행해 갈 수 있다. 유사성 자체에 대한 설명은 다음의 인용문을 참조하라.

첫 번째 관계 관념은 유사성이다. 그리고 유사성이 없는 철학적 관계는 있을 수 없다. 어느 정도 유사성을 지니지 않으면 어떤 대상도 비교될 수 없기 때문이다. 그러나 유사성이 모든 철학적 관계에 필수적이라고 하더라도, 유사성이 언제나 관념의 연관이나 연합을 낳는다고 할 수는 없다. 어떤 성질이 아주 일반적으로 되어 대부분의 개별자들에게 공통적일 때, 그 성질은 정신을 그 개별자들 중의 어떤 것으로 직접 안내하는 것이 아니라, 지나치게 큰 선택 범위를 한꺼번에 제시함으로써 상상력이 하나의 대상에 몰두하는 것을 방해한다.(같은 책 1권 36쪽)

2.1.3.1.2. 반대

반대의 관계는 얼핏 보기에 어느 정도 유사성이 없으면 어떤 종류의 관계도 존속될 수 없다는 규칙의 예외처럼 보일 수 있을 것이다. 그러나 다음과 같은 경우를 생각해 보자. 존재와 비존재의 관념을 제외하면, 두 관념이 그 자체에서 반대인 것은 결코 없다. 비존재의 관념은 그 대상이 존재하지 않는다고 가정되는 모든 시간과 장소에서 대상을 배제하지만, 존재와 비존재의 관념은 모두 그 대상에 관한 하나의 관념을 함축하므로 분명히 유사하다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.3.1.3. 성질의 정도

어떤 두 대상들이 동일한 성질을 공통적으로 소유할 때, 그 대상들이 소유한 성질의 정도들이 다섯 번째 종류의 관계를 형성한다. 따라서 무거운 두 대상을 가운데 하나가 다른 것보다 더 무거울 수도 있고, 덜 무거울 수도 있다. 동일한 종류의 두 색은 서로 다른 색조들일 수 있으며, 이러한 측면에서 그 색들은 비교의 여지가 있다.(같은 책 1권 37쪽)

2.1.3.2. 추론에 의해 파악되는 관계

관념에 의존하는 관계들 중 유사, 반대, 성질의 정도는 첫눈에 파악되는, 직관에 의해 파악되는 관계이다. 그러나 양 또는 수의 비례는 이들 세 관계와는 약간 다르다. 물론 양 또는 수의 비례

역시도 직관적인 방식으로 확정할 수 있다. 비율의 차이가 크고 현저한 경우에, 그리고 아주 작은 수나 연장의 매우 작은 부분은 단순히 파악되기도 한다. 그러나 이외의 다른 경우에는 그 정확한 비율은 사유를 통해서 추측할 수 있다. 즉 양 또는 수의 비율은 직관에 의해 파악되기도 하지만 전반적으로는 추론이나 어떤 사유에 의해 파악될 수 있는 관계이다.

양이나 수 등의 비율을 직관적인 방식으로 확정할 수 있을 것이다. 특히 그 차이가 아주 크고 현저한 경우에는 어떤 수나 도형들 사이의 크고 작음을 한눈에 알 수 있을 것이다. 오직 사유를 통해서만 대등이나 어떤 정확한 비율에 관해서 생각할 수 있다. 여기에서 예외는 아주 작은 수나 연장의 매우 작은 부분인데, 이것은 단순히 파악되는 것으로 엄청난 오류에 빠질 수 없다.(같은 책 1권 90쪽)

2.1.3.2.1. 양 또는 수의 비례

양이나 수를 허용하는 대상들은 모두 바로 그 양이나 수에서 비교될 수 있는 데, 이것이 관계의 또 다른 풍부한 원천이다.(같은 책 1권 37쪽)

2.2. 추론의 가능 근거

2.2.1. 대상들의 관계 비교

대상들의 관계를 찾는다는 것은 그 대상들을 비교한다는 것이다. 즉 대상들을 비교하여 그 관계를 찾을 수 있다. 우리가 어떤 것을 비교한다고 말할 수 있기 위해서는 그 비교의 대상이 감각에 주어져 있어야 한다. 대상들을 비교할 때, 그 비교 대상이 감각에 주어지는 형태는 비교 대상 모두 감각에 주어지는 경우, 또는 비교 대상 중 하나만 감각에 주어지는 경우, 그리고 비교 대상 모두 감각에 주어지지 않는 경우가 있다.

2.2.1.1. 추론

서로 관련된 둘 이상의 대상들은 지속적이든 일시적이든 관계를 맺고 있다. 추론은 바로 이러한 관계들을 발견하고 비교한다. 이러한 관계는 감각에 직접 주어지는 것이 아니다. 이런 관계가 감각에 의해 직접 주어지지 않는다면, 결국 이런 관계에 대한 인상은 있을 수 없다. 따라서 이런 관계를 발견하고 비교하는 일은 지각의 일이 아니라 추론의 일이다.

우리가 동일, 시간과 공간의 관계들 등에 관해 관찰할 수 있는 것들 가운데 어떤 것도 결코 추론이라고 생각해서는 안 된다. 이런 관계들 가운데 어떤 것에서도 정신은 감각에 직접 나타난 것을 넘어서서 대상들의 실재적 존재나 관계를 발견할 수 없기 때문이다.(같은 책 1권 93쪽)

관념에 의존하는 관계인 유사, 반대, 성질의 정도 그리고 양 또는 수의 비례는 관념의 변화가 있어야만 변화할 수 있는 것이므로, 이 관계는 지각에 의거한 관계라고 말할 수 있다. 반면에 관념에 독립적인 동일, 시간과 공간의 관계, 인과 관계들에 어떤 추론적 요소가 있다고 생각할 수도 있다. 그러나 인과 관계를 제외하고는 추론적 요소를 찾아 볼 수 없다. 왜냐하면 동일, 시간과 공간의 관계에서는 직접적인 감각 대상을 넘어서는 어떤 것도 발견할 수 없기 때문이다.

2.2.1.2. 지각과 추론의 차이점

비교 대상들 모두 관계에 따라 감각에 주어질 때, 이것을 지각이라고 한다. 이 경우 추론적 요소는 찾아 볼 수 없다. 왜냐하면 여기에서 사유가 실행되었거나 사유가 작동한 것이 결코 아니며, 오직 감각 기관을 통해 인상을 단지 수동적으로 받아들인 것일

뿐이기 때문이다. 관념에 독립적 관계는 관념의 변화 유무에서 자유롭기 때문에 추론적 요소를 찾아 볼 수 있을 것으로 생각하기 쉽다. 그러나 동일, 시간과 공간의 관계에서 추론적 요소를 발견할 수 있다고 생각해서는 안 된다. 왜냐하면 이들 관계에 직접적 감각의 대상이 아닌 것은 없기 때문이다. 그리고 추론적 요소는 감각의 대상이 아니기 때문이다.

2.2.2. 추론의 가능 근거로서 인과 관계

우리는 탁자 위에 놓여 있는 컵을 직접 본다. 이 경우 우리는 추론하고 있다기보다는 지각을 하고 있다. 추론은 지각을 초월하는 어떤 것의 존재나 활동을 사유하는 것이며, 이 경우 직접적인 감각의 인상을 넘어서는 것이다. 우리는 직접적인 지각을 넘어서 추론을 할 수 있다. 그러나 모든 추론은 인과적 추론이다. 즉 흄에 의하면 우리 감각의 인상을 넘어서는 사실에 관한 어떤 결론도 단지 원인과 결과의 연결에만 근거할 수 있다. 원인과 결과의 관계에 근거해서만 사실에 관한 추리를 할 수 있다. 그리고 원인과 결과의 관계에 근거해서만 우리의 기억과 감각들의 증거를 넘어서는 수 있다. 따라서 관념들의 관계와 관련해서 말한다면 사실에 관한 모든 추리는 인과적인 추론이다.

우리가 동일, 시간과 공간의 관계들 등에 관해 관찰할 수 있는 것들 가운데 어떤 것도 결코 추론이라고 생각해서는 안 된다. 이런 관계들 가운데 어떤 것에서도 정신은 감각에 직접 나타난 것을 넘어서서 대상들의 실재적 존재나 관계를 발견할 수 없기 때문이다. 다른 대상의 존재나 운동에 잇따르거나 그 대상에 앞서는 어떤 대상의 존재나 운동에서 우리에게 확증을 주는 연관을 산출하는 것은 오직 인과뿐이다. 그 대상들이 인과적으로 영향을 주고받는 경우를 제외하면, 다른 두 관계는 결코 추론에 사용될 수 없다. 어떤 대상들이 언제나 동떨어져 있거나 맞닿아 있다

는 것을 우리에게 납득시킬 수 있는 것이 그 대상들 안에는 전혀 없다. 그리고 경험이나 관찰을 통해서 그 대상들의 바로 이런 관계가 변할 수 없다는 것을 발견한다면, 우리는 언제나 그 두 대상을 분리하거나 합일하는 어떤 은밀한 원인이 있다고 결론짓는다. 이 추론은 동일성에도 적용된다. 어떤 대상이 감각에 여러 차례 나타났다가 사라진다고 하더라도 우리는 그 대상이 독립적으로 동일하게 지속될 수도 있다고 쉽게 가정한다. 그리고 우리가 우리의 눈길이나 손을 언제나 그 대상에 둔다면 그 대상이 변하지 않고 지속적인 지각을 전달해 준다고 결론내릴 때에는 언제든지 그 지각이 단절됨에도 불구하고 그 대상이 동일성을 갖는다고 가정하기도 쉽다. 그러나 감각들의 인상을 넘어서는 이 결론은 오직 원인과 결과의 연관에만 그 토대를 둘 수 있다. 새로운 대상이 먼저 감각에 나타났던 대상과 아무리 유사하다고 할지라도 우리에게는 그 대상이 변하지 않았다는 것을 우리는 원인과 결과의 연관 이외의 다른 방식으로 전혀 보증받을 수 없다.(같은 책 1권 93~4쪽)

실제로 우리는 수학에서는 논증을 하고 경험과학에서는 인과적인 추론을 한다. 그렇다면 인과적인 추론이 인간의 지식에 중요한 역할을 한다고 말할 수 있다. 인과 관계의 본성과 인과적 추론에 의해 감각들의 직접적인 증거를 넘어서 나아가는 과정에 대한 탐구가 중요하다.

2.2.2.1. 원인과 결과의 특성

흠은 인과 관계의 관념이 인상에서 유래하는지 또는 어떤 인상에서 유래하는지에 대한 물음을 통해 인과 관계를 상세하게 논의하고 있다. 인과 관계라는 관념의 근원으로 우리가 원인이라고 부르는 것들이 가진 어떤 성질을 제시하는 것은 옳지 못하다. 왜냐하면 우리가 원인이라고 부르는 것들의 공통된 성질을 발견할 수 없기 때문이다. “그렇다면 인과 관계라는 관념은 대상들 사이의 어떤 관계에서 도출되는 것이어야만 한다. 그리고 우리는 그 대상들 사이의 관계를 살펴보아야 한다.”(95쪽)

원인과 결과의 관념은 감각의 인상에서 유래하며, 동시에 반성의 인상에서도 유래한다고 많은 사람들이 생각하고 있다. 흠은 이러한 생각에 반대하지만, 논의를 위한 방법에 있어서는 반성의 인상에서 유래한다는 견해에 대해서는 고찰하지 않고, 감각의 인상에서 원인과 결과의 관념이 유래하는 것으로 편의상 여기고, 이에 따른 반대 고찰만 행하고 있다.

2.2.2.1.1. 원인과 결과의 인접성

인과 관계라는 관념이 대상들의 어떤 관계에서 도출되는지에 대해 흠은 먼저 대상들의 인접성을 제시한다. 흠은 어떤 대상들 이진 원인과 결과라고 간주되는 것들은 서로 인접해 있다고 말한다. 그렇다고 해서 원인과 결과라고 생각되는 대상들이 직접적으로 인접해 있다고 말하는 것은 물론 아니다. “도”가 “시”의 원인이라고 말하는 경우, “도”와 “시”는 직접적으로 근접해 있지 않을 수 있다. 그러나 원인이라고 불리는 “도”와 결과라고 불리는 “시” 사이에는 원인과 결과의 연쇄적 계열이 있을 수 있다. 즉 우리는 “도”와 “레”가 근접해 있고, “레”와 “미”가 근접해 있으며, “미”와 “파”가, “파”와 “술”이, “술”과 “라”가 “라”와 “시”가 근접해 있다는 것을 알게 될 것이다. 이와 같이 사람들은 원인과 결과는 직접적으로든 간접적으로든 항상 인접해 있다고 일반적으로 믿고 있다.

인과 관념은 대상들 사이의 어떤 관계에서 유래해야 하며, 우리는 이제 그 관계를 찾기 위해 힘써야 한다. 먼저 내가 알 수 있는 것은 원인이나 결과라고 여겨지는 대상들은 그 대상들이 무엇이든 간에 모두 인접해 있으며, 그 대상들이 존재하는 시간이나 공간에서 조금이라도 거리가 먼 시간이나 장소에서 작용할 수 있는 것은 결코 없다는 것이다. 이따금 동떨어진 대상들이 서로를 산출하는 것처럼 여겨질 수도 있지만, 검토해 보면 우리가 발견할 수 있는 것은 그 대상들이 대개

그 대상들 사이의 인접한 연쇄적 원인들에 의해서 연결되어 멀리 떨어진 대상들에 이르기까지 연결된다는 것이다. 어떤 특수한 사례에서는 우리가 이 연관을 발견할 수 없을지라도, 우리는 여전히 그와 같은 연관이 존재하는 것으로 추정한다. 그러므로 우리는 인과 관계에서 인접성이라는 관계가 본질적이라고 생각할 수 있을 것이다. 우리가 어떤 대상을 나란히 두고 결합할 수 있는지 없는지를 검토해 봄으로써 이 문제를 해결하기에 더 적합한 기회가 있을 때까지는, 적어도 일반적인 의견을 따라서 그렇게 가정할 수 있을 것이다.(같은 책 1권 95쪽)

그렇지만 흄은 원인과 결과의 인접성이 인과 관계에서 반드시 필요한 것이라고 생각한 것은 아니다. 그는 인과 관계에서 원인과 결과의 인접성을 단지 조건적으로 인정하고 있다. 즉 “우리가 어떤 대상들이 나란히 놓이고 결합될 수 있는지 또는 없는지 검토함으로써 이 문제를 해결할 수 있는 더 나은 기회”를 찾을 때까지 조건적으로 원인과 결과의 인접성이 원인과 결과의 조건으로 받아들일 수 있다고 말한다. 그렇다면 흄은 공간적 인접성을 인과 관계의 필수 불가결한 요소로 여긴 것은 아니다.

2.2.2.1.2. 원인과 결과의 유사성

우리의 감각 속에 나타났다 사라지는 어떤 대상이 유사하다면, 우리는 통상 이 대상이 지속되고 있다고 생각한다. 우리가 우리의 눈길이나 손을 언제나 그 대상에 둔다면 그 대상이 변하지 않고 지속적인 지각을 전달해 준다고 생각한다. 그리하여 그 지각이 단절됨에도 불구하고 그 대상이 동일성을 갖는다고 쉽게 가정해 버린다. 그러나 이러한 결론은 감각들의 인상을 넘어서는 것이며, 이런 결론은 오직 원인과 결과의 연관에 그 토대를 두는 경우에만 가능하다. 따라서 후에 나타난 새로운 대상이 앞서 감각에 나타났던 대상과 아무리 유사하다고 할지라도, 원인과 결과의 연관에 의해서 그 대상이 변하지 않았다는 것을 보증받을 수 있다.

2.2.2.1.3. 원인의 시간적 선행성

원인은 반드시 결과에 시간적으로 앞서야 한다. 원인이 결과에 시간적으로 앞서야 한다는 것은 경험적으로 증명할 수 있다. 원인과 결과가 정확히 동시적인 것일 수 있다면, 원인과 결과가 동시적이라면, 원인은 그 결과의 원인으로 작용하지 않을 것이고, 또한 그 원인을 원인으로 작용하게 하는 어떤 다른 요인을 필요로 할 것이기 때문에, 연속이라는 것은 있을 수 없으며, 모든 대상들은 공존해야만 할 것이다. 그러나 모든 대상이 공존한다는 것은 불합리하다. 따라서 결과는 그 원인과 완전히 동시적일 수 없으며, 원인은 그것의 결과에 시간적으로 선행해야 한다.

어떤 사람은 주장하기를 원인이 그 결과보다 앞서야 한다는 것이 반드시 필연적인 것은 아니며, 어떤 대상이나 작용은 자신이 존재하게 되는 최초의 순간에 자신의 산출적 성질(productive quality)을 발휘하여 자신과 완전히 공시적인 다른 대상이나 작용을 일으킬 수도 있다고 한다. 그러나 대부분의 사례에서 경험하는 것이 이 견해와 모순으로 여겨지는 점은 제쳐 두고라도, 우리는 일종의 추정이나 추론에 의해 우선의 관계를 확정할 수 있을 것 같다. 어느 정도의 시간 동안 다른 것을 산출하지 않고 온전히 존재하는 대상은 자신의 독자적 원인(sole cause)이 아니라, 그 대상을 그것의 정적 상태에서 밀쳐 내어서 그 대상이 은밀하게 지닌 원동력을 발휘하도록 하는 다른 어떤 원리의 도움을 받는다는 것은 자연 철학과 도덕 철학 모두에서 확립된 공리이다. 그런데 어떤 원인이 그 결과와 완전히 공시적일 수 있다고 하더라도, 이 공리에 따라서 그 원인과 결과라는 독자적 원인이나 결과도 아니어야 한다는 것은 확실하다. 원인과 결과들 가운데 어떤 것이 단 한 순간 그 작용을 지체하여 그것이 작용해야 할 바로 그 순간에 작용하지 않으므로, 그러한 것은 타당한 원인이 아니기 때문이다. 이것의 귀결은 우리가 세계에서 관찰하는 원인들의 계기를 파괴하는 것과 다를 바 없을 것이며, 실제로 시간의 완전한 소멸이다. 어떤 원인이 결과와 공시

적이며 이 결과는 결과의 결과와 공시적이라는 것이 계속된다면, 계기 하는 것은 전혀 있을 수 없으며 모든 대상이 공존해야 한다는 것은 분명하기 때문이다.(같은 책 1권 95~96쪽)

2.2.2.2. 원인과 결과의 필연적 연관

홉스는 인과 관계의 필수적 요소로서 접근성과 선행성을 중요한 것으로 강조한 것은 아니다. 그는 인과 관계의 완전한 관념으로서 인접성과 선행성이라는 두 가지 관계들에 만족하지 못한다고 말한다. 어떤 대상은 다른 것의 원인이 아니면서도 서로 접근해 있을 수 있고, 더구나 동시에 선행할 수도 있다. 따라서 인과 관계에는 접근성과 선행성 이외에 어떤 다른 것이 필수적 요소로 필요하다. 이런 필수적 요소가 바로 **필연적 연관**이다.

2.2.2.2.1. 원인의 필연성

원인의 필연성 원리가 말하고자 하는 것은 존재하기 시작한 것은 그것이 무엇이든 그 존재의 원인을 가져야 한다는 것이다. 이런 원인의 필연적 원리는 모든 추론에서 직관적으로 승인되는 원리이다.

2.2.2.2.1.1. 홉스의 논증

어떤 철학자들은 우리가 어떤 대상이 존재하기 시작하는 것으로 가정하는 시간과 장소의 점들이 모두 그 자체에서는 대등하다고 주장한다. 어떤 시간과 장소 고유의 것이면서 또 그 시간과 장소 등에 의해서 존재를 결정하고 확정하는 어떤 원인이 없다면 그 대상은 영원히 확정되지 않은 채로 남아 있어야 한다. 대상이 존재하는 실마리를 결정할 만한 그 무엇이 없기 때문에 그 대상은 결코 존재를 시작할 수 없다.(같은 책 1권 99쪽)

2.2.2.2.1.1. 흠스에 대한 흠의 반론

그러나 나는 다음과 같이 묻는다. 원인도 없이 확정된 시간과 장소를 가정하는 것은 시간과 장소라는 같은 방식 안에서 결정된 존재를 가정하는 것보다 더 어렵지 않을까? 이 주제에서 제기된 최초의 물음은 언제나 대상이 존재할 수 있는가 없는 가이며, 그 다음 물음은 그 대상이 언제, 어디서 존재를 시작하는가이다. 전자의 경우에 원인을 제거하는 것이 직관적으로 불합리하다면 후자의 경우에도 그래야 한다. 전자의 경우에 그 불합리성은 증거가 없어서 명료하지 않다면 마찬가지로 후자의 경우에도 그 불합리성은 증거를 요구할 것이다. 그렇다면 전자를 가정하는 것이 불합리하다는 것이 결코 후자를 가정하는 것이 불합리하다는 것에 대한 증거일 수는 없다. 이 물음들은 모두 같은 지반 위에 있으며 같은 추론에 의해 성패가 결정되기 때문이다.(같은 책 1권 99쪽)

2.2.2.2.1.2. 클라크의 논증

어떤 것이 원인을 결여하고 있다면, 그것은 그것 자체를 산출한다. 즉 그것이 존재하기 전부터 존재하는 것이다. 이것은 불가능하다. 따라서 모든 것은 틀림없이 하나의 원인을 갖는다.(같은 책 1권100쪽)

2.2.2.2.1.2.1. 클라크에 대한 흠의 반론

이 추론은 분명히 석연치 않다. 우리는 원인을 부정하면서도, 우리가 분명히 부정하는 것, 즉 틀림없이 대상 자체로 간주되는 원인이 있다는 것을 여전히 인정하기 때문이다. 이것은 의심할 나위 없이 명백한 모순이다. 어떤 것이 원인 없이 산출되는 것, 즉 내 나름대로 더욱 정확하게 표현하자면 원인 없이 존재하게 되는 것은 그것 자체가 곧 그것 고유의 원인이라는 것을 긍정하는 것도 아니다. 그러나 이에 반하여 외부의 원인들을 모두 배제하는 경우에 이와 같은 것은 창조된 사물 자체 까지도 강력히 배제한다. 어떤 원인도 없이 절대적으로 존재하는 대상이 그 대상의 자기 원인이 아니라는 것은 확실하다. 그리고 당신이 어떤 것은 다른 것의 원인 없이 어떤 것이 존재하게 된다는 것은 전혀 불가능하지만, 어떤 산출적 원리를 배제한다면 우리는 여전히 다른 것에 호소할 수밖에 없다는 것을 승인하고 있다.(같은 책 1권 100쪽)

2.2.2.2.1.3. 로크의 논증

어떤 원인도 없이 산출된 것은 무엇이든 모두 무에 의해서 산출된 것이다. 말하자면 어떤 원인도 없이 산출된 것의 원인은 무이다. 그런데 무는 원인일 수도, 어떤 것일 수도 없다. 동일한 직관에 의해서 우리는 무가 두 직각과 대등하지 않고 또 어떤 것도 아니라는 것을 직감함으로써, 무가 원인일 수 없다는 것을 직감하고 마침내 모든 대상들이 저마다 그 존재의 실제적 원인을 갖는다는 것을 직감해야 한다.(같은 책 1권 100쪽)

2.2.2.2.1.3.1. 로크에 대한 흄의 반론

우리가 모든 원인들을 배제했을 때, 우리는 실제로 그 원인들을 배제하며 무나 대상 자체를 존재의 원인으로 가정하지 않는다는 것을 살펴보는 것만으로도 충분하다. 이 가정들의 불합리성에서는 결과적으로 그와 같은 원인을 배제하는 것이 불합리하다는 것을 증명하는 어떤 논변도 이끌어 낼 수 없다. 만물이 원인을 가져야 한다면, 우리는 다른 원인을 배제했을 때, 대상 자체나 무를 원인으로 받아들여야 한다는 결론이 나온다. 그러나 문제의 핵심은 모든 사물이 각각 원인을 가져야 하는가이다. 따라서 타당하게 추론해 본다면, 모든 사물이 각각 원인을 가져야만 한다는 것은 결코 승인될 수 없다.(같은 책 1권 100~101쪽)

2.2.2.2.1.4. 흄의 견해

흄에 따르면, 존재하기 시작하는 것은 모두 그 존재의 원인이 있어야 하며, 원인을 가져야 한다는 원리는 논증될 수 있는 원리가 아니다. 원인의 필연성에 대한 논증은 존재의 시작에 관한 관념과 원인 관념이 분리될 수 없어야만 가능하다. 그러나 상상력은 존재의 시작에 관한 관념과 원인의 관념을 분리할 수 있다. 그리고 이들에 대한 실제적인 분리는 가능하기 때문에 여기에 어떤 불합리도 어떤 모순도 있을 수 없다. 따라서 상상력이 존재의 시작에 관한 관념과 원인의 관념을 분리한다는 것은 단순한 관념을

추론함으로써 반박될 수 있는 것이 아니다. 결론적으로 이에 대한 반박이 성공하지 못할 것이기 때문에 원인의 필연성에 대한 논증은 불가능하다.

모든 존재가 그 존재의 원인을 가져야 한다는 원리가 논증될 수 있는 원리가 아니라고 해서 흠이 그 원리를 직관적으로 확실한 것이라고 주장하는 것도 아니다. 흠이 이렇게 주장함에도 불구하고 그는 이 원리가 직관적으로 확실한 것이 아니라는 주장에 대해 상세하게 논하지도 않는다. 다만 이런 원리가 직관적으로 확실하다는 주장을 하는 사람에게 증거를 제시하도록 요구할 뿐이다. 또한 이 원리가 논증 불가능하다는 견해에 대해서 다음과 같이 말한다. 원인 또는 산출적 원리에 관한 아무런 뚜렷한 관념을 갖지 않고서도, 어떤 하나의 순간에는 하나의 대상이 존재하지 않지만, 바로 그 다음 순간에는 존재하는 것으로 얼마든지 생각할 수 있다. 따라서 우리가 원인의 관념과는 별개로 어떤 것이 존재하기 시작했다고 생각할 수 있다면, “독립적인 관념들은 모두 분리될 수 있고 원인과 결과의 관념들은 분명히 독립적이므로 원인이나 산출적 원리 등과 같은 독립적 관념을 지금은 존재하지 않으나 다음에 존재할 어떤 대상에 결합시키지 않고도 그 관념을 쉽게 표상할 수 있을 것이다.”(같은 책 1권 99쪽)

원인은 결과라는 바로 그 관념에 포함되어 있기 때문에, 모든 결과는 각각 하나의 원인을 가져야 한다고 이야기 하는 사람들이 훨씬 더 경박하다. 모든 결과는 각각 필연적으로 하나의 원인을 전제한다. 결과는 원인이 상관하는 관계 항(relative term)이기 때문이다. 그러나 이와 같은 것이 모든 존재는 반드시 원인에 의해 나타난다는 것을 증명하지는 않는다. 그것은 모든 남편들은 아내가 있어야 하기 때문에 모든 남성은 반드시 결혼해야 한다는 결론이 나올 수 없는 것과 다를 바 없다. 문제의 실상은 존재하기 시작한 모든 대상들이 반드시 원인에 의해서 존재하는가 하는 것이다.(같은 책 1권 101쪽)

2.2.2.2.2. 개별적 원인과 결과의 필연성

흠에 의하면 존재하기 시작한 모든 것은 필연적으로 그 원인을 가져야 하는가에 대한 물음은 직관적으로 확실하게 대답되는 것도 아니며, 추론에 의해 논증되는 것도 아니다. 그리고 모든 새로운 생성에 하나의 원인이 필요하다는 견해는 지식이나 어떤 학적 추론에서 도출된 것이 아니다. 그렇다면 이 견해는 필연적으로 관찰과 경험에서 생겨난 것이어야만 한다. 여기에서 우리의 물음은 세 가지이다. 첫째, 어떻게 경험이 이런 원리를 발생시키는가? 둘째, 특정한 원인이 특정한 결과를 필연적으로 갖는다고 결론내리는 이유는 무엇인가? 셋째, 어떤 것에서 다른 것을 추론하는 이유는 무엇인가?

2.2.2.2.2.1. 원인의 존재를 받아들이는 방식

우리의 정신이 원인과 결과에서 추론할 때, 보거나 기억하는 대상들을 초월한다. 그러나 그런 대상을 초월할 수 있다고 해서 그 대상들을 완전히 무시할 수 있는 것은 아니다. 그리고 단지 관념만으로 추론할 수 있는 것도 아니다. 인상과 혼합하거나 적어도 인상에 대응하는 기억의 관념과 혼합해야만 추론이 가능하다. 우리가 원인에서 결과를 추론할 때, 우리는 원인의 존재를 확고하게 해야만 한다. 그런데 원인의 존재를 확고하게 하는 방법은 기억이나 감각의 직접적 지각에 의한 것과 다른 원인들로부터 추정하여 원인의 존재를 받아들이는 두 가지 방법이 있다. 이에 따라서 인상에 의한 원인인지 다른 원인에서 추론함으로써 알려진 원인인지를 구별할 수 있다. 추론에 의한 원인은 어떤 대상에 도달할 때까지 계속해서 추론함으로써 확인될 수 있다. 그러나 이 추론은 무한히 계속될 수는 없다. 결국 기억의 인상이나 감각의 인상에서 이 추론이 멈출 수 있다. 따라서 최초의 인상에서

존하지 않고서 결론이나 원리를 인식할 수 있다고 단순히 주장하는 것은 원인의 필연성 원리가 경험에서 도출한 것이라는 견해에 대한 타당한 반론이 될 수 없다. “인상들이 기억에서 완전히 사라졌다고 가정하더라도, 그 인상들이 산출한 확신은 여전히 남아 있을 수 있기 때문이다. 그리고 또 원인과 결과에 관한 모든 추론은 근원적으로 어떤 인상에서 유래하며, 마찬가지로 논증에 대한 보증은 언제나 관념들의 비교에서 나타나고 그 비교가 잊혀졌더라도 그 보증은 지속되기 때문이다.”(같은 책 1권 103쪽)

우리는 케사르가 삼월 보름날 원로원 안에서 피살되었다고 믿고 있다. 그 사건의 정확한 시간과 장소를 결정하는 데 동의하는 모든 역사가들의 일치된 증언에 의해 그 사실은 확정되었기 때문이다. 이때 어떤 인물들이나 문자들이 우리의 기억이나 감각에 현전하는 것처럼 우리는 어떤 관념이 관행적으로 지시하는 인물들을 기억한다. 이 관념들은 그 행위에 직접 참여하여 그 체험으로부터 직접 그 관념을 받아들인 사람의 정신에 있거나 또는 우리가 그 사건의 현장을 목격하고 구경했던 사람을 만날 때까지 뚜렷한 단계에 따라 다른 사람의 증언과 또 다른 사람의 증언을 거친 증언으로부터 그런 관념이 유래한다. 이와 같은 연쇄적 추론이나 원인과 결과의 연쇄적 연관은 무엇보다도 관찰되거나 기억된 인물이나 문자에 기초를 두고 있으며, 우리의 추론이 기억이나 감각 어느 한쪽에도 근거를 두지 않는다면 그 추론 전체가 망상이며 근거가 없다는 것은 명백하다. 아마 이 경우에 연쇄적 결합의 모든 고리는 각각 다른 것과 연결될 것이다. 그러나 그 추론의 한쪽 끝에 전체를 지탱할 수 있는 어떤 것이 확정되어 있지 않을 수도 있다. 따라서 신념이나 명증성도 있을 수 없다. 실제로 이것은 모든 가설적 논변 또는 가정에 의존하는 추론의 사례이다. 이 논변이나 추론에는 실재적 존재의 현전하는 인상도 없고 신념도 없다.(같은 책 1권 102쪽)

2.2.2.2.2. 원인의 근원으로서 인상

우리의 정신이 원인과 결과에 의거해서 추론을 할 때 그 대상들을 넘어서는 견해를 가질 수 있기는 하다. 그러나 인상 없이,

또는 적어도 인상과 상응하는 기억의 관념 없이 오로지 관념에 의거해서 추론할 수는 없다. 더구나 인상을 완전히 무시하고서는 결코 추론을 할 수 없다. 따라서 우리가 원인에서 결과를 추론할 때, 원인이 존재함을 분명하게 인식하고 있어야 한다.

2.2.2.2.3 원인에서 결과로의 이행

원인과 관계에 관한 논의에서 고찰되어야 할 것이 원인에서 결과를 추론하는 것에 관한 것이다. 그런데 원인에서 결과를 추정하는 것은 그 대상의 본질을 꿰뚫어 보는 직관에 의한 것이 아니다. 우리가 다른 것의 존재를 함축하는 대상의 존재를 인식하기 위해서는 대상들을 그 자체로 고찰해야하며, 그 대상들에 관해 형성한 관념들 너머로 바라보아야만 한다.

어떤 대상의 존재를 다른 대상의 존재에서 추론할 수 있는 것은 오직 경험에 의해서이다. 우리는 두 대상 즉 불꽃과 열이라고 부르는 감각의 결합을 자주 경험하며, 이런 경험을 통해 이 대상들이 규칙적으로 반복되는 인접과 연속의 순서로 나타났다는 것을 기억한다. 그리고 우리는 불꽃을 원인이라 부르고 열을 결과라고 부른다. 그리고 불꽃에서 열을 추정한다. 즉 일반적으로 갑이 을에 선행하여 근접해 있으며, 이것이 반복되는 경우에 우리는 갑과 을의 일정한 결합을 깨닫고 갑을 원인, 을을 결과라고 말한다.

우리는 어떤 종류의 대상들이 존재했던 사례들을 자주 경험했다는 것을 기억하고 있고 그리고 또 다른 종류의 대상들 하나하나가 언제나 그 종류에 수반되며 그 종류들에 대해 인접과 계기라는 규칙적 질서로 존재한다는 것도 기억하고 있다. 따라서 우리는 우리가 불꽃이라고 일컫는 종류의 대상을 보았던 것과 우리가 뜨거움이라고 일컫는 종류의 감각을 느꼈던 것을 기억하고 있다. 마찬가지로 우리는 과거의 모든 사례들 가운데서 그와 같은 대상과 감각의 일정한 결합을 정신에 불러 온다. 더 이상의 철차 없이도 우리는 불꽃을 원인, 뜨거움을 결과라고 부르며, 불꽃의 존재에서 뜨거움의 존재를 추정한다.(같은 책 1권 106쪽)

2.2.2.3. 인과 관계의 항상적 결부

우리가 개별적 원인과 결과의 결합을 알게 되는 모든 사례들에서 원인과 결과는 모두 감각을 통해서 지각되고 기억된다. 그러나 우리가 원인과 결과에 관해 추리하는 모든 경우에 원인만이 지각되고 기억되는 것이며, 결과는 과거의 경험과 일치하는 데서 주어진다. 이로써 우리는 인과 관계가 가지는 새로운 관계를 발견할 수 있는데, 이 관계가 원인과 결과의 항상적 결부이다. 두 대상이 인접해 있고 계기적으로 나타난다는 것만으로는 이들이 원인과 결과라고 말할 수는 없다. 이들이 원인과 결과라고 말하기 위해서는, 인접과 계기의 관계가 여러 사례에서 유지된다는 것을 지각했을 때 비로소 가능한 것이다. 어떤 대상들이 항상적으로 결부되어 있다는 것을 발견하는 경우, 우리의 대상은 하나의 대상에서 다른 대상을 추정해 낸다. “기억 또는 감각에 나타난 인상에서 우리가 흔히 원인이나 결과라고 부르는 대상의 관념으로 전이하는 것은 과거의 경험과, 그 인상과 관념들의 항상적 결부를 우리가 기억하고 있다는 것에 기초를 두고 있는 것이 분명하다.”(같은 책 1권 107)

3. 개연성

우리가 지식이라고 부르는 대상은 통상 결코 오류 가능하지 않은 것으로, 개연성을 갖는 대상과는 다른 것으로 생각한다. 그리고 지식이라고 하는 것은 관념들의 비교에서 생겨나는 명증성을 가진 것이라고 생각한다. 따라서 이런 지식을 참된 지식이라고 말하고, 개연성을 가진 것을 개연적 지식이라고 말한다. 이런 견해에서는 원인이나 결과를 말하는 모든 논변들은 모두 참된 지식이 될 수 없는 개연성을 갖진 지식일 뿐이다. 왜냐하면 우리는 경험이 제공한 것 이외의 어떤 것도 가지고 있지 않기 때문이다.

그러나 내일 아침에 해가 뜰 것이다거나 모든 사람은 반드시 죽는다는 사실이 단지 개연적인 지식의 대상일 뿐이라고 말하는 것은 현명한 태도는 분명 아닐 것이다. 우리는 인과성을 통한 많은 논변들을 단지 개연성 이상의 어떤 명증성을 갖는 것이라고 통상 생각한다. 이런 일상적 의미를 살리기 위해 흄은 인간의 인식을 세 종류로 구별하고 있다. 우리가 참된 지식이라고 부르는 것은 지식으로, 이것은 관념들의 비교에서 발생하는 확증된 것을 가리킨다. 실증은 인과 관계에서 발생하지만 우리가 의심하거나 불확실하다고 전혀 생각할 수 없는 논변을 가리킨다. 마지막은 개연성으로 불확실성을 수반하는 명증성이다. 이 개연성은 어느 정도 명증성은 갖지만 전적으로 확실한 것은 아닌 논변이다. 흄이 인식을 세 종류로 구분함으로써, 경험주의가 처할 수 있는 위험, 즉 모든 경험적 지식의 불확실성이라는 문제에서 상당 부분 자유로울 수 있게 된 셈이다.

인간의 인식을 지식과 개연성으로 나누고 지식을 관념의 비교에서 발생하는 명증성이라고 정의하는 철학자들은 당연히 원인이나 결과에서 유래하는 논변을 모두 개연성이라는 일반 술어로 파악한다. 그런데 모든 사람이 자신의 용어를 자신이 원하는 의미로 자유롭게 사용하며 이에 따라 이 논고의 앞부분에서 내가 이 표현 방식을 따랐다고 할지라도, 일상 논문에서 우리는 확실히 인과성에서 비롯되는 많은 논변들이 개연성을 넘어서고 있으며 명증성의 탁월한 종류로 받아들여진다는 것을 기꺼이 긍정한다. ‘내일 태양이 뜰 것이다.’ 또는 ‘모든 사람은 반드시 죽는다.’ 등의 사실에 대해 우리는 경험이 우리에게 제공하는 것 이상의 어떤 다른 확증도 갖지 못하고 있지만 그러한 것들이 개연적일 뿐이라고 말하는 사람을 어리석게 여길 것이다. 바로 이 때문에 단어의 일상적 의미를 동시에 보존하며 명증성의 여러 정도를 구획하기 위해서는 인간의 인식을 지식과 실증 그리고 개연성에서 유래하는 세 종류로 구별해 두는 것이 훨씬 편리할 것 같다. 내가 지식이라고 말할 때 그 지식은 관

념들의 비교에서 발생하는 확증을 가리킨다. 실증은 원인과 결과의 관계로부터 유래하면서 의심이나 불확실성이 전혀 없는 논변이다. 개연성은 여전히 불확실성을 수반하는 명증성이다.(같은 책 1권 142~143쪽)

3.1. 개연성의 종류

개연성과 관련되어 있는 추론의 종류는 두 가지 것이다. 하나는 우연에 기초한 것이고, 다른 하나는 원인에서 생겨나는 것이다.

3.1.1. 우연에 의한 개연성

우연은 구체적인 원인이 없다는 것을 의미한다. 따라서 인과적인 영향을 갖지 않는다. 따라서 우연에 의한다면, 우리 사유는 일정한 방향성을 가질 수 없다. 따라서 우리의 정신은 우연에 관해서는 무차별적이라는 우연의 본질적 속성을 인정하는 것 이외에 바른 방법은 없다.

우연은 그 자체로는 아무 것도 실재하지 않으므로, 정확히 말하자면 어떤 원인을 부정하는 것이므로, 우연이 정신에 미치는 영향은 인과의 영향과 반대이다. 상상력이 우유적인 것으로 간주되는 대상의 존재를 생각하든 아니면 그것의 비존재를 생각하든 간에 완전히 무관심하게 내버려 두는 것이 우연의 본질이다.[...]우연은 이와 같은[방향성을 갖는] 사유의 결정을 파괴할 뿐이며, 정신을 무차별이라는 원상태로 방치한다. (같은 책 1권 143쪽)

3.1.2. 원인에 의한 개연성

원인과 결과에 따른 추론은 경험에 의존하다. 이런 추론은 우리가 사물을 인식하는 습관에 의한 것이다. 그리고 이런 습관은 일정한 반복에 의해서 형성된 것이다. 원인과 결과에 따른 추론

이 아무리 개연적일지라도, 이 개연성은 유사성의 반복에 따른 추론이다. 따라서 원인과 결과에 따른 추론은 일정한 방향성을 갖는다. 그리고 우리 사유를 어느 정도 강제한다. 즉 우연에 의한 경우처럼 우리 사유를 무차별적으로 놓아두지 않는다.

원인과 결과의 관념은 경험에서 유래하는데, 경험은 우리에게 항상적으로 서로 결합되어 있는 어떤 대상들을 제시한다. 원인과 결과의 관념은 그 대상들을 인과 관계에서 바라보는 습관을 산출하므로, 현저한 왜곡이 없다면 우리가 그 대상들을 다른 관계에서 바라볼 수는 없다.[...] 원인은 사유를 위한 방향을 투사하며, 우리가 개별적 대상을 개별적 방식으로 바라보도록 어느 정도 강요한다. 우연은 이와 같은 사유의 결정을 파괴할 뿐이며 정신을 무차별이라는 원상태로 방치한다. 원인이 없으면 정신은 곧 무차별로 복귀하게 된다.(같은 책 1권 143쪽)

3.2. 우연의 개연성

3.2.1. 우연의 속성

우연의 속성은 무차별성과 우연들의 대등성이다. 우연은 우리의 사유에 방향성이 없이 전체적으로 무차별적이다. 바로 이런 우연의 속성 때문에 우연들은 어떤 것이 다른 것보다 우세하다고 말할 수 없으며, 각각 대등하다고 말해야 할 것이다.

3.2.1.1. 무차별성

우연은 구체적인 원인이 없다는 것을 의미한다. 따라서 인과적인 영향을 갖지 않는다. 따라서 우연에 의한다면, 우리 사유는 일정한 방향성을 가질 수 없다. 따라서 우리의 정신은 우연에 관해서는 무차별적이라는 우연의 본질적 속성을 인정하는 것 이외에 다른 방법은 없다.

우연은 그 자체로는 아무 것도 실재하지 않으므로, 정확히 말하자면 어떤 원인을 부정하는 것이므로, 우연이 정신에 미치는 영향은 인과의 영향과 반대이다.[...]상상력이 우유적인 것으로 간주되는 대상의 존재를 생각하든 아니면 그것의 비존재를 생각하든 간에 완전히 무관심하게 내버려 두는 것이 우연의 본질이다. 원인은 사유를 위한 방향을 투사하며, 우리가 개별적 대상을 개별적 방식으로 바라보도록 어느 정도 강요한다. 우연은 이와 같은 사유의 결정을 파괴할 뿐이며 정신을 무차별이라는 원상태로 방치한다. 원인이 없어지면 정신은 곧 무차별로 복귀하게 된다.(같은 책 1권 143쪽)

3.2.1.2. 대등성

우연은 본질적으로 무차별적 속성을 가지고 있으므로, 하나의 우연이 다른 우연보다 우세하다고 말할 수 없을 것이다. 왜냐하면 어떤 우연이 다른 우연보다 우세하다면, 여기에는 필연적으로 우세한 우연이 우세할 수밖에 없는 무엇인가가 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 그 사건에 원인을 부여하는 것이며, 이것은 무차별적인 우연의 본질적 속성과 위배된다.

완전한 무차별이 우연의 본질적 속성이므로, 보다 많은 수의 대등한 우연이 결합된 형태를 제외하면 다른 것보다 우세한 우연은 있을 수 없다. 하나의 우연이 다른 어떤 방식에 따라 다른 우연보다 우세할 수도 있다는 것을 우리가 긍정한다면 동시에 우연에 우세함을 부여하고 다른 특면보다는 다로 그 측면에서 사건을 결정하는 무엇이 있다는 것도 긍정해야 한다. 바꾸어 말하자면 우리는 원인을 인정해야 하며 우리가 앞서 확정했던 우연의 가정을 파괴해야 한다. 완전하고 전체적인 무차별은 우연에 대해서 본질적이며, 전체적인 무차별이 그 자체에서 다른 것보다 우세하거나 열세일 수 없다. 이 진리는 나의 체계 특유의 것이 아니라 우연을 산정하는 체계마다 모두 인정하고 있다.(같은 책 1권 143쪽)

3.2.2. 우연과 원인의 혼합

우연의 본질적 속성은 무차별성이며, 이런 무차별성에 의해 대등성을 갖는다. 그러나 많은 경우 우연에는 원인들이 혼합되어 있으며, 우연과 원인의 혼합은 어떤 하나의 사태를 다른 사태보다 우세하다고 말할 수 있는 근거가 된다.

3.2.2.1. 우연에 대한 제한

우연은 무차별적이기 때문에, 우연에 오로지 의거한다면, 우리의 상상은 동등한 것이다. 즉 너무도 터무니없어서 아무도 믿으려 하지 않은 공상일지라도, 각각의 공상적 견해는 동등한 무게를 지니게 된다. 따라서 확률에 빈도를 적용하기 위해서는 무차별적인 우연에 제한이 필요하다. 우연에 어떤 원인을 혼합시켜야만 우세함에 대해 말할 수 있게 된다.

비록 우연과 인과는 전혀 상반되지만 우연들 사이에 혼합되어 있는 원인들과 어떤 개별적인 것들에게 결합된 필연성을 가정하지 않고는 다른 것들의 전체적인 무차별성 때문에 한 주사위 놀이가 다른 주사위 놀이보다 우세하다는 것을 제시하는 데 필수적인 우연들의 조합을 우리가 생각하는 것은 불가능하다는 것이다. 우연을 제한하는 것이 없다면 가장 터무니없는 공상이 형성할 수 있는 견해들도 저마다 대등한 지반 위에 있다. 또 하나의 주사위 놀이가 다른 주사위 놀이보다 유리하다는 것을 제시해 줄 수 있는 어떤 여건도 있을 수 없다. 그러므로 주사위를 떨어뜨리고 주사위가 떨어질 때, 그 형태를 유지해 주며, 주사위가 어느 면으로 놓일 것인가를 결정해 주는 등의 원인들이 있다는 것을 우리가 인정하지 않는다면 우리는 주사위 놀이의 법칙들에 관해 전혀 상정할 수 없다. 그러나 이 원인들이 작용한다고 가정하고 마찬가지로 나머지 것들도 모두 무차별적으로 우연들에 의해 결정된다고 가정하면, 우연의 우세한 조합이라는 의견에

쉽게 도달한다. 네 면이 일정한 수의 눈으로 표시되고 두 면은 다르게 표시된 주사위는 우리에게 우세함에 관해 분명하고 쉬운 사례를 제공해 준다. 여기서 정신은 원인에 의해서 사건들의 정확한 수와 성질에 한정되며, 동시에 어떤 특정 사건을 선택하도록 결정되지는 않는다.(같은 책 1권 143~144쪽)

3.2.2.2. 원인과 혼합된 우연의 작용

수적으로 우세한 우연들이 있다는 것을 인정하기 위해서는 우연들에 원인이 혼합되어 있어야 한다. 그렇다면 우연과 원인의 혼합에 따라서 우세한 경우가 있을 것이다. 원인에 의해 수적으로 우세한 우연은 우리 사유에 영향을 미치게 될 것이다. 원인과 혼합된 우연은 수적인 우세와 열세의 근거로 작용할 것이다. 이런 결과는 우연의 본성적 속성인 무차별성과 대등성을 넘어서는 근거가 된다. 더 나아가서는 신념의 근거로 작용한다.

우리가 세 단계로 진행했던 추론들, 즉 우연은 원인의 부정일뿐이며 정신에 전체적인 무차별을 낳고, 어떤 원인의 부정이나 전체적인 무차별은 다른 부정이나 무차별보다 우세할 수도 열세일 수도 없으며, 또 어떤 추론의 기초가 되려면 우연들 사이에는 원인의 혼합물이 언제나 있어야 한다는 추론들에 이르면, 다음으로 우리는 우연의 우세한 조합이 정신에 미치는 영향과 그 조합이 우리의 판단과 의견에 영향을 미치는 방식에 관해 살펴볼 것이다. 여기서 원인에서 발생하는 신념에 관해 조사하면서 활용했던 논의를 모두 되풀이해서 좋겠고 또 마찬가지로 수적으로 우세한 우연들이 논증이나 개연성에 의하지 아니하고 우리의 동의를 이끌어 낸다는 것을 증명할 수도 있겠다. 실제로 우리가 단순히 관념들만을 비교한다면 결코 이 사실들에서 중요한 발견을 할 수 없다는 것은 분명하다. 그리고 어떤 사건이 수적으로 우세한 우연 쪽으로 기울 수밖에 없다는 것을 확실하게 증명하는 것도 불가능하다. 이 경우에 어떤 확실성을 가정하는 것은 우연들의 상반성 그리고 우연들의 완전한 대등성과 무차별성에 관해 우리가 확정했던 것을 전복시키는 것이다.(같은 책 1권 144쪽)

3.2.2.3. 원인과 혼합한 우연의 수적 우세

우연들의 상반성에서 그 사건이 기우는 쪽을 확실하게 결정하는 것이 불가능하다고 할지라도, 그 사건이 수적으로 열세인 우연들이 있는 쪽보다는 우세한 우연들이 있는 쪽에 있으리라는 것이 더 가망성이 있고 개연적이라고 우리는 확실하게 단언할 수 있다. 또 이렇게 말해도 된다면 여기서 가망성과 개연성은 무엇을 뜻하는지 물어 보아야 하겠다. 우연의 가망성과 개연성은 대등한 우연들의 수적인 우세이며, 결과적으로 우리가 그 사건은 열세인 쪽보다는 우세인 쪽으로 기울 것 같다고 말할 때 우연의 수적 우세가 있는 곳에 실제로 우세가 있으며 우연의 수적 열세가 있는 곳에 실제로 열세가 있다는 것 등을 우리는 긍정할 수밖에 없는데, 이 둘은 동일한 명제들이며 전혀 대수롭지 않다.(같은 책 1권 145쪽)

3.2.3. 신념이나 동의 근거로서 개연성

어떤 원인과 결합한 우연은 어떠한 것에 수적 우세를 나타낼 수 있다. 예를 들어 빨간색 공과 파란색 공이 들어 있는 상자가 있다고 생각해 보자. 이 상자에 빨간색은 60개가 들어 있고, 파란색은 20개가 들어 있다. 이 경우 빨간색의 공을 뽑을지 파란색 공을 뽑을지는 우연에 의한 것이지만, 그 우연에는 수적인 우세와 열세가 있다. 우리는 쉽게 빨간색 공이 뽑힐 빈도가 더 높다는 것을 쉽게 알 수 있다. 빨간색 공이 뽑힐 빈도가 파란색 공이 뽑힐 빈도보다 3배가 더 높다. 따라서 우리는 4번 중에 3번이 빨간색 공일 것이라는 신념을 가질 수 있을 것이다.

대등한 우연의 수적 우세가 어떻게 해서 정신에 작용하며 신념이나 동의를 산출하는가가 문제가 된다. 왜냐하면 논증이나 개연성에서 비롯되는 어떤 논변에 의해서도 그렇게 되지 않는다고 여겨지기 때문이다.

이러한 어려움을 해소하기 위하여 어떤 사람이 주사위 한 개를 가지고 있다고 가정해 보자. 이 주사위의 형태는 네 면이 하나의 숫자 또는 같은 수의 눈으로 표시되고 두 면은 다르게 표시되어 있다. 또

그가 그 주사위를 던져 넣기로 되어 있는 상자 안에 그것을 집어넣었다고 가정해 보자. 분명히 그는 전자의 수가 후자의 수보다 더 개연적이라고 결론 내려야 하며, 면의 수가 가장 많은 쪽에 쓰인 수를 선택할 것이다. 그는 상반되는 우연들의 수에 비례하여 망설이고 의심을 품으면서도 이것이 최선의 상태라고 어느 정도 믿고 있다. 상반되는 이 우연들이 감소하고 우세함이 다른 면에서 증대됨에 따라 그 신념도 새로운 정도의 견실성과 확증을 획득한다. 이 신념은 우리 앞의 단순하고 한정된 대상에 미치는 정신의 작용에서 발생한다. 그러므로 이 신념의 본성은 더욱 쉽게 발견되고 설명될 것이다. 오성의 아주 기묘한 작용들 가운데 하나를 파악하기 위해 단지 우리는 관찰할 수 있는 주사위 하나만 있으면 된다.(같은 책 1권 145쪽)

3.2.3.1. 주사위 놀이의 여건

주사위 놀이의 여건을 통해서 우연에 영향을 미치는 요소들을 고찰해 볼 수 있다. 왜냐하면 주사위 놀이의 여건이 바로 우연에 혼합된 원인이기 때문이다. 그리고 주사위 놀이의 여건이 사유와 상상력에 어떤 영향을 미치는지를 알아봄으로써, 우연에 혼합된 원인이 우리의 사유와 상상력에 미치는 영향을 알 수 있을 것이다.

3.2.3.1.1. 육면체의 외적 조건

주사위가 떨어질 때, 어느 면으로 떨어지는가를 결정하는 조건 중에서 주사위의 무게, 견고함, 그리고 육면체의 형태 등이 있다. 이런 조건은 떨어지는 면의 빈도수에 영향을 미친다. 육면체의 어느 한 면이 다른 면보다 더 무겁다거나, 어느 한 면이 다른 면들보다 더 넓다거나, 어느 한 면이 다른 면보다 더 단단한 경우 이런 조건들은 그 면이 나올 확률에 큰 영향을 미치게 될 것이다. 우리가 이런 사실을 알게 된다면, 우리는 그 면에 대해 특정한 습관을 형성하게 될 것이다.

무게, 건설성, 육면체의 형태 등과 같은 원인을 포함하고 있는데 이것들은 주사위가 떨어지는 것을 결정하며 떨어지는 중에도 그 형태를 유지해 주고 그 면들 가운데 한 면이 위쪽으로 향하게 놓이도록 결정한다.(같은 책 1권 145쪽)

3.2.3.1.2. 면들의 무차별성

주사위에 있는 면들은 각각 무차별적이라고 가정된다. 즉 주사위를 던졌을 때, 주사위 6면 각 면이 나올 확률은 언제나 동일하다고 가정된다. 주사위 6면 각 면은 무차별적이다.

3.2.3.1.3. 면에 새겨진 수

각각의 면에 새겨진 일정한 숫자도 주사위 놀이의 조건이다. 즉 하나의 숫자가 얼마나 많은 면에 적혀 있는지, 또는 얼마의 면에 얼마의 숫자가 적혀 있는지는 우연의 수적 우세에 영향을 미치는 요소이다. 왜냐하면 어떤 수보다 다른 수가 동일하게 나올 수 있는 면에 더 많이 적혀 있다면 그 수가 우연적으로 더 많이 나올 것이다. 또한 우연히 나올 수 있는 면이 총 몇 면인지 그리고 그 면에 얼마의 숫자가 어떤 방식으로 적혀 있는지도 수적 우세에 영향을 미칠 것이다.

3.2.3.2. 여건들이 미치는 영향

3.2.3.2.1. 혼합된 원인들의 결과

정신은 어떤 원인을 보면 결과를 떠올리는 습관을 가지고 있다. 이런 습관에 의해 하나의 원인 관념에서 결과 관념으로 나아간다. 즉 습관은 원인 관념이 형성되면, 그 결과 관념을 뒤이어 형성한다. 우리가 우연에 대해 생각한다 할지라도, 우리의 정신이

우연 속에 혼합된 원인들을 발견해 내면, 뒤이어 어떤 하나의 사실이 반복적으로 나타난다는 것을 알게 되고, 이 것을 그 원인의 결과라고 추정하는 습관을 형성한다. 이런 습관에 의해 우연 속에서도 원인과 결과의 관념을 사유 속에 갖게 된다.

정신은 습관에 의해 어떤 원인들에서 결과로 옮겨가도록 결정되어 있으며, 원인이 나타났을 때 정신이 결과의 관념을 형성하지 않는다는 것은 거의 불가능하다. 과거 사례에서 그 두 관념들의 항상적 결부는, 정신으로 하여금 언제나 원인과 결과의 관념들을 사유에서 결부시키도록 할 뿐더러 그 하나의 존재를 바로 이 존재가 언제나 수반되었던 것의 존재로부터 추정하도록 하는 습관을 정신 안에 산출한다. 정신이 이 상자가 그 주사위를 더 이상 지지하지 않는 것으로 생각할 때, 정신은 격정에 휩싸이지 않고는 그 주사위를 허공에 떠 있는 것으로 여길 수 없다. 정신은 당연히 그 주사위를 탁자 위에 두고, 주사위가 한 면을 위로 하여 놓인 것으로 본다. 이것은 우리가 우연에 관해 산정할 때 없어서는 안 되는 혼합된 원인들의 결과이다.(같은 책 1권 146쪽)

3.2.3.2.2. 면들의 무차별성의 영향

주사위의 어떤 특정한 면이 더 많이 나올 수 있는 힘을 가지고 있지 않다. 왜냐하면 주사위 면들은 무차별적이고 대등하기 때문이다. 이런 무차별적이고 대등함은 우연의 본질적 특성이다. 무차별성이라는 것은 어떤 특정한 면이 더 많이 나타날 수 있다는 것을 거부한다. 주사위 면들이 무차별적이어서 어떤 특정한 면이 더 많이 나타날 수 없다고 해도, 동시에 두 면 이상이 윗면으로 나타날 수도 없다. 주사위를 던졌을 때, 어떤 한 면이 윗면으로 나타날 것이라는 것은 말할 필요도 없다. 주사위 면들이 무차별적이라고 해도, 각각의 사례에서는 어느 한 면이 다른 면들을 배제하고 윗면으로 나타난다. 그렇지만 이런 결과가 면들의 무차별성과 대등성이라는 특성과 배치되는 것은 아니다.

주사위가 필연적으로 떨어지도록 결정되어 있고 또 주사위 면들 가운데 하나는 위로 향하게 되어 있다고 할지라도, 특정한 면을 확정하는 것은 전혀 없으며 이것은 전적으로 우연에 의해 결정된다. 바로 이와 같은 우연의 본성과 본질이 원인의 부정이며, 우연적인 것으로 가정되는 이러한 사건들 사이에 정신을 완전히 무차별적인 상태로 버려두는 것이다. 따라서 주사위가 떨어져서 원인에 의해 위로 향하도록 놓이는 한 면이 결정될 때, 우연은 이 모든 면들을 대등하게 나타내며 우리가 그 면들 각각을 번갈아가며 개연적이고 가능성적인 것으로 생각하도록 한다. 주사위를 던지는 것이라는 원인에서 여섯 면 가운데 한 면이 위로 향하게 놓이는 결과로 상상력이 옮겨 가면서, 도중에 멈추어 서거나 다른 어떤 관념을 형성하는 것 등에 대해 일종의 불가능성을 느낀다. 그러나 이 여섯 면들은 모두 양립할 수 없으므로 주사위가 둘 이상의 면을 동시에 윗면으로 나타낼 수는 없다. 이 원리가 지시하는 바는 우리가 그 여섯 면이 동시에 윗면으로 나타난다고 생각할 수 없다는 것이다. 우리는 그와 같은 것이 불가능하다고 본다. 또 그 원리가 전력을 다해 우리에게 특정한 면을 지시하는 것도 아니다. 이 경우에 그 면은 확실하고 필연적인 것으로 간주될 것이기 때문이다. 그 원리는 그 여섯 면들에 대해 힘을 대등하게 분할하는 방식으로 우리에게 주사위의 여섯 면 전체를 지시한다. 우리는 대체로 다음과 같이 결론을 내린다. 주사위의 면들 가운데 어떤 면이 윗면으로 나타나는 것은 그 주사위를 던진 데서 유래하는 결과임은 틀림없다. 우리는 정신으로 주사위의 면들을 모두 일별한다. 사유의 결정은 모든 면들에 대해 공통적이다. 나머지 면들과 적합한 비율을 갖는 것보다 더 많은 몫이 특정한 면의 몫으로 떨어질 만큼 큰 힘은 없다. 혼합된 우연들에 의해 근원적 충격과 마침내는 원인에서 발생한 사유의 생동성까지도 이런 방식으로 조각조각 나누어져 분열된다.(같은 책 1권 146~147쪽)

3.2.3.2.3. 면에 새겨진 수의 영향

복권을 더 많이 구입한 사람이 적게 구입한 사람보다 당첨 확률이 높은 것은 당연하다. 복권 각 장의 당첨 확률은 동일하겠지만 복권을 여러 장 가진 사람은 복권의 수에 비례하여 당첨 확률이 상승할 것이다. 이와 마찬가지로, 주사위에 어떤 특정한 숫자가 얼마나 적혀 있느냐에 따라 그 숫자가 나올 확률은 달라진다.

각 면들에 동일한 숫자가 새겨져 있으면, 각 면들이 정신에 미치는 영향력은 공조해야 하며 분할된 충격들을 수자의 심상 또는 관념으로 합일해야 한다. 단지 어떤 면이 위로 나타나는지가 문제라면, 각 면들은 완전히 대등하며 어떤 면도 결코 다른 면에 비해 유리한 점을 가질 수 없다. 그러나 문제가 수자에 관한 것이므로 또 같은 수자가 하나 이상의 면에서 나타나므로 모든 면들에 속하는 그 충격은 하나의 수자로 재합일 되며 합일에 의해 더 강력하고 힘차게 된다. 현재의 경우에 네 면에 같은 수자가 새겨져 있고 나머지 두 면에는 다른 수자가 새겨져 있다고 가정해 보자. 전자의 충격은 후자의 충격보다 우세하다. 그러나 그 사건들은 상반된 것이므로 그 두 수가 동시에 나올 수 있다는 것은 불가능하다. 마찬가지로 그 충격도 상반된 것이 되고, 열세인 충격의 힘이 작용하는 한 그것은 우세한 충격을 무력화시킨다. 이 관념의 생동성은 항상 전이 하려는 충격 또는 그 성향의 정도에 비례한다. 그리고 앞의 학설에 따라 신념은 관념의 생동성과 같은 것이다.(같은 책 1권 147쪽)

3.3. 원인들의 개연성

3.3.1. 원인들의 동일한 기원

보통 사람들은 우연히 어떤 일이 이루어지거나 생겨난다고 생각한다. 그러나 철학자들은 이런 우연이 비밀스럽게 숨겨진 원인일 뿐이라고 생각한다. 즉 어떤 일이 우연히 이루어지거나 생겨나는 것이 아니라 비밀스럽게 숨겨진 원인에 의해 이루어진다고 생각한다. 이러한 원인들의 개연성의 종류는 다양하다. 그리고 이러한 원인들의 개연성은 다양하지만 그 기원은 동일하다. 그 기원이 바로 인상에 대한 관념의 연합이다. 즉 인상에 대한 관념들의 연합에서 원인의 개연성이 생겨난다.

3.3.2. 확증에 이르는 단계

대상들의 잦은 결합을 통해 연합을 산출하는 습관이 형성되고 이를 통해 완전성에 도달하게 된다. 즉 대상들이 반복해서 동일

하게 결합되는 것을 관찰할 수 있고 이런 관찰을 통해 관념을 연합하는 습관이 생겨난다. 그리고 이러한 습관은 점차로 완전하게 되며, 그 힘을 얻게 된다. 그 과정은 여러 단계를 거친다. 첫째, 힘이 거의 없거나 전혀 없다. 두 번째, 첫째 힘에 약간의 힘이 더해진다. 세 번째, 그 힘이 상당히 현저해 진다. 이러한 점진적 과정을 거쳐 우리의 판단은 완전한 확증에 도달한다. 물론 우리의 판단이 완벽함에 도달하기 전까지는 여러 열등한 단계를 거치며, 그 단계의 우리 판단은 추측이나 개연성으로 간주될 뿐이다.

3.3.3. 경험과 관찰의 상반성

우리의 경험과 관찰은 불완전하다. 이런 불완전한 경험을 통해서 우리의 습관은 불완전하게 형성되며, 그 습관의 내용 역시 불완전하다. 이렇게 형성된 불완전한 추론은 다른 경험이나 관찰과 상반되는 결과를 초래한다. 경험과 관찰의 상반성을 실험 횟수의 부족 탓으로 돌릴 수도 있겠으나 하나의 추론을 확정할 수 없다면 그 이유는 경험과 관찰이 상반되기 때문일 것이다.

여기서 설명되는 개연성의 종류는 순서상 앞에 있으며, 어떤 온전한 증거가 존재할 수 있기 전에 나타나는 것은 당연하다고 하더라도 성년의 나이가 된 사람은 누구든 더 이상 개연성에 정통할 수 없다. 실로 가장 공통적인 것은 최첨단의 지식을 갖춘 사람들이 다수의 개별적 사건들에 대해 불완전한 경험만을 획득한다는 것이다. 그 불완전한 경험은 자연히 불완전한 습관과 불완전한 전이만 낳을 뿐이다. 그런데 우리는 다음과 같은 사실을 생각해 보아야 한다. 원인과 결과의 연관에 관하여 또 다르게 관찰한 정신은 그 관찰로부터 자신의 추론에 새로운 힘을 불어 넣는다. 그리고 하나의 단일 실험이 충분히 준비되고 검토되었을 때, 정신은 그 추론에 의해 그 실험에 입각하여 논변을 확정한다. 우리는 일단 우리가 어떤 대상에 계기하는 것으로 발견한 것이 언제나 그 대상에 계기할 것이라고 결론 내린다. 그리고 이 공리가 언제

나 확실한 것으로 확정되지 않는다면, 그 이유는 실험 횟수가 부족하기 때문이 아니라, 우리가 그 공리와 상반되는 사례와 자주 부딪혔기 때문이다. 이와 같은 사실 때문에 우리는 개연성의 두 번째 종류를 살펴볼게 되는데, 바로 이런 종류의 개연성에서 우리 경험과 관찰의 상반성이 있다.(같은 책 1권 148쪽)

3.3.3.1. 상반성의 본성

유사한 것이 유사한 상황에 항상 동반한다면, 자연의 불확실성을 생각할 이유가 없으며, 우리가 판단할 때 오류를 범하는 일도 없을 것이다. 따라서 우리들이 살아가고 행위하는 데, 걱정할 것도 우려할 것도 없다. 그러나 우리는 어떤 관찰 사례가 다른 관찰 사례와 서로 상반되는 경우를 매우 자주 경험하게 된다. 더구나 우리가 이미 경험하여 원인과 결과라고 생각했던 것이 그 경험의 순서로 나타나지 않는 경우도 있다. 이런 불확실성과 상반성 때문에 추론을 변경해야한다.

3.3.3.2. 상반성의 원인

3.3.3.2.1. 원인들의 불확실성

어떤 원인이 작용하는 데에는 아무런 장애나 방해가 전혀 없는 상황이기 때문에, 원인이 어떤 결과를 산출하는데 아무런 어려움이 없을 것임에도 불구하고, 원인이 우리가 통상 생각하는 그 원인이 영향을 미쳐서 결과하는 바에 미치지 못하는 경우가 있다. 이것은 원인의 불확실성이 우리가 통상 생각하는 영향력을 발휘하지 못하게 하기 때문이다. 관찰의 상반성을 원인들의 불확실성에서 찾으려고 하는 사람들은 사물을 그들에게 최초로 현상한 것에 따라 파악하는 사람들이다.

3.3.3.2.2. 원인들의 비밀스런 작용

자연에는 다양한 원천들과 원리들이 있다. 그리고 이렇게 다양한 원천과 원리들은 자연의 각 부분에 숨겨져 있는데, 그 이유는 자연의 각 부분들이 너무 작거나 멀리 떨어져 있기 때문이다. 우리는 자연의 원천과 원리들이 매우 다양하고, 숨겨져 있기 때문에 이들을 미처 인식하지 못한다. 철학자들은 바로 자연의 이런 점을 상반성의 원인으로 생각한다. 즉 자연에는 매우 다양한 원천들과 원리들이 있으며, 이렇게 다양한 원천들과 원리들이 자연의 각 부분에 숨겨져 있어서 상반성이 생겨난다는 것이다. 따라서 철학자들은 사건들의 상반성이 그 원인의 우연성에서 유래하는 것이 아니라 적어도 상반되는 원인들의 비밀스런 작용에서 유래한다는 결론에 도달한다. 이런 결론은 결과들의 상반성은 언제나 원인들의 상반성을 은연 중에 드러내며, 또 원인들이 서로 방해하고 대립하는 데에서 유래한다는 것을 주목함으로써 확실해질 수 있다. 상반성은 원인들의 방해와 대립이라는 비밀스러운 작용에 의해서 유래한다.

농부는 탁상시계가 손목시계가 멈추는 것에 대해 대체로 시계가 제대로 움직이지 않는다는 것보다 더 좋은 이유를 제시할 수 없다. 그러나 태엽이나 진자의 동일한 힘은 언제나 톱니바퀴에 동일한 영향을 미치지만, 아마 전체 운동을 멈추게 하는 먼지 알갱이 때문에 그 힘의 일상적 결과를 나타내지 못한다는 것을 기술자는 쉽게 지각한다. 유사한 여러 사례를 살펴본 바로 미루어 볼 때, 철학자들은 다음과 같은 공리를 만든다. 즉 모든 원인들과 결과들의 연관은 어느 것 할 것 없이 필연적이며, 그 연관이 어떤 사례에서 불확실하게 보이는 것은 상반되는 원인의 은밀한 대립에서 유래한다.(같은 책 1권 149쪽)

3.3.3.3. 미래의 신념에 미치는 영향

3.3.3.3.1. 대상들의 결속과 습관

어떤 두 대상이 일치하거나 하나의 종류로 우리에게 항상 나타날 때, 우리는 두 대상이 결속해 있음을 습관으로 갖는다. 그러나 두 대상이 이런 일치나 결속이 한결같고 일치하는 것은 아니지만 비교적 결부되어 있어서 일상적으로 경험할 수 있는 예들은 모두 한결같고 일치하는 경우에, 우리의 정신이 하나의 대상에서 다른 대상으로 옮겨가기는 하지만, 완벽한 습관을 형성하지는 않는다. 삶 속에서 끊임없이 유지되고 있는 것은 미래에도 지속되려는 강한 성향과 경향을 가지고 있다. 이러한 사실은 일상 경험을 통해서 잘 알 수 있다. 물론 적은 힘을 가진 습관은 우리의 행위를 지시하고 유지하는 힘도 약하지만 미래에도 지속하려는 강한 힘을 가지고 있다는 것은 분명하다. 그러나 두 대상이 항상 결부되지 않는다면, 즉 한결같이 일치하지 않는다면, 우리의 정신은 불완전한 습관을 형성할 것이고, 현재의 인상에서 관념으로 넘어가는 불완전한 전이를 형성할 것이기 때문에 우리는 두 대상에 관한 신념 형성에 망설일 수밖에 없다.

정신의 습관적 결정에만 따른다면, 우리는 전혀 반성하지 않고도 전이하며 한 대상에 대한 시간과 이 시각에 수반되는 것으로 자주 발견되는 것으로 자주 발견되는 대상에 대한 신념 사이에 단 한순간도 지체 없이 끼어든다. 습관은 장고에 의존하지 않으므로 반성할 여지도 없이 곧장 작용한다. 그러나 개연적 추론에서 이런 진행 방법의 사례는 얼마 되지 않는다. 더욱이 대상들의 끊임없는 결부에서 발생하는 개연적 추론에서 보다는 더욱 적다. 앞 종류의 추론에서 우리는 대개 의도적으로 과거 사실들의 상반성을 고려하며, 상반된 것들의 서로 다른 측면들을 비교하고, 또 우리가 각 측면마다 행했던 실험들을 조심스럽게 비교, 검토한다.(같은 책 1권 150쪽)

3.3.3.3.2. 미래의 기준인 과거

우리는 어떤 대상이 낳는 결과를 오직 과거에 경험한 것에 의해서 판단한다. 또한 어떤 대상이 어떤 하나의 결과를 낳을 때, 그 결과들이 우리가 과거에 경험한 것인지에 따라서 가능한 것인지를 판단한다. 물론 어떤 대상이 그 이전과는 전혀 다른 또는 그와는 정반대 결과를 낳을 때, 이런 결과가 과거의 경험에 비추어 가능한 것인지를 판단한다. 과거의 경험은 결과들의 가능성과 관련한 판단을 규제한다. 따라서 과거의 경험은 결과들의 개연성과 관련한 판단을 규제하는 셈이다. 말하자면 우리의 경험을 통해서 가장 많은 경험, 또는 가장 공통적인 결과를 가장 가능성이 큰 것으로 평가한다.

3.3.3.3.2.1. 과거와 미래의 유사성

우리는 과거를 통해 미래를 예측한다. 이것은 과거와 미래가 유사하다는 가정에 근거하고 있다. 우리의 경험은 과거의 사실이 미래에도 유사하게 존재할 것이라는 것을 어느 정도 확립해 준다.

미래는 과거와 유사하다는 가정이 어떤 논변들에 기초를 두고 있는 것이 아니라, 전적으로 습관으로부터 유래한다는 것을 우리는 살펴볼 수 있다. 습관에 의해서 우리는 지금까지 익숙해진 대상들의 동일한 궤적을 미래에도 기대하도록 결정되어 있다. 과거를 미래로 옮겨 가는 이런 습관이나 결정은 충분하고 완전하다. 결과적으로 이런 종류의 추론에서 상상력의 최초 충동은 바로 이런 성질들을 타고났다.(같은 책 1권 151쪽)

3.3.3.3.2.2. 과거의 상반성에 따른 판단

과거의 실험들을 고찰함에 있어서 우리가 그 실험들에서 상반되는 본성을 발견했을 때, 이 결정은 그 자체에서는 충분하고 완전하다고 할지라도, 우리에게 확고한 대상을 제시하는 것이 아니라 어떤 질서나

비율에서 일치하지 않는 심상들을 수없이 제공한다. 그러므로 여기서 최초 충동은 조각조각 흩어지며, 그 충동으로부터 나온 힘과 생동성을 대등한 비율로 각각 나누어 갖는 그 심상들 모두에 스며든다. 과거의 사건들 가운데 어떤 것은 다시 일어날 수도 있다. 그리고 그 사건들이 다시 발생했을 때, 우리는 그 사건들이 과거와 같은 비율로 혼합될 것이라고 판단한다.(같은 책 1권 151쪽)

3.3.3.3. 상반되는 사건들의 비율 보존

수많은 사례들 가운데 서로 상반되는 사례들이 많이 있을 수 있다. 이 상반되는 사례들은 어떤 비율을 가지고 나타날 수 있다. 그리고 과거에 발생했던 상반되는 사례들의 비율에 따라 미래에도 그와 마찬가지로 나타날 것이라고 예측하는 것이 통상적이다. 예를 들면 나는 한국의 겨울 기후가 사흘 추우면 나흘 따뜻한 날씨가 오래 동안 반복되고 있다는 것을 경험했으며, 이런 사실을 관찰을 통해 알고 있다. 지금은 겨울이고 나흘째 따뜻한 날씨가 계속되고 있다면, 나의 과거 경험을 미래에 옮겨서 이제 날씨가 추워질 것이며, 이 추운 날씨가 사흘 동안 계속될 것이라고 생각할 것이다.

내가 오랜 관찰을 통해 바다로 나간 20척의 배 가운데 19척만 돌아오는 것을 발견했다고 가정하자. 그리고 지금 내가 항구를 떠나는 20척의 배를 본다고 가정하자. 나는 나의 과거 경험을 미래로 옮겨서 이 배들 가운데 19척만 안전하게 돌아오고 1척은 사라지는 상황을 스스로 재현할 것이다. 여기에 대해서는 전혀 어려움이 있을 수 없다.(같은 책 1권 151쪽)

그러나 불확실하게 보이는 단일 사건, 즉 오래 동안 반복되고 있다는 경험을 가지지 못한 사건을 판단하기 위해서는 과거 사건에 대한 여러 관념을 살펴보아야 할 것이다. 이러한 고찰은 경험

에 의해 형성된 다양한 여러 상이한 심상들을 서로 이끌어 내서 모으게 할 것이다. 왜냐하면 우리는 경험에 의해서 개별적 사례를 결정하는 것이며, 이 경험에 의거해서 우리는 추론을 하기 때문이다. 이런 과정을 통해 우리가 처음 형성한 관념, 즉 단일 사건의 특정한 관념은 변화 할 수 있다. 말하자면 다양한 여러 상이한 심상들이 많이 발생한다. 그리고 이런 심상들 중 어떤 하나의 특징을 가진 것이 수적으로 우세하게 나타날 것이다. 이렇게 우세하게 나타나는 심상들은 서로 합쳐져서 하나의 관념을 형성하게 된다. 수적으로 우세한 관념이 수적으로 적은 경험을 통한 관념보다 더욱 강하고 생생한 관념이 된다.

3.3.3.3.4. 불완전한 습관에 의한 불완전한 신념

대체로 상반되는 실험들은 습관을 허약하게 만듦으로써 불완전한 신념을 산출하거나 그 습관을 상이한 부분들로 분리했다가 다시 결합함으로써 불완전한 신념을 산출한다. 그리고 일반적으로 완전한 습관 때문에 우리는 우리가 경험하지 못한 사례가 경험했던 것과 필연적으로 유사할 수밖에 없다는 결론을 내리게 된다.(같은 책 1권 152쪽)

3.3.4. 경험의 상반성과 개연성의 관계

3.3.4.1. 상반성에 의존하는 개연성

개연성은 경험의 상반성에 의존하고 있다. 경험이 상반되지 않고 일정하다면, 이미 그것은 개연성이 아니라 확실성이기 때문이다. 어떤 것이 일정하지 않고 다르게 나타나며, 일정한 수적 비율로 나타날 때, 그것의 발생은 개연적이다. 따라서 경험적 상반성이 없다면, 개연성도 없다. 이런 개연성을 통해 미래 사실에 대한 가능성을 엿볼 수 있다.

우리는 상반되는 가능성을 인정하지 않으면 개연성도 무의미하다는 것을 살펴볼 수 있을 것이다. 왜냐하면 그런 가능성이 없다면 그 개연성은 더 이상 개연성이 아니라 확실성으로 될 것이기 때문이다. 지금 우리가 검토하고 있는 가장 광범위한 원인들의 개연성은 실험들의 상반성에 달려 있다. 분명히 과거의 어떤 실험은 적어도 미래에 대한 가능성을 입증한다.(같은 책 1권 152쪽)

3.3.4.2. 상반성과 개연성의 질적 동일성과 수적인 차이

상반성과 개연성을 구성하는 각각의 경우들은 질적으로 모두 동일하다. 다만 이들은 수적으로 우세하느냐 열세하느냐의 차이가 있을 뿐이다. 따라서 하나의 사례는 질적으로 다른 것들과 아무런 차이도 없다. 우리의 사유가 어떤 특정한 곳으로 기울어지는 것은 그 특정한 사례가 수적으로 우세하기 때문이다.

[상반성의] 가능성과 개연성이 복합된 부분들은 동일한 본성이며, 오직 수적으로만 다를 뿐 질적으로는 다르지 않다. 지금까지 관찰한 바로는 하나하나의 우연들은 모두 완전히 대등하다. 그리고 어떤 우연적 사건에게 우월성을 부여할 수 있는 유일한 여건은 우연들의 수적인 우세이다. 상반되는 사건들에 대한 시각을 우리에게 제공해 주는 경험에 의해 원인의 불확실성이 발견되는 것과 같은 방식으로 우리가 과거를 미래로, 그리고 알려진 것을 알려지지 않는 것으로 옮겨갈 때, 과거의 실험들은 각각 동일한 비중을 가지며, 그 균형을 한 측면으로 기울게 할 수 있는 것은 실험들의 수적 우세뿐이라는 것은 분명하다. 그러므로 이런 종류의 모든 그 자체에서나 상반되는 개연성을 구성할 때나 동일한 본성이다.(같은 책 1권 152~153쪽)

3.3.4.3. 원인의 다양한 부분과 그 결과의 변화

원인은 여러 부분들로 나누어질 수 있다. 즉 어떤 하나의 원인은 많은 여러 부분으로 구성될 수 있다. 이런 경우에 원인에서의

수적 변화는 그 결과에 영향을 미쳐, 결과가 증가하거나 감소하게 된다. 즉 하나의 결과는 원인들의 각 부분에서 유래하는 결과들의 합으로서 복합된 결과이다. 원인의 여러 부분에서 이런 부분들이 얼마나 있는지는 그 결과에 영향을 미친다.

자연 현상에서 뿐만 아니라 모든 도덕에서도, 어떤 원인이 많은 수의 부분으로 이루어진 어떤 경우일지라도, 그 수의 변화에 따라 그 결과도 증가하거나 감소한다는 것, 정확히 말하자면 그 결과는 하나의 복합된 결과이며 원인의 각 부분들에서 유래하는 여러 결과들의 합일에서 발생한다는 것을 우리는 일종의 공리로 확립할 수 있을 것이다. 따라서 한 물체의 중력은 그 부분들의 증감에 따라 증가하거나 감소하기 때문에, 우리는 각 부분들마다 중력이라는 성질을 담고 있으며 그 중력이 전체 중력의 원인이 된다는 결론을 내릴 수 있다. 원인의 한 부분의 없음 또는 있음은 결과에서 상응하는 부분의 없음과 있음을 수반한다. 이 연관 또는 항상적 결부는 한 부분이 다른 부분의 원인이라는 것을 충분히 입증한다. 어떤 사건에 대한 우리의 신념이 우연들이나 과거 실험들의 수에 따라 증가하거나 감소하므로 그 신념은 혼합된 결과로 간주될 수 있는데, 이 혼합된 결과의 각 부분들은 상응하는 수의 우연들이나 실험들에서 발생한다. (같은 책 1권 153쪽)

3.3.5. 대상을 넘는 결론 도출 가능성

3.3.5.1. 대상을 넘어서는 결론의 경험적 불가능

우리의 경험은 그 대상 자체를 넘어서는 어떤 결론을 이끌어 낼 수 있는 근거가 되지 못한다. 왜냐하면 우리의 경험은 오직 주어진 것 이외의 어떤 것도 알려 주지 않기 때문이다. 설령 우리가 경험적 대상을 넘어서 어떤 것을 추정할 수 있다 할지라도, 경험이 주어진 것 이외에 어떤 것도 알려 주지 않는다는 것은 명백하다.

그 자체로 고려되는 어떤 대상에는 우리가 그 대상을 넘어서는 결론을 이끌어 낼 수 있는 이유를 제공해 주는 것이 전혀 없다. 설령 대상들의 잦은 또는 항상적인 결부를 관찰한 다음에라도, 우리는 이미 경험했던 것을 넘어서는 어떤 대상들에 대해 추정할 수 있는 이유를 가지고 있지 않다. 내 말은 사람들이 이 두 원리를 완전히 확신하도록 하자는 것인데, 이것은 모든 일상적 학문 체계에서 완전히 벗어나 가장 해괴하게 여겨질 수도 있는 것을 사람들이 받아들이는 데 전혀 불평이 없도록 할 것이다. 가장 확실한 인과 추론에 관해서도, 우리는 이 두 원리들이 충분히 납득할 만하다는 것을 깨달았다. 추측에 불과하거나 개연적인 추론에 관해서도 그 원리들이 새로운 정도의 명증성을 여전히 획득할 것이라고 나는 감히 단언할 것이다.(같은 책 1권 155쪽)

3.3.5.2. 대상에 대한 결론 도출의 근거

3.3.5.2.1. 밝혀지는 은폐된 원인

추론을 하면서 우리가 다른 어떤 대상이나 사건에 관해 결론을 내릴 수 있는 이유를 제공해 주는 것은 우리에게 현전하는, 그 자체에서 고려되는 대상이 아니라는 것은 명백하다. 우리가 결론 내려야 할 대상은 불확실한 것으로 가정되므로, 또 그 불확실성은 이미 우리에게 현전하는 대상에 있는 원인들의 은폐된 상반성에서 유래하므로, 원인들 중 어떤 것이 그 대상의 알려진 어떤 성질들 안에 있다면 그 성질들은 더 이상 은폐될 수 없을 것이고 우리의 결론 또한 불확실하지 않을 것이다.(같은 책 1권 155~6쪽)

3.3.5.2.2. 결론의 확증 불가능성

과거에서 미래로 전이하는 것이 오직 오성의 결론만을 기초로 한다면, 그와 같은 전이는 어떤 신념이나 확증의 원인일 수 없다. 상반되는 실험을 미래로 전이할 때, 우리는 그 실험들의 개별적 비율로 상반된 실험들을 되풀이 할 수밖에 없다. 공상이 함께 나타난 심상을 모두 함께 녹여 그 심상들로부터 단일 관념이나 단일 심상 하나를 추출해 내지 않는 한, 그 관념이나 심상은 자신이 유래하는 실험의 수에 비례하여 강렬하고 생생하며 그 관념이나 심상과 대립하는 실험보다 우세하지만, 그 전이는

우리가 추론하는 단일 사건에서 어떤 확증도 산출해 낼 수 없다. 과거의 경험은 결코 결정된 대상을 제시하지 않는다. 신념이 아무리 어렵듯할지라도 그 신념은 결정된 대상에 스스로를 고착시키므로, 분명히 신념은 과거에서 미래로 옮겨가는 것에서 발생할 뿐만 아니라 신념과 결부된 공성의 작용에도 발생한다. 이것으로 미루어 우리는 그 직능이 모든 추론에 개입하는 방식을 파악하게 된다.(같은 책 1권 156쪽)

3.3.5.2.3. 오랜 시간에 걸친 의도되지 않은 반복

오직 개연적일 뿐인 사실 문제에 관해 정신이 추론을 형성할 때, 정신은 과거 경험으로 눈을 돌려 과거 경험을 미래로 옮김으로써 그 대상에 대해 상반된 시각을 나타내게 된다. 이 대상에 대해 상반되는 시각들은 같은 종류끼리 함께 합일되고 정신의 작용과 관계하며 정신 작용을 강화하고 복돋우는 데 기여한다. 그러나 어떤 대상에 관한 시각이나 일별 등의 중복이 경험으로부터 유래하지 않고, 상상력의 의도적 작용에서 유래한다고 가정해 보자. 이 결과는 나타나지 않거나, 최소한 동일한 정도로 나타나서 신념을 산출하더라도, 이것은 매우 빈번하고 비의도적으로 반복할 것과 오랜 시간을 요구한다. 일반적으로 우리가 단언할 수 있는 것은, 어떤 관념을 자신의 정신 안에서 의도적으로 반복하는 사람이 비록 과거의 경험에 의존한다고 해도 자신은 그 관념의 대상이 존재한다는 것을 한번 조망하는 것으로 만족하지 않는 것과 마찬가지로 그 대상의 존재를 믿고 싶어하지는 않을 것이라는 점이다. 의도적인 결과와 아울러 분리되고 독립적인 정신의 각 작용들은 각각의 영향력을 가지며, 그 힘을 다른 정신 작용의 힘과 결합시키지 않는다. 어떤 공통 대상에 의해 그 작용들이 합일되지 않고 그 영향력을 산출하면, 그 작용들은 서로 무관하며 결과적으로 그 힘을 옮길 수도 합일할 수도 없다.(같은 책 1권 156~157쪽)

3.3.5.3. 관찰 사례의 수적 차이

3.3.5.3.1. 관찰 사례의 수가 정확하고 분명한 경우

[관찰 사례의] 수가 정확하고 그 차이가 분명한 경우, 우리는 사례의 중복에서 총합의 수가 증가하는 것은 그 정념을 증대시킨다는 것을

발견했다. 정신은 3기니가 2기니보다 더 큰 정념을 낳는다는 것을 직접적인 느낌으로 지각한다. 그리고 이 정신은 유사성 때문에 더 큰 수들로 옮겨 가며, 일반 규칙에 따라 999기니보다 1000기니에 더 강력한 정념의 자리를 마련한다.(같은 책 1권 158쪽)

3.3.5.3.2. 관찰 사례의 수가 근소한 경우

한 측면에서 우연과 실험이 모두 1000번이고 다른 측면에서는 1001번일 때, 그 차이가 아주 근소한 경우에는 모든 개별적 시각을 일일이 훑어보고 수적인 우세에서 발생하는 심상의 우세한 생동성을 구별할 수 없는 것은 분명하지만, 판단은 수적인 우세에 따라 1001번 쪽을 선호한다. 우리는 감정에서도 유사한 사례를 알고 있다. 앞서 언급했던 원리들에 따르면 한 대상이 우리에게 어떤 정념을 산출했을 때, 정념이 그대상의 서로 다른 양에 따라 변한다는 것은 분명하다. 내 말은 정념이 단순 정서가 아니라, 복합 정서 즉 대상의 각 부분들에 대한 시각에서 유래하는 희미한 정념이 무수히 복합된 것이 분명하다는 것이다. 그렇지 않다면 그 부분들의 증가에 따라 정념이 증가하는 것은 불가능하기 때문이다. 그러므로 비록 이 복합체가 단지 한 단위만큼 더 우세하다면, 어떤 사람이 더 큰 수를 선호함으로써 대상이 변화할 때마다 그 복합체가 분명히 드러난다고 할지라도 1천 파운드를 욕망하는 사람은 실제로 합일하면 단 하나의 욕망에 지나지 않을 1천 개 또는 그 이상의 욕망을 가지고 있다. 정념들 사이에서는 아주 근소한 차이가 식별될 수 없으며, 근소한 차이가 정념을 서로 구별되도록 할 수 없다는 것보다 확실한 것은 없다. 그러므로 보다 큰 수를 선호하는 생도의 차이는 정념에 의존하는 것이 아니라, 습관과 일반 규칙에 의존한다.(같은 책 1권 157쪽)

4. 회의주의

4.1. 선행적 회의주의

흙은 회의주의를 선행적 회의주의와 결과적 회의주의로 구별한다. 그러나 『인성론』에서는 이런 방식으로 구분하고 있지 않다.

『인성론』에서는 선행적 회의론을 전체적 회의주의라고 말하고 있다. 흄은 “선행적 회의주의를 모든 연구와 철학에 선행하는 회의주의로 이해한다. 한 예로서 그는 데카르트의 회의를 인용하는데, 그는 이것을 이전에 주장되었던 우리의 모든 특정한 신념들과 견해들에 관한 회의뿐만 아니라, 진리에 도달할 수 있는 우리의 능력이 가진 힘에 관한 회의도 포함하는 것으로 여긴다. 선행적 회의주의의 정의는 의도적으로 선택된 철학적 방법의 일부인 데카르트의 회의라기보다는 차라리 비철학자들의 마음 속에 일어날 수도 있는 회의적인 태도를 암시하는 것일 수도 있다. 하지만 실로 그것은 데카르트 체계의 적극적인 구축에 선행한다. 어쨌든 그것은 흄에 의해 선택된 예이다. 그는 데카르트에 따르면 우리는 그것 자체가 의심스럽다거나 현혹시키는 것일 수 없는 어떤 근원적 원리로부터 연역되는 연쇄적인 추리에 의해서 안심할 때까지는 보편적 회의를 마음에 품어야 한다고 말한다. 하지만 그러한 근원적인 원리는 없다. 설령 있다 하더라도 우리는 그 신뢰성을 의심하고 있는 바로 그 능력들을 사용하지 않고서는 회의를 넘어서서 진전할 수 없다. 이러한 종류의 회의주의는 실제로 가능하지 않다. 설령 가능하다 하더라도 그것은 고칠 수 없을 것이다. 그러나 좀더 알맞고 적당한 형태의 선행적 회의주의가 있다. 즉 철학적 탐구를 추구하기 전에 우리는 가능한 한 모든 편견에서 벗어나서 불편부당의 상태에 도달해야 한다. 우리는 분명하고 명백한 원리들로부터 시작해서 우리의 모든 추론의 단계들을 검토하면서 주의 깊게 나아가야 한다. 그러나 이것은 상식의 문제이다. 그러한 주의나 정확성이 없이는 우리는 지식에서 어떠한 확실한 진전도 기대할 수 없다.”(『영국경험론』, F. 코플스톤, [이재영역, 서광사, 1991] 408쪽)

4.1.1. 선행적 회의주의에 대한 흠의 거부

흠은 선행적 회의주의, 즉 전체적 회의주의를 거부한다. 흠은 선행적 회의주의 즉 전체적 회의주의는 우리는 참과 거짓에 대해 판단할 수 있는 척도를 전혀 가지고 있지 않으며, 따라서 우리의 모든 판단은 불확실하다는 회의주의를 의미한다. 흠은 이런 선행적 회의주의에 대한 물음이 쓸모 있는 물음이 아니며, 대상들이 현전하는 인상과 이와 관련된 연관을 가지고 있다면, 이 대상에 대한 파악은 분명한 것이라고 주장한다. 또한 이런 전체적 회의주의는 아직껏 그 누구도 주장한 적이 없으며, 이에 대해 논하는 것은 허상을 논하는 것이며, 이런 허상을 애써 증명하려는 부질 없는 것이라고 강조하고 있다.

내가 설명하려고 애써 노력하고 있는 이런 논증에 내가 진심으로 동조하는지에 대한 질문을 받는다면, 그리고 내가 모든 것은 불확실하며 어떤 것에서도 우리의 판단은 참과 거짓에 대한 그 어떤 척도도 가지고 있지 않다고 주장하는 회의론자의 한 사람인지 등의 질문을 받는다면 나는 다음과 같이 대답하겠다. 이것은 전혀 필요 없는 물음이며 나도 그렇지만 어떤 사람도 진실로 또 한결같이 그런 의견을 가졌던 적이 없다. 자연은 절대적이고 불가항력적인 필연성으로 우리가 숨쉬고 느끼는 것과 마찬가지로 판단하도록 결정했다. 우리가 깨어 있으면서 생각하지 않으려고 할 수 없고, 밝은 햇빛 속에 있는 주변 대상으로 눈길을 돌리면서 그 대상들을 보지 않을 수 없듯이, 어떤 대상들이 현전하는 인상과 습관적 연관을 갖는다면 더욱더 강력하고 충분한 빛속에서 그 대상들을 보지 않을 수 없다. 이 전체적 회의론의 트집을 반박하고자 애쓰는 사람은 누구든지 실제로는 반대하는 사람이 없음에도 논란을 벌였으며, 자연이 미리 정신에 심어 두고 피할 수 없도록 했던 직능을 논변을 통해 확정하고자 애쓴 것이다.(『인간 본성에 관한 논고』1권 196쪽)

4.1.1.1. 신념은 사유 활동이 아니다.

혹은 우리의 신념이 사유 활동의 일부가 아니라 감각적 활동의 일부라고 주장한다. 우리가 어떤 결정을 교정할 때, 그 결정이 가지고 있던 본래의 명증성을 소멸시킴으로써 그런 일이 가능하다. 반성적 판단에서 명증성이 소멸하면 신념과 의견도 역시 소멸해 버린다는 것은 확실하다. 따라서 신념이 사유의 활동이라면, 생동성이 덧붙여지지 않는다면, 우리의 신념은 소멸할 것이며, 우리의 모든 판단에 확실성은 하나도 없고 철저한 의심만 남게 될 것이다. 그러나 어떤 논변에 대한 오류를 찾으려고 끊임없이 애쓰면서도, 오류가 발견되지 않는 한 그 논변을 신뢰할 수 있다. 그런데 그 논변에 대한 신뢰는 우리의 경험이 제공해 주는 것이다. 따라서 신념은 단순한 관념과 반성의 순수 사유 활동이 아니며, 이 신념은 이를 통해서 단순히 소멸되는 것도 아니다.

원인과 결과에 관한 추론은 모두 오직 습관에서 유래하며, 신념은 우리 본성에 있는 사유라는 부분의 활동이라기보다는 오히려 감수성이라는 부분의 활동이라고 하는 것이 더욱 타당하다. 내가 여기서 증명한 것은 바로 이 원리들에 의해 우리는 어떤 사실에 대해 결정하고, 그리고 또 우리가 이런 대상을 검토할 때, 이 원리들은 우리의 소질과 능력, 그리고 우리 정신의 상태 등에 관해 숙고함으로써 그 결정을 교정한다는 것이다. 말하자면 내가 여기서 증명한 것은 바로 이 원리들이 더 나아가서 새로운 모든 반성적 판단에 적용되었을 때, 끊임없이 본래의 명증성을 감소시킴으로써, 마침내는 이 명증성을 끝까지 소멸시키고 모든 신념과 의견을 완벽하게 전복시켜버린다는 것이다. 그러므로 신념이 사유의 단순 활동이라면, 표상 작용이라는 특정 방식 없이 또는 힘이나 생동성이 덧붙여지지 않고는 그 신념은 스스로 소멸해 버릴 것이 틀림없으며, 모든 판단의 경우에서 중국에는 남는 것은 전체적으로 의심스런 판단뿐이다. 그러나 자신이 지금까지의 논변에서

어떤 오류도 발견하지 못했다 할지라도, 계속해서 오류를 찾으려는 노력이 가치 있다고 생각하지만 그 논변을 늘 신뢰하고 사유하며 추론하는 사람에게는 경험이 충분한 확신을 주므로, 그가 자신 있게 결론내릴 수 있는 것은 그의 추론과 신념이 어떤 감각 또는 특정 방식의 표상 작용이며, 이런 작용은 순수한 관념과 반성만으로는 소멸시킬 수 없다는 것이다.(같은 책 1권 196~197쪽)

4.1.1.2. 정신이 일정한 확신을 유지하는 방법

그러나 여기에서 요구되는 물음이 있다. 즉 나의 가설에 의거할 때조차도, 어떻게 해서 앞서 설명된 이런 논증이 판단들을 전적으로 의심하게 하지 않는가? 그리고 우리의 정신이 어떤 대상에 대해 일정한 확신을 유지하는 방식이 무엇인가? 이 두 가지 물음이 요구된다. 새로운 개연성들은 이 대상들이 반복함으로써 끊임없이 그 본래의 명증성을 감소시키는데, 바로 이런 새로운 개연성들이 동일한 원리에 기초를 두고 있는 것처럼, 최초의 판단이 사유에 의한 것이든, 감각에 의한 것이든 간에 새로운 개연성은 그 판단을 반드시 전복시키는 것으로 여겨지며, 또 사유에 상반되든 아니면 감각에 상반되든 간에 그 대립적인 것에 의해서 정신은 전적으로 불확실하게 되는 것은 어쩔 수 없는 듯하기 때문이다. 나에게 제기될 수 있는 어떤 물음이 있다고 생각한다. 나의 기억과 감각들의 인상을 꼼꼼이 생각해 본 뒤에, 나의 사유를 인상에서 이 인상과 일상적으로 결부되어 있는 대상으로 옮겨가면, 나는 하나의 측면에서 다른 측면보다 보다 강력하고 설득력 있는 표상 작용을 느낀다. 이 강한 표상 작용이 나의 최초 결정을 형성한다. 내가 가정하고 있는 것은 다음과 같다. 나의 판단 자체를 검토해 본 다음, 그 판단이 때로는 합당하지만 때로는 잘못된 것이라는 것을 경험을 통해 관찰함으로써, 나는 그 판단이 상반되는 원리들이나 또는 상반되는 원인들의 지배를 받는다고 생각한다. 이 상반되는 원리나 원인들 가운데 어떤 것은 우리를 진리로 인도하고 어떤 것은 오류로 인도한다. 그리고 이 상반되는 원인들이 서로 팽팽할 때, 새로운 개연성에 의해 나는 최초 결정에 대한 확신을 감소시킨다. 이 새로운 개연성도 앞의 개연성과 같이 감소될 수밖에 없으며, 이런 것은 무한히 반복된다. 그러므로 결국 우리는 철학에서나 일상 생활에서 우리의 목적에 충분할 정도

의 신념을 도대체 어떻게 유지할 수 있는가라는 질문을 받게 된다.

나는 다음과 같이 대답한다. 최초의 결정과 두 번째 결정 다음에 정신의 작용은 억압받고 부자연스럽게 되며, 관념이 아련하고 어스레해 지므로, 비록 판단의 원리 및 상반되는 원인들의 균형이 바로 처음과 같다고 하더라도 상상력에 미치는 그 관념들의 영향과 그 관념들이 사유에 더하거나 줄이는 활기는 결코 대등하지 않다. 정신이 거침없이 수월하게 그 대상들에 도달하지 못하는 경우에, 비로 그 원리들은 관념들을 더욱더 자연스럽게 표상할 때와 동일한 결과를 갖지 않는다. 그리고 상상력도 자신의 일상적 판단과 의견에서 발생하는 비율을 유지하는 감각을 느끼지 않는다. 주의력은 긴장되어 있다. 정신의 자세는 불안정하다. 그 자연적 흐름을 벗어난 기운은 동일한 법칙에 의해 움직이는 것이 아니며, 적어도 그 기운들이 자신들의 일상적 통로를 따라 흐를 때와 같은 정도일 수는 없다.(같은 책 1권 197쪽)

4.2. 결과적 회의주의

흠은 회의주의를 선행적 회의주의, 즉 전체적 회의주의와 결과적 회의주의로 구분하고 있다. “결과적 회의주의는 학문과 탐구의 결과로 일어나는 회의주의이다. 바꾸어 말하면 그것은 우리의 심적인 능력들이 일반적으로 사용되는 호기심을 끄는 사색의 모든 주제들에서 어떤 믿을 만한 결론에 도달하는 데에 대한 우리의 심적인 능력들의 신뢰할 수 없는 특성, 또는 적어도 그것들의 부적절함에 관한 철학자들의 발견 또는 상정된 발견의 결과이다. 그것은 감각들에 관한 회의주의와 이성에 관한 회의주의로 나눌 수 있다.”(『영국경험론』, F. 코플스톤, [이재영역, 서광사, 1991] 408쪽)

4.2.1. 이성에 관한 회의주의

흠은 회의주의를 선행적 회의주의, 즉 전체적 회의주의와 결과적 회의주의로 구분한다. 그러나 흠은 전체적 회의주의는 받아들

이지 않는다. 흠은 결과적 회의주의를 이성에 관한 회의주의와 감각들에 관한 회의주의로 구분하고 있다. 얼핏 우리의 이성에 의해서서 확고한 진리만이 주어진다고 생각하기 쉽다. 왜냐하면 우리의 논증적인 학문에 있는 규칙이나 원리는 틀릴 수 없는, 확실한 것이기 때문이다. 그러나 우리가 가진 많은 사례들은 우리의 이성을 기만한다. 또한 이성을 원인으로 하는 자연적 결과 역시도 오류에 도달하게 되는 데, 이것은 이성 이외의 어떤 다른 원인이 개입하거나 우리의 정신적 능력이 불완전하기 때문이다.

4.2.1.1. 지식의 개연적 특성

4.2.1.1.1. 불확실한 능력과 오류가능성

우리가 지금까지 이룩한 모든 논증적인 학문 속에 있는 규칙들은 확실하며 틀릴 수 없는 것은 분명하다. 그러나 이런 규칙들과 관련하여 형성된 지식에는 많은 경우 오류를 범하고 있는 것들이 있다. 규칙들이 확실하며 틀릴 수 없는 것이 명확하다면, 아마도 이 규칙을 적용하고 사용하는 우리의 능력에 문제가 있기 때문일 것이다. 실제로 우리의 능력은 틀리기 쉬우며 불확실하다. 그렇기 때문에 우리가 논증적 학문의 규칙을 다른 것에 적용할 때에 우리는 이 규칙들을 제대로 적용하지 못하여 오류를 범하는 경우가 허다하다. 불확실하고 오류를 저지르기 쉬운 우리의 능력 때문에 오류를 범하고 있기 때문에, 모든 추론을 하면서 형성한 판단이나 신념을 대조하고 검증해야 한다. 이런 검증과 대조를 통해 처음에 형성한 판단이나 신념과는 다른 새로운 판단을 형성할 수 있을 것이다. 또한 이런 오류를 저지르지 않기 위해서는 우리의 시야를 확장해서 오성이 우리를 기만했던 사례와 오성에 의해 정당하고 참인 것으로 드러난 사례를 비교하고 이들의 내력을 파악

할 수 있어야 한다.

4.2.1.1.2. 진리와 개연성의 증감

이성은 일종의 원인으로 간주되고 있는 것이 확실하며, 진리는 원인으로 간주되는 이성의 자연적 결과이다. 물론 이성을 원인으로 한 자연적 결과는 오류를 범할 수 없을 것이다. 그러나 이런 자연적 결과 역시 오류에 이르게 되는 경우가 있다. 이것은 이성 이외에 다른 원인이 개입하거나, 우리의 정신적 능력이 불안정하기 때문에 생겨날 수 있는 것이다. 추론 과정에서 다른 원인의 개입은 항상 일어 날 수 있는 일이며, 우리의 정신적 능력 역시 통상 불안정하기 때문에, 모든 지식은 개연성으로 퇴보하고 만다.

어떤 진리를 발견하자마자 곧 그 진리를 완전히 확신하거나, 그 진리를 개연성에 불과한 것이 아닌 다른 어떤 것으로 간주할 정도로 자신의 학문에 정통한 대수학자나 수학자는 없다. 그가 자신의 증거들을 개괄해 볼 때마다 그의 확신은 증가하며, 친구의 동조에 의해서 그 확신은 더욱 증가되고 하계의 보편적 동의와 찬사에 의해 가장 완전한 상태로 끄러 올려진다. 그렇다면 확신이 이처럼 점진적으로 증가되는 것은 분명히 새로운 개연성을 더하는 것에 지나지 않으며, 그 확신이 과거의 경험과 관찰에 따라 원인과 결과의 항상적 합일에서 유래되는 것은 분명하다.(『인간 본성에 관한 논고』1권 194쪽)

그리고 개연성은 커지거나 작아질 수 있는 데, 이것은 우리가 경험하는 오성의 정확성과 기만성에 의거하며, 문제의 단순성과 복잡성에 의한 것이다.

4.2.1.1.3. 수 계산의 개연성

다소 길고 중요한 회계에서 상인들은 회계의 인위적 구조에 의해서 회계원의 기술과 경험에서 유래하는 것 이상의 개연성을 낳을 수는 있

지만, 자신들이 안심할 정도로 숫자가 틀림없이 확실하다고 믿기는 어렵다. 회계원의 경험과 회계 길이의 정도에 따라 불확실하고 가변적이지만, 회계가 본래 개연성의 어떤 정도라는 것은 분명하기 때문이다. 이제 아주 긴 계산에서 우리의 확신이 개연성을 능가한다고 주장할 사람은 아무도 없을 것이므로, 나는 수에 관한 명제들 가운데 우리가 완전한 담보를 확보할 수 있는 것은 거의 없다고 확실히 단언할 수도 있다. 아주 긴 덧셈을 단계적으로 수를 줄여감으로써 오직 두 수의 덧셈으로 정식화될 수 있는 가장 간단한 문제로 쉽게 환원할 수 있다. 이처럼 가정했을 때 우리가 깨달을 수 있는 것은 지식과 개연성의 엄밀한 한계를 실제로 보여주거나, 지식이 끝나고 개연성이 시작되는 특정한 분기점을 발견하는 것이 실제로 어렵다는 것이다. 하지만 지식과 개연성은 그 본성이 매우 상반되고 서로 다른 것이어서 분간할 수 없을 정도로 뒤섞일 수는 없지만, 지식과 개연성은 분기점이 없을 것이므로 온전히 현전하든가 아니면 전혀 현전하지 않아야 하기 때문이다. 더욱이 전체가 그 부분들 모두와 다를 수 없는 한, 단순한 덧셈이 확실하다면 모든 덧셈이 확실할 것이고 결과적으로 그 전체나 총계도 확실할 것이다. 하마터면 나는 이것이 확실하다고 말할 뻔했다. 하지만 나는 다른 모든 추론들과 마찬가지로 이것도 틀림없이 그 자체가 변형되어 지식에서 개연성으로 전락한다는 것을 되새겨 본다.(같은 책 1권 194쪽)

4.2.1.2. 개연적 추론

4.2.1.2.1. 과거의 오류 경험을 통한 판단 교정

우리는 어느 순간 가졌던 판단을 다른 판단으로 교정하고 수정한다. 우리가 판단을 교정하고 수정할 때, 오랜 경험을 가진 사람은 그렇지 않은 사람에 비해 교정된 판단에 자신감을 가지고 있으며, 세련된 이성을 가진 사람도 그렇지 못한 사람에 비해 자신의 판단에 높은 권위를 부여한다. 그러나 오랜 경험을 가지고 있어 경험이 많은 자일지라도, 또한 세련된 이성을 가지고 있는 자일지라도, 이들은 판단에 있어서 완벽한 사람이 아니다. 과거에 이들의 판단에 오류가 있었다는 사실은 이들에게 자신의 판단을

교정하고 수정하는데 어떤 계기가 된다.

지식에 관해서도 마찬가지로 이지만 우리가 개연성에 관해 형성할 수 있는 모든 판단에서 우리는 언제나 대상의 본성에서 유래하는 최초 판단을 오성의 본성에서 유래하는 다른 판단에 의해 교정해야 한다. 확고한 감각과 오랜 경험을 지닌 사람은 어리석고 무지한 사람보다 자신의 의견에 대해 더욱더 자신감을 가져야 하고 또 일상적으로 자신감을 갖고 있으며, 심지어 우리 자신들의 경우에 있어서조차도 우리들의 이성과 경험의 정도에 비례하여 우리의 소감이 갖는 권위의 정도는 확실히 다르다. 가장 뛰어난 감각과 가장 오랜 경험의 소유자에게 있어서도 이 권위는 결코 온전할 수 없다. 그런 사람조차 틀림없이 과거의 많은 오류를 의식하고 있으며, 미래에도 같은 오류를 저지을까봐 더욱 두려워하고 있기 때문이다. 그렇다면 최초의 판단을 교정하고 규제하며 그 판단의 정확한 기준과 비율을 확정하는 새로운 종류의 개연성이 여기서 발생한다.(같은 책 1권 195쪽)

4.2.1.2.2. 개연성과 정신의 반성 작용

한편으로 개연성은 논증에 영향을 미치고, 논증의 과정을 지배한다. 다른 한편으로 개연성은 정신의 반성 작용을 통해 수정되고 교정된다. 왜냐하면 정신의 반성 작용은 최초 개연성에 의한 추론과 오성의 본성을 그 대상으로 삼고 있기 때문이다.

대상의 본성에 본래부터 내재하는 근원적 불확실성과 함께 판단하는 직능의 허약함에서 유래하는 새로운 불확실성을 모든 개연성들에서 발견했을 때, 그리고 이 두 불확실성들을 함께 조정할 때, 우리는 이성에 의해서 우리 직능들의 정확성과 성실성을 평가하면서 오류 가능성에서 유래하는 새로운 의심을 더할 수밖에 없다. 이것은 우리에게 직접적으로 나타나는 의심이며, 우리가 이성을 철저히 따른다면 의심하기로 작정하지 않을 수 없다. 우리가 단지 개연성에 기초를 두고 판단을 내릴 때 이런 결정은 유리하겠지만, 이것은 틀림없이 최초의 명증성을 더욱 약화시킬 것이며 같은 종류의 네 번째 의심에 의해 결정 자체도 약화되는 것은 틀림없는데, 개연성이 아무리 크고 또 새로운 불

확실성마다 개연성이 아무리 작게 줄어든다고 가정하더라도 근원적 개연성이 전혀 남지 않을 때까지 그 명증성은 무한히 약화된다. 무한히 거듭되는 감소에도 불구하고 남아 있는 유한한 대상은 결코 없다. 인간이 상상할 수 있는 최대의 양조차도 이런 방식으로는 무로 변화될 수밖에 없다. 최초 신념이 아주 강하게 되어 있지 않으면, 그것은 그 힘과 활기를 약간씩 줄어들게 하는 새로운 검토를 많이 거침으로써 반드시 없어지게 된다. 내 판단의 자연적 오류 가능성을 반성해 볼 때 나는 내가 추리하는 대상들을 단순히 숙고할 때보다 나의 견해를 덜 확신한다. 그리고 나의 직능들에 대해 내가 잇따라 평가했던 것들마다 불리하게 그런 성찰이 이루어지며 논리학의 모든 규칙들이 지속적으로 감소되는 것은 필연적이며, 마침내 신념과 명증성도 필연적으로 완전히 소멸된다.(같은 책 1권 196쪽)

4.2.2. 감각들에 관한 회의주의

흠은 회의주의를 선행적 회의주의, 즉 전체적 회의주의와 결과적 회의주의로 구분한다. 그러나 흠은 전체적 회의주의는 받아들이지 않는다. 흠은 결과적 회의주의를 이성에 관한 회의주의와 감각들에 관한 회의주의로 구분하고 있다. 얼핏 우리의 이성에 의해서는 확고한 진리만이 주어진다고 생각하기 쉽다. 왜냐하면 우리의 논증적인 학문에 있는 규칙이나 원리는 틀릴 수 없는, 확실한 것이기 때문이다. 그러나 우리가 가진 많은 사례들은 우리의 이성을 기만한다. 또한 이성을 원인으로 하는 자연적 결과 역시도 오류에 도달하게 되는 데, 이것은 이성 이외의 어떤 다른 원인이 개입하거나 우리의 정신적 능력이 불완전하기 때문이다.

감각들에 관한 회의주의는 물체가 있는지 없는지에 대한 물음과 관련된 회의주의가 아니다. 감각들에 관한 회의주의는 우리에게 물체의 존재를 믿도록 하는 원인들에 관한 것이다.

4.2.2.1. 지속적인 존재에 관한 의견의 원천

회의론을 거부하는 사람들은, 추론적 사유가 가능하기 위해서는, 이성을 통해서 자신의 이성을 방어할 수 있어야 한다. 왜냐하면 우리는 이성을 통해서 추론을 하고 그 추론의 정당성을 확보하기 때문이다. 반면에 회의론자들은 이성을 통해 자신의 이성을 방어할 수 없다고 주장한다. 그러면서도 계속해서 추리하고 그 내용을 믿는다. 회의론자는 사물의 존재에 관한 원리가 참이라고 주장할 수 없으며, 그 어떤 철학적 논변에 의거해서도 그렇게 주장할 수 없다. 그러나 이들은 철학적 논변에 의거해서 물체의 존재에 관한 원리에 동의하고 있다. 자연은 이것을 그가 선택하도록 내버려 두지 않았으며, 분명히 물체의 존재에 대한 원리는 우리의 불확실한 추론과 사변으로 믿기에는 지나치게 중요한 일이라고 판결했다. 그렇다면 우리가 물체의 존재를 믿도록 하는 원인이 무엇인가를 물어야 할 것이다. 이미 물체가 있는지 없는지를 묻는 것은 쓸데없는 것이다.

물체의 존재를 믿도록 하는 원인에 대한 탐구는 두 가지 문제로 분리하여 탐구하는 것이 좋겠다. 첫째, “우리는 대상이 감각에 현전하지 않을 때에도, 왜 지속적인 존재가 그 대상들에게 속하는 것으로 여기는가?” 둘째, “우리는 왜 그 대상들이 정신과 지각으로부터 독립적인 어떤 존재를 갖는다고 가정하는가?” 그러나 이 두 물음은 서로 밀접한 연관을 맺고 있다. 왜냐하면 어떤 대상이 감각에 지각되지 않을 때에도 그 대상이 계속해서 존재한다는 것이 사실이라면, 그 대상이 지각과는 구별되는 독립된 존재라는 것이 분명하기 때문이다. 또한 어떤 대상이 지각과는 구별되어 독립된 존재라면, 그 대상은 지각의 유무와는 관계없이 존재한다는 것은 틀림없는 사실이기 때문이다. 이런 물음에 대한 해답은

인간 본성의 원리를 살펴봄으로써 쉽게 찾을 수 있을지도 모른다. 우리가 살펴볼 인간의 본성은 감각, 이성 그리고 상상력이다.

4.2.2.1.1. 감각

4.2.2.1.1.1. 지속적 존재의 근거가 아니다.

어떤 대상이 감각에 더 이상 나타나지 않음에도 그 대상이 지속적으로 존재한다고 생각하는 것은 용어상 모순이다. 왜냐하면 감각이 감각적 작용을 중단한 후에도 계속해서 작용한다고 가정하고 있기 때문이다. 따라서 감각을 통해서 더 이상 감각에 나타나지 않는 대상을 지속한다고 생각할 수 있는 근거를 확보할 수는 없다. 따라서 감각의 기능은 어떤 존재의 지속에 대해 영향력을 가질 수 없다.

만약 감각의 기능이 존재에 대해 영향력을 갖는다면, 그것은 존재의 지속에 대한 것이 아니라 독립적 존재에 관한 의견을 가질 수 있을 것이다. 그러나 우리의 감각은 인상을 구별되거나 독립적이고 외부적인 어떤 것의 심상으로 나타내지 않는다. 감각은 우리에게 오로지 단일한 기각만을 제공할 뿐이다. 결코 감각은 지각 이상을 제공하는 것이 아니며, 이에 대한 암시조차 주고 있지 않다. 이중 존재의 관념을 산출할 수 있는 것은 이런 단일한 지각을 통해 이성이나 상상력이 추정해 내는 것이다. 지각은 우리에게 직접 나타나는 것 이상을 보지 못하며, 이것은 지각의 기능을 넘어선 것이다. 우리가 감각에 이런 능력을 부여한다면, 이것은 인위적인 것이고 부자연스러운 것이다.

따라서 감각들이 독립적인 존재의 관념을 암시한다면, 그 감각들은 일종의 오류와 환영에 의해서 인상을 바로 정신과는 독립적인 것의 존재로 전달해야 한다. 이 항목에서 우리는 다음과 같은 것을 관찰할 수

있을 것이다. 모든 감각이 정신에 의해 그것들이 실재하는 대로 느껴진다. 그리고 감각이 독립적 대상으로 나타나는지 아니면 단순히 인상들로 나타나는지가 의심스럽다면, 문제는 그 감각들의 본성이 아니라 감각들의 관계와 상황이다. 그런데 감각이 인상들을 우리 자신에 대해서 외부적이고 독립적인 것으로 나타냈다면 그 대상과 우리 자신은 우리의 감각과 대면하고 있어야 하며, 그렇지 않으면 이것들이 감각들이라는 직능들에 의해 비교될 수 없다.(같은 책 1권 201쪽)

4.2.2.1.1.2. 우리 자신은 어디까지 감각의 대상인가

문제는 우리 자신이 어디까지 우리의 감각들의 대상일 수 있는가이다. 철학에서 인격을 구성하는 합일의 본성과 동일성에 관한 문제보다 더 어려운 것이 없다는 것은 확실하다. 감각만으로 이 문제를 단정할 수 있다는 것은 너무 지나치므로, 여기에 답하기 위해 우리는 가장 심오한 형이상학에 호소할 수밖에 없다. 그리고 일상 생활에서 자아와 인격 등의 관념이 실제로 확정될 수도, 결정될 수도 없는 것은 명백하다. 따라서 감각이 우리 자신과 외부 대상들을 구별할 수 있으리라고 상상하는 것은 어리석다.(같은 책 1권 202쪽)

4.2.2.1.1.3. 독립적 인상 재현이라는 오류의 원인

우리 자신의 신체가 분명히 우리에게 속한다고 할 수 있을 것 같다. 그리고 여러 인상들이 신체의 외부에 나타나므로, 우리는 그 인상들 또한 우리 자신의 외부에 있다고 가정한다. 내가 지금 글을 쓰고 있는 종이는 내 손 밖에 있다. 탁자는 종이 밖에 있다. 방의 벽들도 탁자 밖에 있다. 그리고 눈길을 창 쪽으로 돌리면, 나는 내 방 밖의 넓은 뜰과 건물들을 지각한다. 이 모든 것에서 우리는 물체의 외부 존재를 확인하는 데 감각 이외의 어떤 다른 직능도 필요 없다는 것을 추정할 수 있다. 하지만 이런 추정을 방지하기 위해서 우리는 다음 세 가지 고찰의 가치를 비교해 볼 필요가 있다. 첫째, 우리가 손발이나 신체 부위를 응시할 때 지각하는 것은 정확히 말해서 신체가 아니라 감각을 통해 들어온 인상이다. 그러므로 실재적이고 신체적인 존재가 이 인상이나 대상에 기인하는 것으로 보는 것은 설명하기 어려운 정신의 활동이다. 곧 우리는 이것을 조사해 보겠다. 둘째, 소리, 맛, 향기 등은 대개 정신

에 의해 독립적인 성질들을 유지하는 것으로 간주되지만 연장 안에 존재를 갖지 않는 것으로 현상하며, 결과적으로 감각에는 신체의 외부에 놓여 있는 것으로 나타날 수 없다. 우리가 그 성질들에게 장소가 속한다고 보는 이유는 다음에 고찰될 것이다. 셋째, 우리의 시각조차도 우리에게 거리나 (말하자면) 외부성 등을 어떤 추리나 경험 없이 직접적으로 알려 주지는 않으며, 매우 분별력이 뛰어난 철학자들도 이 점을 인정한다.(같은 책 1권 203쪽)

어떤 대상의 독립성은 우리 감각의 대상일 수는 없다. 왜냐하면 대상의 독립성에 관한 의견은 관찰과 경험에서 유래하지 않기 때문이다. 대상의 독립성을 말하는 것은 감각의 능력을 넘어서는 것이다. 감각은 근원적으로든 다시 현상하는 것으로든 독립적 존재를 제공하지 않는다. 따라서 감각은 우리에게 지속적인 존재에 대한 견해를 제공해 주는 원천일 수 없다.

만약 감각이 독립된 존재를 근원적인 것으로 나타낸다고 한다면, 감각은 필연적으로 거짓을 전달하는 것이다. 이러한 잘못은 인상들의 관계에 의해 생겨나는 것이 틀림없다. “독립된 존재를 근원적으로 나타내기 위해서 감각들은 그 대상을 우리 자신과 비교할 수 있어야 하며, 이 경우에 감각이 그와 같이 비교하지 않는다면 감각은 우리를 속이지 않으며 속일 수도 없다.” 따라서 감각이 지속적인 존재와 독립적인 존재에 대한 의견의 원천이 아니라는 것은 확실하며, 확고하다.

4.2.2.1.1.4. 감각에 전달되는 인상의 세 종류

감각이 지속적인 존재와 독립적인 존재에 대한 의견의 원천이 아니라는 것과 관련하여 논하기 위해서는 감각에 의한 인상을 세 종류로 나누어 볼 수 있다. 첫째, 물체의 형태, 크기, 운동 그리고 견고함 등과 같은 인상, 둘째, 색, 맛, 향기, 소리, 뜨거움 그리고

차가움 등과 같은 인상, 셋째, 어떤 대상이 우리의 신체와 접촉함으로써 생겨나는 고통과 쾌락 등과 같은 인상이다. 즉 상처가 났을 때의 고통, 음식을 먹어서 생기는 만족과 같은 쾌락 등이다. 철학자들이나 일반인 모두 독립적이고 지속적인 존재를 갖는다고 인정하고 있는 것은 이 세 가지 종류의 인상 중에서 첫째 종류의 인상이다. 두 번째 것은 단지 일반인만이 첫째 것과 같은 토대를 갖는다고 여기고 있을 뿐 철학자들은 그렇게 생각하지 않는다. 셋째 것은 단지 지각일 뿐으로 결국 중단된 것이며 의존적인 것이라는 데 철학자도 일반인도 모두 동의하고 있다.

우리의 철학적 의견이 무엇이든 간에 분명한 것은 색, 소리, 뜨거움, 차가움 등은 감각에 나타나는 한, 모두 운동이나 견고함 등과 동일한 방식에 따라 존재한다는 것과, 또 이런 측면에서 우리가 그 감각에 나타나는 것들에 차이를 둘 때, 이 차이가 단지 지각일 뿐인 것에서만 발생하지 않는다는 것이다. 첫째 종류의 성질들이 독립적이고 지속적인 존재라는 데 대한 선입견은 매우 강해서 근대 철학자들에 의해 그 반대 의견이 제시되었을 때도, 사람들이 상상하기에는 자신들의 느낌과 경험으로부터 철학자들의 의견을 거의 반박할 수 있었고 그들의 실제 감각과 이 철학은 모순이었다. 역시 분명한 일인데, 색과 소리 등은 칼에서 기인하는 고통이나 난롯불에서 기인하는 쾌락과 근본적으로 같은 지반 위에 있다. 그리고 그 지각들 사이의 차이는 지각이나 이성에 있는 것이 아니라 상상력에 있다는 것도 분명하다. 그것들은 모두 물체의 각 부분들의 개별적 형태와 운동에서 발생하는 지각일 뿐이라는 것이 인정되므로, 도대체 그 차이가 어디에 있을 수 있단 말인가? 그렇다면 대체로 우리는 감각이 재판관인 한, 모든 지각은 그것들의 존재 방식에서 동일하다고 결론내릴 수 있다. (같은 책 1권 204쪽)

4.2.2.1.2. 이성

우리는 색과 소리 등의 사례에서 관찰할 수 있는 것은 이성의 도움을 전혀 받지 않고, 또 어떤 철학적 원리들에 의해 우리의 의견을

비교해 보지 않고도, 독립적으로 지속되는 존재를 대상에 속하는 것으로 여길 수 있는 것이다. 실제로 철학자들이 생각해 낸 신빙성 있는 논변들이 모두 정신으로부터 독립된 대상에 관한 신념을 확립해 낼 수 있지만, 이 논변을 알 수 있는 사람은 극소수이며, 아이와 농부 그리고 대부분의 사람들로 하여금 대상을 어떤 인상에 속하는 것으로 여기게 하고 다른 인상에 대해서는 대상을 부정하도록 유도하는 것은 분명히 그런 논변이 아니다. 그러므로 우리는 이 항목에서 사람들이 형성하는 결론이 모두 철학자들이 확인하는 결론과 직접적으로 반대된다는 것을 알 수 있다. 정신에 나타나는 것은 모두 지각일 뿐이며 단절되어 있고 정신에 의존한다는 것을 철학이 우리에게 일깨워 주지만, 반면에 사람들은 지각과 대상들을 혼동하고 독립적으로 지속되는 존재를 자신들이 느끼고 보는 바로 그것에 속하는 것으로 여기기 때문이다. 그렇다면 이 소감은 전혀 불합리하므로 오성 이외의 다른 어떤 직능에서 유래하는 것이 틀림없다. 우리는 여기에 다음과 같은 것을 덧붙일 수 있다. 즉 지각과 대상을 동일한 것으로 간주하는 한, 우리는 지각의 존재로부터 대상의 존재를 추정할 수도 없고, 사실 문제에 관해 우리에게 보증해 주는 유일한 관계인 원인과 결과의 관계로부터 어떤 논변도 구성할 수 없다. 우리가 대상들로부터 지각을 구별한 다음이라고 해도 우리가 여전히 그 하나의 존재로부터 다른 것의 존재를 추론할 수 없다는 것은 곧 드러날 것이다. 그러므로 대체로 우리의 이성 은 그런 구별을 할 수도 없을뿐더러 어떤 가정에 입각하여 우리에게 물체의 지속적이고 독립적인 존재에 관한 확증도 제공해 줄 수 없다.(같은 책 1권 205쪽)

4.2.2.1.3. 상상력

우리에게 물체의 지속적이고 독립적인 존재에 관한 확증을 제공해 줄 수 있는 것은 상상력이다. 인상들은 모두 내적이고 소멸하는 것들로 현상한다. 인상들에 대한 지속적이고 독립적인 존재에 대한 견해도 상상력이 제공해 준다. 그런데 이런 견해는 인상들의 성질과 상상력의 성질을 통합하는 데에서 발생한다.

4.2.2.1.3.1. 지속적 존재 근거를 위한 인상들의 고유 성질

4.2.2.1.3.1.1. 통속적 견해

통상 우리는 의도했거나 회미한 인상에 대해서는 실재성과 그 존재의 지속성을 거부한다. 그런데 고통과 쾌락, 정념과 감정은 지각을 넘어서 존재하는 것이라고 결코 생각될 수 없는 것인데도 매우 격렬하게 작용한다. 그리고 이들은 형상, 연장, 색, 소리 등과 같은 영원히 존재한다고 생각되는 것과 마찬가지로 의도되지 않은 것이기도 하다. 따라서 그 인상이 우리가 의도하지 않은 것이라고 해서, 또는 그 인상이 생생하고 격렬하다고 해서 그 인상이 실재성이나 지속성을 갖는다고 여기는 것도 아니다. 예를 들면 불이 강렬하지 않아서 온기를 느낄 수 있을 경우에, 그 열은 불속에 존재한다고 가정된다. 그러나 불이 가까워졌을 때, 그 열이 일으키는 고통은 지각 밖의 어떤 곳에 존재한다고 생각되지 않는다. 이렇듯 지속적 존재에 대한 통속적인 설명은 일관적이지 않다. 따라서 이런 통속적인 설명은 승인되지 않을 것이다. 흠도 이런 통속적인 설명을 포기하고 어떤 다른 가설을 모색해야 한다고 주장한다. 즉 인상들 고유의 성질을 발견할 수 있으며, 또한 인상들에게 독립적이고 지속적인 존재를 귀속시킬 수 있는 가설을 찾아야 한다고 말한다.

4.2.2.1.3.1.2. 항상성

우리는 우리가 지속적인 존재를 그 속성으로 여기는 대상들이 모두 고유의 항상성을 갖는다는 것을 발견하게 되는 데, 이 항상성은 그 존재가 우리 지각에 의존하는 인상과 대상들을 구별해 준다. 지금 내 눈 아래 펼쳐진 산과 집 그리고 나무 등은 언제나 동일한 질서로 나에게 현상한다. 내가 눈을 감거나 고개를 돌림으로써 그것들을 보지 않을 때, 나는 잠시 후 그것들이 조금도 변하지 않고 다시 나에게 현상하는

것을 알 수 있다. 내 침대와 탁자, 책과 종이 등은 한결같이 동일한 방식으로 현상하며, 내가 그것을 보거나 지각하는 데 어떤 단절이 있다고 해서 바뀌지 않는다. 이것은 그 대상이 외부에 존재한다고 가정되는 모든 인상들에게 해당되지만, 은근하거나 격렬하거나 또는 의도적이거나 비의도적이거나 간에 그 밖의 다른 어떤 인상들에게 해당되지 않는다.

그러나 이 항상성은 아주 상당한 예외를 인정하지 않을 정도로 완전한 것은 아니다. 물체들은 이따금 그 위치와 성질을 바꾸며, 잠시만 사라지거나 가려져도 거의 알아 볼 수 없게 될 수 있다.(같은 책 1권 206쪽)

4.2.2.1.3.1.3. 정합성

지속적인 존재는 모두 그 고유의 성질로 항상성을 가지고 있다. 그리고 이런 성질에 의해 지속적으로 존재한다. 그러나 항상성을 가지고 있다 할지라도, 그 물체는 변화한다. 위치뿐만 아니라 성질을 바꾸기도 한다. 심지어는 그 변화가 거의 알아 볼 수 없을 정도가 되기도 한다. 그러나 이러한 변화에도 불구하고 물체들은 일관성을 유지하며 서로 의존하고 있다. 이것을 정합성이라고 한다. 이런 정합성은 원인에 따른 추론을 하는 기초가 되며, 지속적 존재에 대한 의견을 낳게 한다. “내가 방을 한 시간 비운 다음 되돌아왔을 때, 나는 방을 떠나기 전과 동일한 상황에서 난롯불을 발견할 수 없다. 그러나 한편으로 내가 방에 있거나 외출했거나, 또 멀리 있거나 가까이 있거나 간에, 나는 다른 사례들에서 유사한 시간 동안 일어난 유사한 변화들을 보는 데 익숙하다. 그러므로 물체들의 변화에서 이 정합성은 그 물체들의 항상성과 마찬가지로 외부 존재들의 특성들 가운데 하나이다.”(같은 책 1권 206~207)

4.2.2.1.3.2 지속적 존재 인식을 낳는 방식

우리의 내부 인상들 또는 그 인상들의 현상들이 유동적이며 소멸한다는 것은 새삼스럽게 말할 필요도 없다. 그러나 이런 인상

들은 정합성과 규칙성을 가지고 있다. 이런 인상의 정합성과 항상성이 물체의 지속적 존재에 대한 의견의 원천이다. 인상이 가진 이러한 두 성질이 어떻게 지속적 존재에 대한 의견을 낳게 하는가? 외적 대상에 의한 인상이 우리의 정신 속에서 지속되기 위해서는 우리에게 지속적으로 주어져야만 한다. 지속적으로 주어지지 않으면, 그 작용의 규칙성은 상실하고 만다. 그러나 우리 정념의 경우는 외적 대상들에 대한 인상의 경우와는 매우 다르다. 우리의 경험에 의하면, 우리의 정념은 서로 의존하고 있으며, 상호 연관을 맺고 있다. 그러나 이런 정념이 이미 사라지고 없을 때에도, 우리가 앞서 경험한 것과 마찬가지로 이들 정념들이 서로 의존하고 연관을 유지한다고 가정해야 할 필연적인 이유는 없다. 이러한 점이 정념과 외적 대상의 인식을 위한 우리 의식에 대한 자극과 다른 점이며, 이들 사이의 다른 두 가지 특징이 지속적 존재를 인식하는 방식으로 작용할 수 있다.

나는 지금 내 방에서 불을 마주하고 앉아 있으며, 내 감각을 자극하는 모든 대상들은 내 주변 몇 야드 안에 있다. 실제로 내 기억은 나에게 많은 대상들의 존재를 알려 주지만, 기억이 알려 주는 것은 그 대상들의 과거 존재에 지나지 않으며, 내 감각이나 기억은 그 대상들이 지속적으로 존재한다는 것을 입증하지는 않는다. 따라서 내가 이렇게 앉아서 이런 생각에 골몰할 때 나는 갑자기 돌쩌귀에 매달린 문이 열리는 것 같은 소리를 듣고, 잠시 뒤에 나에게로 오는 배달부를 본다. 이것은 많은 반성과 추론을 불러일으킨다. 먼저, 이런 소리가 문의 움직임이외에 어떤 다른 것에서 날 수 있다는 것을 알고 있지 못하다. 따라서 내가 기억하는 그 방의 다른 벽에 달린 문이 여전히 그대로 있지 않는 한, 나는 현전하는 현상이 모든 과거 경험과 모순이라고 결론 내린다. 내가 기억하는 계단이 내가 없다고 해서 소멸되지 않아야 이 배달부가 내 방에 이르기 위해 그 계단을 걸어 올 수 있는 것처럼, 사람의 몸은 중력이라는 성질을 가지고 있으며, 이것이 우리의 몸이 공중에 뜨는 것을 막아 준다는 것을 알게 된다. 그러나 이것이 전부는 아니다. 나는 편지를 받고 그 봉

투를 열었을 때, 필적과 서명으로 미루어 200리그나 멀리 떨어져 있는 친구에게서 편지가 왔다는 것을 지각한다. 내 기억과 관찰에 따라 우리 사이에 있는 바다와 육지를 마음속으로 펼쳐 보지 않고, 또 우체국과 연락선의 결과와 지속적 존재를 가정하지 않고, 내가 이 현상을 다른 사례들에 있는 내 경험과 일치하도록 설명할 수 없는 것은 분명하다. 어떤 측면에서 배달부와 편지라는 이 현상을 숙고해 보면, 그것들은 일상 경험과 모순이며 우리가 원인과 결과의 연관에 관해 형성했던 공리들에 대한 반박으로 여겨질 수도 있을 것이다. 나는 소리 및 운동하는 대상을 동시에 듣고 보는 데 익숙하다. 나는 개별적 사례에서 이 두 지각을 모두 받아들이지는 않는다. 문이 그대로 있는 것과 내가 지각하지도 않았는데 문이 열려 있는 것 등을 가정하지 않는다면, 이 관찰들은 상반된다. 처음에는 완전히 자의적이고 가설적이던 이 가정은 그것이 우리가 이러한 모순들을 해소할 수 있는 유일한 것이라는 점에서 힘과 명증성을 얻는다. 경험을 통해 내가 각 대상들의 본성과 상황들에 대해 적합하다고 발견한 것처럼, 과거와 현대의 대상들의 현상들을 연관시키며 또 그 현상들을 서로 합일하기 위해 살아가면서 대상들의 지속적 존재를 내가 가정하지 않았던 경우는 없으며, 또 내가 유사한 사례들을 만날 수 없는 순간은 거의 없다. 그렇다면 나는 당연히 세계를 실재적이고 지속적인 그 무엇으로, 또 더 이상 내 지각에 현전하지 않더라도 그 존재를 유지하는 그 무엇으로 여기게 된다.(같은 책 1권 207~208쪽)

4.2.2.1.3.2.1. 원인과 결과에 따른 추론과의 차이점

정합성에 따른 지속적 존재에 대한 결론은 원인 그리고 결과와 관련된 추론과 본성상 동일한 것으로 여길 수 있다. 그러나 원인 그리고 결과와 관련된 추론은 습관에 의한 것이며, 과거 경험에 의해 통제 되는 것이며, 정합성에 따른 지속적 존재에 대한 결론은 오성과 습관에서 간접적이고 우회적인 방식으로 추론된 것이다. 따라서 정합성에 따른 지속적 존재에 대한 결론과 결과와 관련된 추론은 서로 다른 것이다.

정신에 현전하는 것은 오직 지각뿐이며, 지각들이 규칙적으로 나타나는 방식을 통해서만 습관을 형성할 수 있을 뿐이다. 그렇

다면 우리가 지각한 것의 규칙성을 가지고 우리가 지각하지 않은 대상의 규칙성을 추정하는 것은 옳지 않다. 즉 지각에 있는 규칙성이 지각되지 않은 대상의 규칙성을 추정하는 토대일 수 없다. 만약 규칙성을 이들의 토대로 생각한다면, 정신에 현전하지 않은 것을 통해서 습관을 형성할 수 있다고 가정하는 것이며, 이것은 모순이다.

우리가 지각 대상들의 지속적 존재를 추정할 때, 우리 지각의 정합성과 지각들이 빈번하게 합치한다는 것을 근거로, 감각에 나타난 대상들의 연관에 주목하여 관찰된 것 이상의 규칙성을 그 대상에 부여하려 할 수 있다. 그러나 대상의 연관이 완전히 항상적이라는 것을 관찰할 수는 없다. 우리가 눈을 감거나 고개를 돌리기라도 하면, 이런 연관은 즉시 단절되어 버리고 만다. 따라서 “사실 문제에 관한 모든 추론이 오직 습관에서 발생하며 습관은 거듭된 지각들의 결과일 뿐이므로, 습관과 추론을 지각들을 넘어서 확장하는 것은 항상적 반복과 연관의 직접적이고 자연스러운 결과일 수 없다.”(같은 책 1권 209쪽)

4.2.2.1.3.2.2. 지속적 존재 인식의 원리와 그 해명

우리가 바닷가에서 매일 아침 뜨는 해를 관찰할 때, 어제 본 해의 지각과 오늘 본 해의 지각은 분명 서로 다르다. 그러나 우리는 어제 본 해의 지각과 오늘 본 해의 지각 때문에 해에 대한 지각들이 서로 다르다고 생각하지 않는다. 우리는 익숙하게 인상의 항상성을 관찰한다. 우리가 지각한 해나 바다는 그 지각이 사라져서 없어진 후에, 다시금 해나 바다의 지각이 나타날 때, 우리는 해나 바다의 지각이 처음 현상했을 때와 동일한 순서와 동일한 부분으로 되돌아온다고 생각한다. 우리는 지각들이 유사한 경우에, 그 지각들이 불가분적이며, 동일하다고 생각하기 쉽다.

그러나 지각들의 존재가 이렇게 단속되는 것은 그 지각들의 완전한 동일성과 상반되고, 또 우리가 이 단속 때문에 첫 번째 인상이 소멸되고 두 번째 인상이 새로 생겼다고 여기므로, 우리는 우리 자신이 다소 당황하는 것을 깨닫고 일종의 모순에 빠져든다. 이 곤경에서 벗어나기 위해 우리는 우리가 감지할 수 없는 실재적 존재에 의해 이 단속적 지각들이 연관되어 있다고 가정함으로써, 가능한 한 그 단속을 숨기거나 오히려 완전히 배제한다.(같은 책 1권 210쪽)

우리가 감지할 수 없는 실재적 존재에 의해 단속적인 지각들이 서로 연관되어 있다고 가정하기 위해서는 다음과 같은 네 가지 것을 해명할 필요가 있다. 첫째, 개별화 원리 또는 동일성 원리, 둘째, 단속적으로 이어지는 지각들의 유사성이 동일성을 그 지각들에 부여하도록 유도하는 이유, 셋째, 단속적인 현상들을 지속적 존재로 통합하려는 성향에 대한 설명, 넷째, 이 성향에서 생겨나는 힘과 생동성에 대한 설명이다.

4.2.2.1.3.2.2.1. 개별화 원리 또는 동일성 원리

4.2.2.1.3.2.2.1.1. 불가능한 동일성 관념

우리가 하나의 대상을 바라보는 것으로는 동일성의 관념을 가질 수 없다. 왜냐하면 하나의 대상이 그 대상과 그 자체로 동일하다는 것은 분명하지만, 하나의 대상에서 동일성을 알 수 있다고 착각하는 것은 그 자체라는 용어와 동일이라는 용어를 구별하지 못하기 때문이다. 우리는 오직 하나의 대상을 경험하는 것으로 동일성이라는 관념을 가질 수 없다. हम은 하나의 대상을 통해서 우리가 알 수 있는 것은 동일성의 관념이 아니라 단일성의 관념(the idea of unity)일 뿐이라고 말한다. 여러 유사한 대상을 살펴본다고 해서, 동일성의 관념을 알 수 있는 것도 아니다. 그렇다

고 해서 다수의 대상이 동일성의 관념을 알려 줄 수 있는 것도 아니다. 왜냐하면 동일성이라는 관념은 어떤 것이 다른 것과 같다는 것을 의미하는데, 하나의 것이 그와 다른 어떤 것이 된다는 것은 불가능하기 때문이다.

우리는 한 대상을 바라보는 것이 동일성의 관념을 전해 주기에 충분하지 못하다는 것을 살펴볼 수 있다. 하나의 대상은 그 자체로 동일하다는 명제에서, 대상이라는 단어가 표현하고 있는 관념이 그 자체라는 것이 의미하는 것과 전혀 구별되지 않는다면, 우리는 실제로 어떤 것도 의미한 것이 아니며, 이 긍정문에 주어와 술어가 포함되어 있다고 하더라도 그 명제는 결코 그 주어와 술어를 가질 포함하고 있지 않다. 하나의 단일 대상은 단일성의 관념을 전하는 것이지 동일성의 관념을 전하는 것은 아니다.

다른 한편으로, 대상들이 유사하다고 생각된다 할지라도, 대상들의 다수성도 결코 동일성의 관념을 전할 수 없다. 정신은 항상 하나의 것이 그와 다른 어떤 것이 될 수 없다고 선언하며, 정신은 대상들의 다수성을 완전히 독립적이며 구별되는 둘, 셋, 또는 일정한 수의 대상으로 여긴다.

그렇다면 수와 단일성 모두 동일성의 관계와 양립할 수 없기 때문에, 동일성은 수의 관계도, 단일성의 관계도 아닌 어떤 다른 것에 근거해야만 한다. 그러나 사실대로 말하자면 이것은 첫눈에도 완전히 불가능한 것처럼 보인다. 단일성과 수 사이에는 중간적인 것이 없다. 이것은 존재와 비존재 사이에 중간적인 것이 없는 것과 마찬가지로이다. 어떤 대상이 존재한다고 생각한 후에, 우리가 수의 관념을 가질 수 있는 경우에는, 또 다른 어떤 대상도 존재한다고 가정해야 한다. 그렇지 않고 최초 대상이 단일하게 남아있는 경우에는, 우리는 다른 대상이 존재한다고 생각해서는 안 될 것이다.(같은 책 1권 210~211쪽)

4.2.2.1.3.2.2.1.2. 상상력의 허구에 의한 동일성

단일성을 통해서도 동일성 관념이 불가능하고, 다수성의 관념을 통해서도 동일성 관념이 불가능하다면, 동일성 관념은 영영 불가능한 것인가? 흠은 이런 동일성 관념을 우리에게 제공해 주

는 것이 상상력의 허구라고 말한다. 우리는 상상력의 허구를 통해서 일정 시간 동안 단속이나 변화를 발견하지 못한 단일 대상에서 동일성의 견해를 갖게 된다.

4.2.2.1.3.2.1.3. 시간의 계기에 의한 동일성

우리는 한 대상을 바라보는 것이 동일성의 관념을 전해 주기에 충분하지 못하다는 것을 살펴볼 수 있다. [...] 대상들이 유사하다고 생각된다할지라도, 대상들의 다수성도 결코 동일성의 관념을 전할 수 없다. 수와 단일성 모두 동일성의 관계와 양립할 수 없기 때문에, 동일성은 수의 관계도, 단일성의 관계도 아닌 어떤 다른 것에 근거해야만 한다. 그러나 사실대로 말하자면 이것은 첫눈에도 완전히 불가능한 것처럼 보인다. [...] 이 어려움을 제거하기 위해 시간이나 지속 기간의 관념에 호소해 보자. 내가 이미 살펴보았듯이 엄밀한 의미에서 시간은 계기를 함축한다. 그리고 우리가 시간관념을 불변적 대상에 적용했을 때, 불변적 대상이 공존적 대상들이 갖는 변화에, 특히 지각들의 변화에 관여한다고 가정되는 것은 오직 이런 상상력의 허구에 의한 것이다. 상상력의 이 허구는 거의 보편적으로 발생한다. 그리고 일정 시간 동안 우리가 어떤 단속이나 변화를 발견하지 못한 채 우리 앞에 나타나는 단일 대상이 우리에게 동일성의 견해를 제공할 수 있는 것도 바로 상상력의 허구를 수단으로 해서 가능한 것이다. 우리가 이 시간의 두 시점을 숙고해 보면, 그 시점들을 다르게 볼 수 있다. 즉 우리는 그 두 시점을 정말 동일한 순간에 볼 수도 있는데, 이 경우에 그 시점들은 그 자체에 의해서 그리고 대상에 의해서 우리가 수의 관념을 생각하도록 한다. 그리고 그 대상들이 동시에 표상되기 위해서는 다른 두 시점에 존재하는 것처럼 중복되어야 한다. 또는 이와 반대로 관념들의 유사한 계기에 의해서 우리는 시간의 계기를 추적할 수 있으며, 그리고 최초의 한 순간을 당시 존재하는 대상과 함께 표상함으로써 대상의 변화나 단속 없이도 다음 시간에서 변화를 상상할 수 있다. 이 경우에 그와 같이 표상하는 것은 우리에게 단일성의 관념을 제공한다. 그렇다면 여기에 단일성과 수의 중간인 관념, 더 정확히 말해서 우리가 살펴본 바에 따르면 단일성과 수 가운데 어느 것일 수도 있는 관념이 있다.

그리고 우리는 이 관념을 동일성의 관념이라고 일컫는다. 삼가 말하자면, 우리가 어떤 시간에 존재하는 대상이 다른 시간에 존재하는 그것 자체와 동일하다고 생각하지 않는 한, 우리는 그 대상이 그것 자체와 동일하다고 말해서는 안 된다. 이것이 의미하는 바는 우리가 수의 크기를 고려하지 않는 동시에 엄격하고 절대적인 단일성에 한정하지 않고, 대상이라는 단어가 의미하는 관념과 대상 자체라는 단어가 의미하는 관념에 차이를 둔다는 것이다.

따라서 개별화 원리는 시간의 가상적 변화를 거치는 동안 어떤 대상의 불변성과 연속성(uninterruptedness)일 뿐이며, 정신은 시간의 가상적 변화를 통해서 전혀 한눈팔지 않고, 또 수다성이나 수의 관념을 형성하는 데 매달리지 않고도 그 대상이 존재하는 서로 다른 기간들에서 그 대상의 자취를 따라 갈 수 있다.(같은 책 1권 211~2쪽)

4.2.2.1.3.2.2.2. 유사성에 의한 동일성 유도

우리의 지각을 통해서만 동일성을 알 수 없으며, 지각을 통해 알 수 있는 것은 단지 대상의 불변성만을 알 수 있을 것이다. 그러나 우리는 지각의 항상성이 있다는 이유로 지각을 통해 수적인 동일성을 알 수 있는 것으로 생각하는 경향이 있다.

4.2.2.1.3.2.2.2.1. 동일성 논의를 위한 전제

우리는 지각을 통해 수적인 동일성을 알 수 있다고 생각한다. 이것은 지각이 갖는 항상적 특성에 의한 것이다. 그러나 이런 입장에는 개념적 애매성과 혼동이 있다. 이런 개념적 애매성과 혼동을 피하기 위해서는 일반인들이 동일성에 대해 갖는 생각에 따를 필요가 있다. 일반인들은 오직 하나의 존재만 지각할 뿐이며, 따라서 이중 존재와 이중 재현은 생각조차 할 수 없다. 왜냐하면 이들은 감각의 대상들과 지각을 구별할 수 없기 때문이다. 여기서 말하는 대상과 지각은 동일한 어떤 것에 대한 이름이다.

지각은 아주 긴 간격을 두고 출현하며 동일성의 본질적 성질들 가운데 오직 하나 즉 불변성만 가질 뿐인데도, 왜 우리는 지각의 항상성으로 미루어 완전한 수적 동일성이 지각들에 속한다고 여기는지를 보여주겠다. 나는 이 항목에서 모든 애매성과 혼동을 피하기 위해, 여기서 물체들의 존재에 관한 일상인들의 신념과 의견을 설명하고 따라서 그들의 사고방식과 표현 방식에 완전히 따른다는 것을 밝혀 둔다. 그런데 이미 살펴보았듯이 철학자들이 공존하며 유사하다고 가정하는 감각의 대상들과 지각들을 구별할 수 있다할지라도, 이런 구별은 대부분의 일반인들은— 이들은 오직 하나의 존재만을 지각하기 때문에, 이중 존재와 이중 재현이라는 견해에 결코 동의할 수 없는 사람들이다.— 이해할 수 없는 구별이다. 그들에게는 눈이나 귀를 통해 들어오는 바로 그 모든 감각들이 참된 대상들이다. 그리고 이들이 직접적으로 지각된 이 펜이나 종이가 그 지각과는 닮아있을 뿐 상이한 다른 어떤 것을 재현한다고 생각하는 것이 쉽지는 않다. 그러므로 나의 견해와 그들의 견해를 조화시키기 위해서, 나는 무차별적으로 대상이나 지각이라고 부를 것인데, 어떻게 부르든 오직 단일한 존재만 있다고 먼저 가정할 것이다. 그렇게 하는 것이 내 목적에 가장 알맞게 여겨지며, 일반인들이 모자, 신, 돌 또는 자신들의 감각을 통해 그들에게 전해진 인상 등에 근거하여 의미하는 바를 대상이나 지각이라는 것으로 이해하기 때문이다.(같은 책 1권 212~213쪽)

4.2.2.1.3.2.2.2. 유사 관념들에 의한 혼동

동일성과 관련된 오류와 속임수의 원천에 대한 문제를 다루면서 유사한 지각들이 단속적임에도 불구하고 우리가 동일성이 그런 지각들에 있다고 생각할 때, 내가 이미 증명하고 설명했던 견해를 여기서 다시 피력할 수밖에 없다. 상상력에서 함께 연합된 관념들의 관계처럼 우리가 어떤 관념을 다른 관념으로 오인하도록 하기 쉬운 것은 없으며, 그 관계는 상상력이 한 관념에서 다른 관념으로 오인하도록 하기 쉬운 것은 없으며, 그 관계는 상상력이 한 관념에서 다른 관념으로 쉽게 옮겨가도록 한다. 이런 측면에서는 모든 관계들 가운데 유사의 관계가 가장 효력이 있다. 이 관계는 관념들의 연합을 일으킬 뿐만 아니라 그 배열들의 연합도 일으키며, 우리가 다른 것을 표상하도록 하는 것과 유사한

어떤 관념을 정신의 활동 또는 작용을 통해 우리가 표상하도록 하기 때문이다. 나는 이 여건이 대단히 중요하다는 것을 살펴보았다. 그리고 우리는 정신을 동일하거나 비슷하게 배열하는 모든 관념들은 그 관념이 무엇이든 간에 아주 혼동을 일으키기 쉽다는 것을 일반 규칙으로 확정할 수 있을 것이다. 정신은 하나의 관념에서 다른 관념으로 재빨리 옮겨지며, 흔히 말하듯이 대체로 불가능할 정도로 엄밀한 주의력 없이는 그 변화를 지각할 수 없다.

이 일반적 공리를 적용하기 위해 우리는 완전한 동일성을 유지하는 어떤 대상을 보는 정신의 배열을 검토해 보아야 하며, 그리고 유사한 배열을 불러일으킴으로써 그 대상과 혼동되는 다른 대상을 찾아내어야 한다. 우리가 어떤 대상에 몰두하여 그 대상이 일정 시간 동안 동일하게 지속된다고 가정할 때, 분명한 것은 우리가 변화는 오직 시간에 있을 뿐이지 대상에 대한 새로운 어떤 심상이나 관념을 산출하려고 애쓰는 것은 아니라고 가정한다는 것이다. 정신의 직능들은 어느 정도 안정되고 있으며, 우리가 이미 가지고 있고 또 변화나 단속 없이 남아 있는 관념을 지속하는 데 필요한 것이 이상으로 작용하기는 않는다. 다른 지각이나 관념에 의해서 한 순간에서 다른 순간으로 정이하는 것을 거의 느낄 수 없으며, 그 전이가 뚜렷이 드러나지도 않는다. 그 전이를 표상하기 위해서는 기운의 다른 방향이 요구될 수도 있다.(같은 책 1권 213~214쪽)

4.2.2.1.3.2.2.3. 상상력에 의한 관념 이행

정신이 다른 대상들을 고려할 때, 정신을 동일하게 배열할 수 있고 또 상상력이 한 관념에서 다른 관념으로 것처럼 부단히 옮겨 가도록 할 수 있는 것은 동일한 대상들 이외의 다른 어떤 대상들일까? 이 물음은 아주 중요하다. 만일 그런 대상을 발견할 수 있다면, 우리가 앞의 원리로부터 확실하게 결론을 내릴 수 있는 것은 그 대상들은 아주 자연스럽게 동일한 대상들과 혼동되며, 대부분의 추론들에서 동일한 대상으로 여겨진다는 것이다. 그러나 이 물음이 매우 중요하지만 아주 어렵거나 모호한 것은 아니다. 내가 곧장 다음과 같이 대답할 수 있기 때문이다. 즉 관계된 대상들의 계기가 정신을 이와 같이 배열하며 그 계기는 바로 그 불변적 대상에 대한 시각을 수반하는 상상력의 원활하

고 부단한 진행으로 간주된다는 것이다. 관계의 참된 본성과 본질은 관념을 서로 결부하는 것이며, 한 관념이 출현했을 때 그 관념과 관계 있는 관념으로 전이를 쉽게 하는 것이다. 따라서 관련된 관념들 사이의 이행은 정신에 거의 변화를 일으키지 않을 정도로 원활하고 수월하며, 동일한 작용의 지속처럼 여겨진다. 동일한 작용의 지속은 동일한 대상에 대한 지속적인 시각의 결과이므로, 바로 이런 이유 때문에 우리는 관련된 대상들의 계기마다 동일함이 있다고 생각한다. 마치 사유는 오직 하나의 대상만 고려하듯이 계기와 함께 수월하게 활주하므로 계기와 동일성을 혼동한다.(같은 책 1권 214쪽)

4.2.2.1.3.2.2.3. 유사한 지각의 단절과 동일성

4.2.2.1.3.2.2.3.1. 상상력의 이행과 항상적 지각의 오해

단속적인 지각들이 계기적으로 나타나는 경우, 우리는 이 지각들의 유사성을 통해 동일한 대상으로 오해하게 된다. 이 유사성에는 두 가지 관계가 있는데, 첫째, 계기하는 지각들이 유사하다는 것이며, 둘째, 유사한 대상들의 계기를 고찰하는 정신 작용과 동일한 대상을 고찰하는 정신 작용이 유사하다는 것이다.

대부분의 감각 인상들이 항상성을 갖는다는 것은 경험을 통해서 알 수 있다. 인상들이 가진 항상성은 인상들이 단속되는 경우에도 이 인상들이 지속되고 있다고 여기게 하며, 처음의 인상과 동일한 인상으로 믿게 한다. 우리의 지각은 많은 것들을 이전의 지각과 닮은 것으로 인식한다. 우리의 정신이 상상력을 통해 하나의 관념에서 다른 관념으로 자연스럽게 이행해 가는 것은 바로 이런 지각들의 유사성 때문이다. 상상력의 이행 성향은 지각을 하나의 항상적인 것이라고 생각하는 성향과 거의 동일하기 때문에, 우리는 자연스럽게 두 성향을 오해한다. 그리고 이런 오해를 통해 동일성을 추론하는 사람들은 생각이 깊지 않은, 비철학적인 사람들로, 자신의 지각이 유일한 대상이며, 그 심상이 실재 물체라고 생각하는 사람들이다.

우리는 경험을 통해서 감각 인상들 거의 대부분에 항상성이 있다는 것을 발견한다. 인상들의 단속은 인상들을 조금도 변화시키지 않으며, 또 그 단속이 인상이 처음 존재할 때와 동일한 현상과 상황으로 되돌아가는 것을 방해하지 않는 것은 항상성 때문이다. 나는 내 방의 가구들을 둘러본다. 눈을 감았다가 잠시 뒤에 다시 눈을 뜬다. 그리고 먼저 나의 감각을 자극했던 지각과 완전히 닮은 새로운 지각을 발견한다. 이 유사성은 수많은 사례들에서 관찰되며, 가장 강력한 관계에 의해 이 단속인 지각들에 대한 우리의 관념을 자연스럽게 함께 연관지으며, 정신을 하나의 관념에서 다른 관념으로 거침없이 옮겨가도록 한다. 이처럼 서로 다르고도 단속적인 지각들의 관념을 따르는 상상력의 이행 또는 전이는 항상적이고 부단한 하나의 지각이라고 생각하는 정신의 성향과 거의 동일한 성향이다. 따라서 우리가 상상력의 이행의 성향을 항상적인 지각을 고려하는 성향으로 오해하는 것은 매우 자연스럽다.

유사한 지각들의 동일성에 관해 이런 의견을 갖는 사람들은 대체로 생각이 없고 비철학적인 부류의 사람들(즉 시대를 막론하고 우리 모두)이며, 따라서 자신의 지각을 자신들의 유일한 대상으로 가정하는 사람들이다. 또한 이들은 재현하고 재현되는, 내부적이면서 외부적인 이중 존재를 전혀 생각하지 못한다. 감각에 나타난 바로 그 심상이 우리에게 있어서 실재적 물체이다. 그리고 우리는 완전한 동일성이 이 단속적 심상들에게 속하는 것으로 생각한다.(같은 책 1권 214~215쪽)

4.2.2.1.3.2.2.3.2. 현상의 단속과 동일성의 모순

우리의 지각이 닮아 있으며, 이를 통해 그 지각을 유사하다고 여길지라도, 지각 현상이 단속되는 것은 분명히 동일성 개념과는 상반된다. 계기하는 지각들이 유사하지만, 하나의 지각은 다른 지각과 일정한 간격을 두고 나중에 출현한다. 이것은 그 지각들이 동일하다는 것과는 모순이다. 이 모순에 당혹하게 된다. 따라서 우리는 이런 지각의 단속과 동일성을 조화시킬 필요가 있다. 모순에 의한 당혹감 때문에, 그리고 지각의 단속과 동일성을 조화시키기 위해서, 우리는 허구를 통해 지속적 존재를 인정함으로써 지각의 단속적 현상을 합일하려는 경향이 있다.

현상의 단속은 동일성과 상반된다고 여겨지므로, 또 그 단속이 우리가 이 유사한 지각들을 서로 다른 것으로 간주하게 하므로, 이제 우리는 것처럼 상반되는 의견들을 어떻게 조화시켜야 할지 몰라 찢찢매는 우리 자신들을 발견한다. 상상력이 유사한 지각들의 관념을 따라 거침 없이 옮겨가는 것 때문에 우리는 완전한 동일성이 그 유사한 지각들에 속하는 것으로 생각하게 된다. 지각들이 현상하는 단속적인 방식 때문에 우리는 그 지각들을 아주 유사하지만 여전히 일정한 간격 뒤에 출현하는 독립적인 것들로 간주한다. 이 모순에서 발생하는 당혹감은 지속적 존재라는 허구에 의해 지각들의 단속적인 현상들을 합일하는 성향을 낳는다.(같은 책 1권 215쪽)

4.2.2.1.3.2.3.3. 모순에 의한 불안감 해소

자연적 성향에 따르는 것은 무엇이든 현저한 정도의 즐거움을 가져온다. 이것이 즐거움을 가져오는 것은 외적으로 만족시키든 내적으로 만족시키든 마찬가지이다. 정념이나 감정들의 모순도 외부에서 유래하는 경우, 즉 외적 대상들의 대립에 의거한 경우와, 내부에서 유래하는 경우, 즉 내부 원리들의 상충에 의거한 경우가 있다. 이런 모순의 출처가 어디든 간에, 이 모순이 현저한 정도의 불편함을 가져온다. 이것은 경험을 통해 너무도 분명히 알 수 있다.

우리는 유사한 지각들이 동일하다고 생각한다. 그러나 지각 현상이 아무리 유사하다 할지라도, 그 지각에는 단속이 있다. 이런 지각의 동일성과 지각의 단속은 대립될 수밖에 없다. 이런 대립은 결국 우리 정신에 불안함을 가져온다. 우리는 이런 불안에서 벗어나고자 할 것이며, 결국 이런 대립을 해소하고자 한다. 우리가 이런 불안에서 벗어나는 방법은 하나의 원리를 다른 원리에 종속시키는 것이다. 왜냐하면 불안이 상반되는 두 원리의 대립에 의한 것이기 때문이다.

우리 사유의 순조로운 이행은 유사한 지각들에 따른 것이기 때문에, 우리는 유사한 지각들을 동일하다고 말한다. 따라서 우리가

자진해서 이런 의견을 포기할 수는 없다. 이런 의견을 포기하기 보다는 오히려, 우리의 지각은 더 이상 단속적인 것이 아니라 지속적일 뿐만 아니라 불변하는 존재라고 생각해야만 한다.

우리가 유사한 지각을 통해 동일성을 갖게 되고, 이런 동일성 원리를 포기할 수 없다. 그러나 유사한 지각이라 할지라도, 이러한 유사한 지각들은 매우 길고 여러 차례 반복해서 단절되어 나타난다. 즉 유사한 지각의 현상은 시간적으로 오랫동안 길게 단절되어 있으며, 그 단절도 매우 높은 발생 빈도를 보이고 있다. 따라서 이들을 무시하는 것은 불가능하다. 그리고 “지각이 정신에 현상하는 것과 지각의 존재는 첫눈에 온전히 동일한 것으로 보인다.”(같은 책 216쪽) 이러한 두 가지 점 때문에 우리가 이들의 명백해 보이는 모순에 동의해야 하는지 또는 지각은 정신에 현전하지 않고서도 존재한다고 가정해야 하는지 의문이 생긴다.

4.2.2.1.3.2.2.3.4. 지속적 존재 형성 방식과 관련된 두 물음

유사한 지각의 현상은 시간적으로 오랫동안 길게 단절되어있으며, 그 단절도 매우 높은 발생 빈도를 보이고 있어서, 이런 단절을 무시하는 것은 불가능하다. 그리고 “지각이 정신에 현상하는 것과 지각의 존재는 첫눈에 온전히 동일한 것으로 보인다.”(같은 책 1권 216쪽) 그렇다면 우리는 단절과 동일성 간의 명백해 보이는 모순에 동의해야 하는가? 아니면 지각은 정신에 현전하지 않고서도 존재한다고 가정해야 하는가? 이 물음은 그리 간단한 것이 아니다. 왜냐하면 이런 물음을 해결하기 위해서는 “지각 현상에 있는 단속이 어떻게 필연적으로 그 존재의 단속을 함축하지 않는가를 알아야 하기 때문이다.”(같은 곳) 그러나 여기에서 우리의 정신이 지속적 존재에 대해 일정한 결론을 형성한다는 사실의 문제는 그다지 중요한 것이 아니다.

이와 관련하여 보다 중요하고 어려운 문제는 우리의 정신이 지속적 존재에 관해 일정한 결론을 형성하는 방식에 관한 것이다. 즉 그러한 결론이 유래하는 원리들에 관한 것이다. 전 인류의 대부분을 이루는 일반인뿐만 아니라 철학자들조차도 거의 전 생애에 걸쳐 지각을 자신들의 유일한 대상이라고 여긴다. 더구나 이들 모두 정신에 직접적으로 현전하는 그 지각만이 실재 물체 또는 물질적 존재라고 생각한다. “또 바로 이 지각 또는 대상이 지속적이고 부단한 존재를 갖는 것이며, 우리가 없더라도 소멸될 수 없는 것이고, 또 우리가 존재한다고 해서 존재하게 되는 것은 아니라고 가정되는 것은 확실하다. 그 대상으로부터 떨어져 있을 때, 우리는 그 대상을 느끼지 않고 보지 않을 뿐이지 여전히 그 대상이 존재한다고 말한다.”(같은 책 1권 217쪽)

지속적 존재에 관한 결론 형성 방식에 물음이 두 가지 제기될 수 있다. 첫째, 하나의 지각이 정신에 나타나지 않아도 소멸되지 않았다고 가정하는 것이 만족할 만한 것인지 그리고 만족할 수 있는 방법이 무엇인지이다. 둘째, 어떤 방법으로, 우리가 지각이나 심상을 새로 창조하지 않고도 하나의 대상이 정신에 현전한다는 것을 알게 되는 것은 어떤 방법에 따른 것인지에 관한 것이며, 또 우리는 “본다”, “지각한다” 등으로 무엇을 의미하는지에 관한 것이다.

첫 번째 물음에 관해서 우리가 관찰할 수 있는 것은 이른바 정신이라는 것이 서로 다른 지각들의 더미 또는 집합일 뿐이며, 이 지각들은 어떤 관계들에 의해 함께 합일되며 비록 거짓이라고 할지라도 완전한 단순성과 동일성을 부여받은 것으로 가정된다는 것이다. 그렇다면 모든 지각들은 각각 다른 것과 구별될 수 있으므로, 또 분리되어 존재하는 것은 불합리하지 않다는 결론이 나오는 것은 명백하다. 즉 사유하는 존재를 구성하는 지각들의 연관된 덩어리와 함께 정신의 관계들을 모두 해체하는 것이 불합리하지 않다.

바로 이 추론이 우리에게 두 번째 물음에 대한 답을 제공해 준다. 지각이라는 이름이 이처럼 정신에서 지각을 분리하는 것을 불합리하고 모순되게 하지 않는다면, 실제로 그 사물을 뜻하는 대상이라는 이름이 바로 그 사물과 이름의 결부를 불가능하게 할 수는 없다. 외부 대상은 보여 지고 느껴지며 정신에 현전하게 된다. 다시 말하자면 그 외부 대상들은 연관된 지각들의 더미에 대해 어떤 관계를 획득하는데, 이 관계는 현재의 반성과 정념에 의해 지각들의 수를 증대시키고 기억에 관념을 축적시킬 정도로 지각들에게 상당한 영향을 미친다. 그러므로 동일하게 지속되고 부단하게 존재하는 것은 때로는 존재하는 것 자체에 실재적이거나 본질적 변화가 전혀 없이도 정신에 현전하며 때로는 현전하지 않는다. 감각에 단속적으로 현상하는 것은 존재의 단속을 필연적으로 함축하지 않는다. 감지할 수 있는 대상들이나 지각들의 지속적 존재에 대한 가정은 전혀 모순을 포함하지 않는다. 우리는 그 가정에 쉽게 빠져드는 경향이 있다. 지각들의 정확한 유사성 때문에 우리가 동일성이 지각들에게 속하는 것으로 생각할 때, 어떤 지속적 존재를 가상함으로써 외견상의 단속을 제거할 수 있는데, 가상된 지속적 존재가 단속적인 지각들의 틈을 메워 지각들의 완전하고 전체적인 동일성을 유지한다.(같은 책 1권 217~218쪽)

4.2.2.1.3.2.2.4. 지각 이행 성향의 생동성

신념 일반은 관념의 생동성을 제외하면 어디에도 없다는 것과, 관념이 현전하는 어떤 인상과 관계함으로써 이 생동성을 얻는다는 것 등은 이미 증명되었다. 물론 인상들은 정신의 가장 생생한 지각이며 이 생생한 성질은 그 관계에 의해 연관된 관념들 각각으로 부분적으로 전달된다. 이 관계는 인상으로부터 관념으로 미끄러운 이행을 낳은 원인이며, 그런 이행에 일종의 성향까지도 제공한다. 정신은 아주 쉽게 한 지각에서 다른 지각으로 향하므로 그 변화를 거의 지각할 수 없지만, 두 번째 지각에서도 첫 번째 지각의 생동성을 상당 부분 보유한다. 생생한 인상이 정신을 불러일으키고 이 생동성은 관련된 관념에게 전달되는데, 상상력의 미끄러운 전이와 성향 때문에 그 생동성이 이행 도중에 크게 감소하지도 않는다.

그러나 이 성향이 관계의 원리 이외에 다른 어떤 원리에서 발생한다고 가정해 보자. 그 성향은 분명히 동일한 결과를 가질 것이고 생동성을 인상으로부터 관념에게 전할 것이다. 그런데 이것이 정확히 현재의 경우이다. 기억은 우리에게 서로 완전히 유사한 지각들에 관한 광범위한 사례들을 제공해 주는데, 이 지각들은 상당한 단절 뒤에는 서로 다른 시간적 간격들로 되돌아온다. 이 유사성은 우리에게 단속적인 지각들을 동일한 것으로 간주하는 성향을 제공한다. 또 그 유사성은 이 동일성을 정당화하고 모순을 피하기 위해 우리가 지각들의 단속적 출현 때문에 필연적으로 모두하게 되는 지속적 존재에 의해 그 지각들을 연관지우는 성향도 제공해 준다. 그렇다면 여기서 우리는 감지할 수 있는 모든 대상들의 지속적 존재를 가상하는 성향을 갖는다. 그리고 이 성향은 기억의 어떤 생생한 인상들에서 발생하므로 허구에 생동성을 부여한다. 즉 바꾸어 말하자면 그 성향은 우리로 하여금 물체의 지속적 존재를 믿도록 한다. 만약 때때로 우리가 그 항상성과 정합성을 경험하지 못한 전혀 새로운 대상들에게 지속적 존재의 원인을 돌린다면, 그 대상들이 감각에 현전하게 되는 방식이 항상적이고 정합적인 대상들의 방식과 유사하기 때문이다. 이 유사성은 추론과 유비의 원천이며, 우리가 동일한 성질을 비슷한 대상들에게 귀속시키도록 한다.(같은 책 1권 218~219쪽)

4.2.2.2. 지속적 존재에 관한 의견의 허구

4.2.2.2.1. 허구를 낳게 되는 동일성을 부여하는 성향

일상인들은 자신들의 지각을 자신들의 유일한 대상으로 가정하고 동시에 물질의 지속적 존재를 믿으므로, 우리가 그 가정에 따라 신념의 기원을 해명해야 한다는 것은 실로 명백하다. 그런데 이러한 가정에 따르면 대상들이나 지각들 가운데 어떤 것이 단속적임에도 불구하고 마찬가지로 동일한 것이라고 하는 것은 거짓된 의견이다. 그 결과 일상인들의 동일성은 결코 이성에서 발생할 수 없으며 상상력에서 발생하는 것이 틀림없다. 상상력은 단지 어떤 지각들의 유사성에 의해서만 그와 같은 의견에 유혹되는데 그것은 우리가 그 지각들이 오직 유사한 지각들일 뿐이라는 것을 발견하기 때문이며, 우리는 유사한 지각들을 동일한 것으로 가정하는 성향을 갖는다. 유사한 지각들에게 동일성을 부여하는 이 성향은 지속적 존재라는 허구를 낳는다. 동일성과

마찬가지로 지속적 존재라는 허구도 모든 철학자들이 인정하듯이 실제로는 거짓이며 지각들의 단속을 보완하는 효과만 가질 뿐인데, 이 단속은 지각들의 동일성과 상반되는 유일한 여건이다. 마지막으로 이 성향은 기억의 현전하는 인상에 의해 신념을 일으키는 원인이다. 기억의 감각들을 회상하지 않고는 우리가 물체의 지속적 존재에 관해 어떤 신념도 가질 수 없는 것은 분명하기 때문이다. 따라서 이 모든 부분들을 검토하면서 우리가 발견한 것은 그 부분들이 각각 가장 강력한 증거들에 의해 지탱되고 있다는 것과 이 부분들이 모두 함께 완전히 신뢰할 만한 일관된 체계를 형성한다는 것이다. 현전하는 인상이 전혀 없어도 강력한 성향이나 그 경향은 때때로 신념이나 의견을 일으키는 원인이기도 하다. 언제 그 여건의 도움을 더욱 많이 받을 수 있을까?

그러나 이와 같은 방식에 따라 상상력의 자연적 성향에 의해서 우리가 지각이나 대상이 단속적으로 현상하는 가운데 그 지각이나 대상들 상호간의 유사성을 발견하게 되는 감지할 수 있는 지각들이나 대상들에게 이 지속적 존재가 속하는 것으로 생각된다고 하더라도, 아주 작은 반성과 철학만으로도 우리는 그런 의견의 오류를 충분히 지각할 수 있다. 내가 이미 살펴본 바로는 지속적 존재와 독자적이거나 독립적인 존재 등의 두 원리 사이에 밀접한 연관이 있으며, 우리가 어떤 원리를 확정하면 필연적 귀결인 듯 다른 원리가 곧 잇따른다. 정신이 자신의 가장 자연스러운 근원적 성향을 따르는 경우마다 처음으로 발생하는 것은 지속적 존재에 관한 의견이며, 이 의견은 많은 연구나 반성 없이도 다른 의견을 이끌어 낸다. 그러나 우리가 실험들을 비교하고 조금만 그 실험들을 추리하면, 우리는 감지할 수 있는 지각들의 독립적인 존재에 관한 확설은 가장 간명한 경험과도 상반된다는 것을 곧 지각할 수 있다. 그와 같은 상반성을 지각함으로써 우리는 지속적 존재를 지각에 귀속시킬 때의 오류를 지각하는 것으로 되돌아가며, 그와 같은 상반성을 지각하는 것이 우리가 여기서 해명하려고 애쓰는 아주 기묘한 여러 의견들의 원천이다.

먼저 몇 가지 실험들을 관찰하는 것이 타당할 것 같은데, 우리는 지각들이 독립적 존재를 소유하지 않는다는 것을 이 실험들에서 확신한다. 손가락으로 한쪽 눈두덩을 눌렀을 때 우리는 곧 그 대상들이 모두 이중적으로 되는 것을 지각하며, 또 그 대상들의 절반이 일상적이고 자연적인 위치에서 밀려나는 것을 지각한다. 그러나 우리는 지속적 존

재가 이 두 지각 어느 쪽에서 속한다고 생각하지 않으므로, 그리고 그 지각들은 모두 동일한 본성이므로, 우리가 명료하게 지각할 수 있는 모든 지각이 감각들 및 신경과 생기들의 배열에 종속된다는 것이다. 이 의견은 다음과 같은 데서 확인된다. 대상들의 거리에 따라 그 대상들이 외견상 증대되거나 감소되는 것으로 여겨진다. 형태에 있어서 외적으로 뚜렷하게 변화한다. 우리가 병을 앓거나 언짢을 때 대상들의 색과 그 밖의 성질들도 변한다. 같은 종류의 다른 실험들을 무수히 할 수 있다. 이 모든 것에서 우리는 감지할 수 있는 지각들은 어떤 독자적이고 독립적인 존재를 소유하지 않는다는 것을 깨닫는다.(같은 책 1권 219~220쪽)

4.2.2.2. 지각과 대상이라는 이중적 존재

지각들은 독립적 존재를 갖지 않는 것처럼 지속적 존재도 갖지 않는다. 그리고 실제로 철학자들은 지나치리만큼 이 의견에 집착하여 자신의 체계를 변경했으며, (우리가 다음에 할 것처럼) 지각과 대상을 구별하였다. 여기서 지각은 단속적이고 소멸하며 각각 다르게 되돌아 올 때마다 서로 다른 것으로 가정되고 대상은 부단하며 지속적 존재와 동일성을 유지하는 것으로 가정된다. 그러나 이 새로운 체계가 아무리 철학적이라는 평가를 언더라도 내 생각으로 그 체계는 미봉책일 뿐이며, 그 체계는 다른 체계들과 아울러 통속적 체계 고유의 난점들을 모두 간직하고 있다. 지각과 대상이라는 이중 존재의 의견을 우리가 직접적으로 받아들이도록 인도해 주는 오성의 원리나 공상의 원리는 전혀 없으며, 단속적인 지각들의 지속과 동일성 등에 대한 일상적 가설을 거치기 않고는 결코 이중 존재의 의견에 도달할 수도 없다. 지각이 우리의 유일한 대상이며 더 이상 감각에 현상하지 않을 때에도 그 지각은 지속적으로 존재한다는 것을 우리가 먼저 납득하지 않는다면, 우리는 지각과 대상은 다르며 대상만이 지속적 존재를 유지한다는 생각에 결코 이를 수 없다. 이중 존재의 가설은 이성이나 상상력 어느 쪽에 대해서도 근본적으로 받아들여질 수 없지만, 오히려 통속적 체계의 가설로부터 상상력에 미치는 영향력을 모두 얻는다. 이 명제는 두 부분들을 포함하는데, 우리는 아무리 어려운 주제라도 해결될 수 있을 정도로 이것을 판명하고 명석하게 증명하려고 애쓸 것이다.(같은 책 1권 220~221쪽)

4.2.2.2.1. 이성의 거부

지각과 대상이 이중적 존재라는 철학적 가설은 이성이나 상상력 모두가 받아들이지 않는다. 그러나 이성이 지각과 대상이 이중적 존재라는 것을 만족시켜 줄 수 있는 것처럼 보이게 하는 성찰들이 있다. 우리가 확신할 수 있는 유일한 존재는 지각뿐이다. 이 지각들은 모든 결론의 제1근거이며, 가장 강력한 동의의 근거이다. 왜냐하면 이 지각들이 의식을 통해서 우리에게 직접적으로 현전하기 때문이다.

우리가 어떤 것의 존재에서 다른 것의 존재를 이끌어 낼 수 있는 유일한 결정은 원인과 결과의 관계에 의존한다. 이 관계는 그 존재들 사이에 연관이 있다는 것을 보여주며, 또 어떤 것의 존재는 다른 것의 존재에 종속된다는 것을 보여 준다. 이 관계의 관념은 과거 경험에서 유래하는데, 우리가 과거 경험에 의해서 알 수 있는 것은 두 존재가 지속적으로 함께 결부되어 있으며 언제나 정신에 그 존재들이 동시에 현전한다는 것이다. 그러나 지각들을 제외한 어떤 존재들도 정신에 결코 영원히 현전할 수 없으므로, 우리는 서로 다른 지각들 사이에서는 원인과 결과의 관계 또는 결부를 관찰할 수 있지만 지각과 대상 사이에서는 결코 그 관계나 결부를 관찰할 수 없다. 그러므로 지각의 성질들 가운데 어떤 것이나 또는 그 존재로부터 우리는 대상의 존재에 관한 어떤 결론을 결코 형성할 수 없으며, 특히 바로 이 경우에는 이성을 만족시킬 수 없다.(같은 책 1권 221쪽)

4.2.2.2.2. 상상력의 거부

지각과 대상이 이중적 존재라는 철학적 가설은 이성을 만족시킬 수 없다. 그리고 이런 철학적 가설 체계는 상상력에 의해서도 근본적으로 수용될 수 없는 것이다. 또한 상상력은 그 능력에 있어서 그 자체로도, 근본적 경향에 의해서도 이런 철학적 가설에 부담을 가지지 않는다. 그러나 흠은 이에 대해 독자들에게 충분히 납득시키기 어렵다는 것을 인정하고 있다. 그러면서 누군가

“이 의견의 직접적 기원에 관해 해명할 수 있는 체계를 고안할 수 있다면, 우리는 그 체계를 검토함으로써 이 주제에 대해 확실한 판단을 천명할 수 있을 것이다.”(같은 책 1권 222쪽)고 말한다.

5. 정념

5.1. 지각내의 정념의 위치

정신에 현전하는 지각은 인상과 관념이다. 즉 우리의 모든 지각은 인상과 관념으로 분리된다. 정념은 인상과 관념으로 구분되는 지각 중 인상에 속하는 정서의 일종이다. 그러나 인상은 근원적 인상과 이차 인상으로 구별된다. 그렇다면 정념은 근원적 인상에 속하는가? 아니면 이차 인상인 반성 인상에 속하는가? 근원적 인상은 영혼에서 선행하는 지각없이 발생하는 인상으로 신체 구조나 동물적 기운에서 생겨나거나 신체의 외부 기관을 대상들이 자극함에 따라 생겨나는 것이다. 감각 인상과 신체적 고통과 쾌락이 근원적 인상에 속한다. 이차 인상 또는 반성 인상은 이러한 근원적 인상에서 직접적으로 유래하거나 근원적 인상의 관념이 개입함으로써 생겨난다. 정념은 이러한 반성 인상에 속한다.

5.2. 정념의 분류

5.2.1. 반성 인상의 분류

반성 인상은 차분한 것과 격렬한 것으로 구분된다. 그리고 이러한 구분에 따라 정념을 확인해 볼 수 있다. 흠은 차분한 반성 인상을 정서라고 하고 격렬한 반성 인상을 정념이라고 말하고 있는 듯하다. 그러나 이런 구분이 그렇게 정확한 것은 아닐 수

있다. 즉 반성 인상을 차분한 것과 격렬한 것으로 구분하고 격렬한 반성 인상을 정념으로 간주하려는 것은 그 정확도가 엄밀한 것은 아니다. 왜냐하면 차분한 반성 인상인 문학과 음악을 통한 기쁨이 최고조에 달해 걱정적일 수 있으며, 어떤 경우에는 걱정적이어야 할 정념이 거의 지각할 수 없을 만큼 차분한 정서로 약화되는 경우도 상당히 있기 때문이다. 따라서 흠은 정념이라는 용어를 감정의 무절제한 분출에 한정하여 사용하고 있는 것은 아닌 듯하다. 그러나 대체로 정념들은 차분한 반성 인상인 아름다움이나 흠물스러움에서 생겨나는 정서들보다 격렬할 것이 틀림없으므로 이러한 구별이 그다지 틀린 것은 아닐 것이다.

5.2.1.1. 차분한 반성 인상

행위와 작품 그리고 외적 대상에서 느끼는 아름다움이나 흠물스러움과 같은 정서가 차분한 반성 인상 속에 속한다. 그러나 이런 정서가 반드시 차분한 것은 아니다. 어떤 경우에는 이런 정서가 매우 걱정적이어서 정념과 거의 구분되지 않는 경우도 있다.

5.2.1.2. 격렬한 반성 인상으로서 정념

사랑과 미움 그리고 비탄과 기쁨, 긍지와 소심과 같은 정념은 격렬한 반성 인상 속에 속한다. 이러한 종류의 정념은 반성 인상이지만서도 매우 격렬한 것이기 때문이다. 그러나 이러한 정념이 차분한 정서로 약화되어서 거의 지각하지 못할 정도에 이를 수도 있다.

5.2.2. 다른 요소의 결부에 따른 분류

5.2.2.1. 간접 정념

간접 정념이든 직접 정념이든 그 발생 원리는 동일하다. 즉 간

접 정념도 직접적 정념도 선이나 악 그리고 고통이나 쾌락으로부터 직접 발생한다. 그러나 간접 정념은 정념이 발생할 때 어떤 다른 요소가 결부되어 발생한다. 이러한 간접 정념에는 긍지, 소심, 야망, 허영심, 사랑, 미움, 질투, 연민, 심술, 관용 등이 있다.

5.2.2.2. 직접 정념

간접 정념이든 직접 정념이든 그 발생 원리는 동일하다. 즉 간접 정념도 직접적 정념도 선이나 악 그리고 고통이나 쾌락으로부터 직접 발생한다. 그러나 간접 정념은 정념이 발생할 때 어떤 다른 요소가 결부되어 발생한다. 반면에 직접 정념은 간접 정념과 달리 정념이 발생할 때, 어떤 다른 요소가 결부될 필요가 없다. 이러한 직접 정념에는 욕구, 혐오, 비탄, 기쁨, 희망, 두려움, 절망, 안도 등이 있다.

5.3. 간접 정념의 종류와 해명

5.3.1. 간접 정념의 대상과 원인

5.3.1.1. 대상과 원인 구별

우리가 긍지와 소심을 고려할 때는 항상 자아와 관련해서 고려해야만 한다. 이러한 긍지와 소심을 느끼거나 설명할 때, 자아를 제외하고 고려한다면 긍지와 소심에 대해 말할 수 없다. 왜냐하면 긍지와 소심의 직접적 대상은 우리가 그 사유, 행동, 감각 따위를 직접적으로 의식하는 자아이기 때문이다.

그러나 자아가 긍지와 소심의 대상이기는 하지만, 동시에 충분한 원인이라고 말할 수는 없다. 긍지와 원인은 자아를 동일한 대상으로 가지고 있다. 이 경우 자아가 긍지와 소심의 대상이면서

동시에 원인이라면 공지를 가질 때는 항상 소심도 동시에 가지게 된다. 특히 사랑과 증오가 동일한 대상을 가지면서 그 대상이 동시에 원인으로 작용한다면 사랑과 미움이 동시에 생겨난다. 즉 누군가를 사랑한다면 그를 동시에 미워한다는 결론에 이르게 된다. 더구나 사랑과 증오는 그 대상도 자아가 아니다. 사랑과 증오도 동일한 대상을 가지고 있지만 그 대상은 우리의 사유와 행동, 그리고 감각을 의식하지 못하는 자아와는 다른 인격이다. 왜냐하면 사랑과 증오는 우리 외부에 있는 감정적 존재를 그 대상으로 하고 있기 때문이다.

5.3.1.1.1. 정념이 산출하는 관념으로서 정념의 대상

공지와 소심의 궁극적이고 최종적인 대상은 자아이다. 왜냐하면 공지와 소심은 자아에 관심을 가지고 있으며, 그 관심을 자아에 오로지 집중한다. 그러나 이 자아는 이러한 정념의 대상일 뿐이 정념을 발생시키는 충분한 원인으로 작용하는 것은 아니다. 흠은 관념과 정념이 맺고 있는 관계에 의해 정념의 대상과 원인을 구별하고 있다. 인과 원리 또는 산출적 원리의 관념이 우리 정신에 나타나는 최초의 관념이다. 이러한 최초의 관념은 그 관념과 연관된 정념을 유발한다. 그리고 그 정념은 다시금 또 다른 관념을 낳게 한다. 즉 어떤 관념은 하나의 정념을 산출하며, 다른 어떤 관념은 그 정념에 의해 산출된 것이다. 따라서 하나의 정념은 두 관념 사이에 위치하고 있다. 정념에 앞선 관념이 바로 정념을 산출하는 관념이고 정념의 뒤에 있는 관념이 바로 정념에 의해 산출된 관념이다. 결론적으로 정념에 앞선 관념, 즉 정념을 산출하는 관념은 그 정념의 원인을 표상하는 관념이고, 정념의 뒤에 있는 관념, 즉 정념에 의해 산출된 관념은 그 정념의 대상을 표상하는 관념이다. 정념의 대상은 정념의 결과라고 말할 수 있다.

5.3.1.1.2. 정념을 산출하는 관념으로서 정념의 원인

공지와 소심의 궁극적이고 최종적인 대상은 자아이다. 왜냐하면 공지와 소심은 자아에 관심을 가지고 있으며, 그 관심을 자아에 오로지 집중한다. 그러나 이 자아는 이러한 정념의 대상일 뿐이 정념을 발생시키는 충분한 원인으로 작용하는 것은 아니다. 이 정념이 생기는 데에는 어떤 다른 원인이 필요할 것이다. 그러나 그 원인은 두 상반된 정념에 고유하게 속하는 것이면서도, 두 정념을 동시에 동등하게 산출하는 것이어서는 안 된다. 동시에 산출한다면 공지와 소심이, 예를 들면 우리는 항상 누군가를 사랑하면 동시에 그가 사랑하는 것만큼 증오한다고 말해야 하기 때문이다.

인과 원리 또는 산출적 원리의 관념이 우리 정신에 나타나는 최초의 관념이다. 이러한 최초의 관념은 그 관념과 연관된 정념 유발한다. 그리고 그 정념은 다시금 또 다른 관념을 낳게 한다. 즉 어떤 관념은 하나의 정념을 산출하며, 다른 어떤 관념은 그 정념에 의해 산출된 것이다. 따라서 하나의 정념은 두 관념 사이에 위치하고 있다. 정념에 앞선 관념이 바로 정념을 산출하는 관념이고 정념의 뒤에 있는 관념이 바로 정념에 의해 산출된 관념이다. 결론적으로 정념에 앞선 관념, 즉 정념을 산출하는 관념은 그 정념의 원인을 표상하는 관념이고, 정념의 뒤에 있는 관념, 즉 정념에 의해 산출된 관념은 그 정념의 대상을 표상하는 관념이다. 정념의 대상은 정념의 결과라고 말할 수 있다.

정념의 원인은 매우 폭넓고 다양하다. 흄은 공지와 소심의 원인을 나열하면서 설명하고 있다. 공지의 원인은 상상력, 판단력, 기억력, 기질 등과 같은 정신의 가치 있는 성질들, 즉 재치, 총명, 학식, 용기, 공정, 성실 등이다. 소심의 원인들은 앞에서 말한 공지의 원인에 반대되는 성질이라고 말할 수 있다.

이 정념들은 결코 정신에 국한되지 않으며, 마찬가지로 그 관심을 신체에 까지 확장한다. 어떤 사람은 춤이나 승마, 검술 등에서 자신의 아름다움, 강인함, 민첩성, 훌륭한 외모, 품위 등을 자랑할 수 있을 것이고, 수작업이나 수공업에서 능란한 솜씨를 자랑할 수 있을 것이다. 그러나 이것이 전부는 아니다. 정념은 더욱 시야를 넓혀 우리와 적어도 동류이거나 관련이 있는 대상들을 모두 포괄한다. 우리의 조국, 가족, 아이, 친족, 재산, 집, 정원, 말, 개, 옷 등 이것들 가운데 어떤 것은 긍지나 소심의 원인이 될 수 있을 것이다.(같은 책 2권 29쪽)

5.3.1.2. 원인으로서는 성질과 그 주체 구별

상반되는 두 정념이 동일한 대상을 가지고 있기 때문에, 정념의 대상과 원인은 달라야 한다. 그렇지 않으면, 상반되는 두 정념이 동시에 생겨난다고 말해야 하기 때문이다. 이제 우리는 정념의 원인으로 작용하는 성질과 그 성질이 속해 있는 주체로 정념의 원인을 구별할 필요가 있다. 이에 대해 흠은 다음과 같은 예를 들고 있다. 어떤 사람이 자기 집을 짓고서, 그 집이 아름답다는 것을 사람들에게 우쭐거리며 자랑한다. 이 경우 우리는 우쭐거리는 허영심의 정념은 그 대상으로 집 소유자 자신이며, 그 정념의 원인은 그 집이라는 것을 알 수 있다. 정념의 원인으로서는 집은 또한 구분될 수 있다. 즉 집의 아름다움과 그 집에 대한 소유이다. 이 아름다움과 소유 모두가 우쭐대는 허영심의 원인이며, 그리고 그 허영심의 필수 구성요소이다. 그렇지만 이 원인은 구별될 수 있다. 아름다움이 바로 원인으로 작용하는 성질이며, 그 집의 소유가 성질과 관련한 주체이다.

정념의 원인으로 작용하는 성질과 그 성질이 내재하는 주체는 정념에 본질적인 것이지만, 이것을 구별하는 것도 역시 쓸모 있는 일이며, 필요한 작업이다. “그 자체로 고려되었을 때의 아름다움이 우리와 관련된 어떤 것에 자리를 잡지 않는 한, 그 아름다움은 어떤 긍지나 허

영심도 산출할 수 없다. 아름다움이나 다른 어떤 것이 우리와 관련된 것 속에 있지 않다면, 가장 강력한 관계만으로는 저 정념에 거의 영향을 미칠 수 없다. 따라서 이 두 부분은 쉽게 분리될 수 있으며, 정념을 산출하는 데 그 부분들의 결합은 필수적인 것이므로, 우리는 그 부분들을 원인의 구성적 요소로 간주해야 하며 이 구별을 정확히 이해해야 한다(같은 책 2권 30쪽)

5.3.1.3. 정념의 대상과 원인의 자연적 성질

5.3.1.3.1. 대상의 자연적 성질

공지와 소심이라는 두 상반된 정념이 자신의 대상으로 자아를 갖도록 결정되어 있다는 것은 그 정념의 자연적이고 근원적인 속성에 의한 것이다. 이렇게 결정되어 있는 것은 항구적이고 불변적이어서 자연적 속성을 보여 준다. 공지와 소심이 자아를 대상으로 한다는 것은 그 자아 지향이 원초적이다. 그리고 이러한 지향성은 정신과 분리되지도 않는다. 또한 다른 것으로 환원될 수 있는 것도 아니다. 이러한 성질이 공지와 소심의 대상을 결정하는 성질이며, 따라서 본래적이라 할 수 있다.

우리는 자연이 이미 인간 정신의 각 기관을 이른바 공지라는 특정 인상 또는 정서를 산출하기에 알맞도록 배열했다고 가정해야 한다. 자연은 자신이 반드시 산출할 수밖에 없는 어떤 관념, 즉 자아의 관념을 이 정서에게 할당했다.(같은 책 2권 37쪽)

5.3.1.3.2. 원인의 자연적 성질

공지와 소심이 자아를 대상으로 갖는다는 것이 자연적이듯이, 공지와 소심의 원인이 자연적이라는 것은 분명하다. 그러나 대상의 자연적 성질과 원인의 자연적 성질은 사뭇 다르다. 정념의 원인이 자연적이라고 말할 때, 이 자연적이라는 것은 동일한 종류

의 대상들이 그 정념을 일으키는 경향이 있다는 의미일 뿐이다. 즉 어느 시대나 사람들은 물질적 재산과 신체적 특성에 긍지를 갖고 허영심을 갖는 경향이 있기는 하다. 그러나 정념의 원인은 근원적이 아닐뿐더러 그 종류도 매우 다양하다. 이런 정념을 일으키는 원인으로는 인간이 고안한 것들도 있으며, 번덕과 행운에 의존한다. 자연이 이런 모든 원인을 예견했다고 생각할 수는 없다. 다시 말해서 여러 원인들이 긍지와 소심을 야기하는 것은 자연스러운 원리에 의한 것이다. 그러나 서로 다른 원인이 서로 다른 원리에 의해 정념에 적용된다는 것도 사실일 것이다.

5.3.1.3.3. 다양한 원인들의 공통 요소

정념을 불러일으키는 원인들은 다양하다. 그렇지만 이러한 다양한 원인들이 서로 다른 원리에 의해서 정념에 적용되는 것이 아니다. 이러한 다양한 원인들은 모두 자연적 원리에서 유래한다. 다양한 원인이 하나의 정념을 야기한다면 그 다양한 원인들에는 공통된 무엇인가가 있어야 할 것이다. 이런 공통 요소를 고찰하기 위해서 오성에 영향을 미치는 인간 본성의 공통된 요소를 찾아보아야 한다. 이런 고찰을 하면서 “흠은 관념들의 연합과 인상들의 연합의 원리들에 호소한다. 한 관념이 상상될 때 유사성, 근접성 또는 인과성에 의해 그것에 관련된 다른 어떤 관념이 뒤따르기 쉽다. 게다가 모든 유사한 인상들은 서로 결합되며, 하나가 발생하자마자 나머지가 즉시 뒤따른다. (인상들은 관념들과는 달리 오직 유사성에 의해서만 연합된다.) 이제 이 두 종류의 연합은 서로 도와주며, 한 행위에서 양자가 결합되어서 마음에 이중적인 충동을 부여한다. 정념의 원인은 우리 안에 감각을 산출한다. 긍지의 경우에 이것은 쾌락의 감각이며, 소심 또는 자기 비하의 경우에 이것은 고통의 감각이다. 이 감각이나 인상은 대상으로서의

자아, 또는 자아의 관념과 자연적이고 본래적인 관계를 갖고 있다. 그러므로 인상과 관념 사이에는 자연적인 관계가 있다. 이것은 두 종류의 연합—인상들의 연합과 관념들의 연합—의 동시적인 작용을 허용한다. 한 정념이 발생되었을 때 그것은 유사한 인상들의 연합의 원리의 힘에 의해서 유사한 정념들의 연속을 불러일으키는 경향이 있다. 게다가 마음은 관념들의 연합의 원리의 힘에 의해서 한 관념(즉 금지의 원인들과 대상의 한 측면의 관념)에서 다른 관념으로 쉽게 넘어간다. 이 두 움직임은 서로를 강화해서, 마음은 그것들 사이의 상호 관계에 의해서 쉽게 한 집합에서 다른 집합으로 옮겨간다. 어떤 사람이 다른 사람으로부터 부상을 입었고 이것이 그에게 어떤 정념을 낳았다고 가정해 보자. 이 정념(인상)은 그에게 유사한 정념을 불러일으키는 경향이 있다. 이 움직임은 그 정념의 원인들과 대상들에 대한 그 사람의 관념이 이번에는 인상들과 상호 관련된 다른 관념들을 불러일으키는 경향이 있다는 사실에 의해서 촉진된다. 한 관념이 그것과 관련된 어떤 관념과 결합되어 있는 한 인상과 관련된 어떤 인상을 낳을 때, 이 두 인상은 어떤 의미에서 분리될 수 없으며, 어떤 경우에도 하나는 다른 하나를 수반할 것이다.”(『영국 경험론』, F. 코플스톤 [이재영역, 서광사, 1991] 422~423쪽)

5.3.1.3.3.1. 관념의 연합

인간 본성에 있는 어떤 속성이 오성과 정념 모두에 강력한 영향력을 갖는다. 흄은 이런 인간 본성의 속성에 대해 철학자들이 강조하지 않았다고 말한다. 그리고 오성에 영향력을 미치는 속성으로 관념들의 연합을 제시한다. “정신이 상당 기간 동안 한 관념을 불변적으로 응시하는 것은 불가능하다. 뿐만 아니라 정신은 아무리 노력해도 그와 같은 불변성에 이를 수도 없다. 그러나 우리의

사유가 아무리 가변적이라고 할지라도, 그 변화에 규칙과 방법이 없다면 그 사유도 온전할 리 없다. 사유가 진행되는 규칙은 어떤 대상에서 그 대상과 유사하고 인접해 있으면서 그 대상을 통해 산출된 대상으로 옮겨가는 것이다. 어떤 관념이 상상력에 현전할 때, 이런 관계를 통해 자신과 합일된 다른 관념이 자연스럽게 그 관념을 뒤따르며, 그 관념의 인도 때문에 상상력은 다른 관념을 더욱 수월하게 수용한다.”(『인간 본성에 관한 논고』 2권 33쪽)

5.3.1.3.3.2. 인상의 연합

흠은 인간 본성의 속성을 말하면서 또한 인상들의 연합의 원리에 호소하고 있다. “유사한 인상들은 모두 연관되어 있으며, 한 인상이 발생하자마자 나머지 인상도 곧장 뒤따른다. 비탄과 실망은 분노를 불러일으키고, 분노는 질투를, 질투는 심술을, 그리고 심술은 다시 비탄을 불러일으키는 등, 이 전체적인 순환이 완성될 때까지 (인상들의 유사 연합은) 계속된다. 마찬가지로 우리의 기분도 기쁨으로 고양되었을 때에는 자연스럽게 사랑, 관대함, 동정, 용기, 긍지 그리고 유사한 다른 감정에 빠져든다. 정신이 정념에 의해 고무되었을 때 전혀 변하지 않고 그 정념에만 머물러 있기는 어렵다. 인간의 본성은 매우 자주 변하므로 그와 같은 규칙성을 용인하기 어렵다. 인간의 본성은 본질적으로 가변적이다. 그리고 인간의 본성이 그 기분에 적합하고 주도적인 정념들의 종류와 일치하는 감정 또는 정서로 바뀌듯이 자연스럽게 그것은 또 무엇으로 바뀔 수 있는가? 게다가 관념들 사이에서와 마찬가지로 인상들 사이에도 인력 또는 연합이 있다는 것은 분명하다. 물론 여기에는 주목할 만한 차이가 있다. 즉 관념들은 유사성과 인접성 그리고 인과성 등을 통해 연합되지만 인상은 오직 유사성을 통해 연합된다.”(같은 책 2권 34쪽)

5.3.1.3.3.3 두 연합의 협력

관념들의 연합과 인상들의 연합은 서로 도움을 주고 고무하며 후원할 수 있다. 그리고 하나의 대상에 작용하는 경우 서로 공조하여 작동할 수 있다. 이렇게 서로 고무하고 공조하여 작동하는 경우 하나의 지각에서 다른 지각으로의 전이는 보다 쉽게 이루어진다. 흄은 다른 사람에게 모욕을 받아서 몹시 기분이 상해 있는 예민한 사람을 예로 들고 있다. 이런 사람은 불만과 조바심 그리고 두려움과 같은 정념의 주체 또는 이와는 다른 언짢은 정념에 휩싸일 수 있다. 특히 그에게 모욕이라는 정념을 야기한 사람 또는 그의 주변 사람에서 이런 정념의 주체를 발견하는 경우에는 더더욱 이에 더 휩싸일 수 있다. 관념들의 전이를 촉진하는 이 두 원리는 여기에서 정념에 작용하는 원리와 일치한다. 흄은 하나의 정념을 일으키는데 관념들의 연합만으로는 충분하지 않다고 생각했다. 따라서 그는 하나의 정념에서 다른 정념으로 이행해 가는 과정을 관념들의 연합과 인상들의 연합이 동시에 작용한 결과라고 설명하고 있다. 간접 정념들은 “인상들과 관념들의 이중적 관계”에서 발생한 것이다.

5.3.2. 공지와 소심

5.3.2.1. 정념을 정의하는 방식

실제로 모든 정념은 정확하게 정의될 수 있는 것이 아니다. 왜냐하면 정념은 단일하고 단순한 인상이기 때문이다. 따라서 공지와 소심이라는 정념도 역시 정확하게 정의될 수 있는 것이 아니다. 단지 우리가 이와 관련하여 할 수 있는 최선의 것은 이 정념에 수반되는 여러 여건을 열거함으로써 기술하는 것이다.

5.3.2.2. 상반되는 두 정념의 동일한 대상으로서 자아

공지와 소심이라는 두 정념은 사실상 반대되는 것이다. 그럼에도 상반되는 두 정념의 대상은 자아, 즉 우리가 친밀한 기억과 의식을 가지고 있는 관념과 인상들의 연속인 자아이다. 말하자면 공지와 소심이라는 두 정념이 상반되고 있지만 그 대상은 동일하다. 우리는 동일한 대상에서 공지와 소심을 정념으로 가진다. 우리가 특정한 정념에 자극받게 될 때, 그 관점은 언제나 정해져 있다. 우리 자신에 대해 관념이 호의적인 정도에 따라서 우리는 저상반된 감정들 가운데 하나를 느끼고, 공지로 우쭐대고 기가 죽어 소심해진다.

공지와 소심과 관련하여 정신이 어떤 대상을 파악하든, 그것은 항상 우리 자신에 대한 관점에서 고려된다. 그래야만 그 대상이 우리에게 공지든 소심이든 불러일으킬 수 있다. 그렇지 않다면 즉 우리 자신의 관점에서 고려되지 않는다면, 그 대상에 대한 파악은 공지라는 정념에 있어서든 소심이라는 정념에 있어서든 조금도 증가시키거나 감소시킬 수 없다. 우리가 공지나 소심을 느낄 때 어떤 다른 대상들을 마음에 가진다 하더라도, 그것들은 항상 자아와 관련해서 고려되어야 한다. 자아가 고려되지 않는다면 어떠한 자만이나 겸손도 있을 수 없다. 즉 자아가 고려되지 않았을 때에는 공지나 소심의 여지가 전혀 없다.

5.3.2.3. 자아는 두 정념의 대상일 뿐 원인은 아니다.

5.3.2.3.1. 정념의 원인과 대상 구별

지각들의 저 연관된 계기, 즉 자아라고 일컫는 것이 언제나 이 두 정념 모두의 대상이라고 할지라도, 자아는 이 두 정념의 원인일 수 없으며, 자아 홀로 두 정념을 불러일으키기에는 역부족이다. 이 두 정념은 직접

적으로 상반되며, 또 동일한 대상을 공유한다. 또 그 대상이 두 정념의 원인이라면, 그 대상은 두 정념들 가운데 한 정념을 어느 정도 불러일으키지 않고는 결코 다른 정념을 그와 대등한 정도로 불러일으킬 수 없다. 두 정념간의 대립과 상반성은 그 정념들을 모두 파괴할 수밖에 없다. 사람이 의기양양하면서 동시에 의기소침할 수는 없다. 그리고 혼한 일이지만, 어떤 사람이 이 정념들에 대해 서로 다른 이유를 갖는다면 이 정념들은 번갈아 발생하고, 그 정념들이 마주친다면 그 힘이 자라는 대로 한 정념이 다른 정념을 소멸시킬 것이며, 우세한 정념이 살아남아서 계속 정신에 작용한다. 그러나 현재의 경우에 (우리가 시험적으로 가정했듯이 그 대상인 자아가 두 정념 모두의 원인이라면) 그 정념들 가운데 어떤 것도 결코 우세할 수 없을 것이다. 정념을 불러일으키는 것이 오직 우리 자아의 관점이라고만 가정한다면, 두 정념 가운데 어느 것에 대해서도 완전히 무차별적인 우리 자아의 관점은 두 정념을 모두 완전히 동일한 비율로 산출해야 하기 때문이다. 바꾸어 말하자면 우리 자아의 관점은 어떤 정념도 산출할 수 없다. 어떤 정념을 불러일으키고 동시에 그 정념과 대립적인 정념을 대등한 정도로 나타내는 것은 유발된 정념을 즉각 원래 상태로 되돌리는 것이며, 마침내 정신을 완전히 차분하고 무차별적으로 내버려 두어야 하기 때문이다.(같은 책 2권 28쪽)

5.3.2.3.2. 작용하는 성질과 성질이 담긴 주제 구별

상반되는 두 정념이 동일한 대상을 가지고 있기 때문에, 정념의 대상과 원인은 달라야 한다. 그렇지 않으면, 상반되는 두 정념이 동시에 생겨난다고 말해야 하기 때문이다. 이제 우리는 정념의 원인으로 작용하는 성질과 그 성질이 속해 있는 주체로 정념의 원인을 구별할 필요가 있다. 이에 대해 흄은 다음과 같은 예를 들고 있다. 어떤 사람이 자기 집을 짓고서, 그 집이 아름답다는 것을 사람들에게 우쭐거리며 자랑한다. 이 경우 우리는 우쭐거리는 허영심의 정념은 그 대상으로 집 소유자 자신이며, 그 정념의 원인은 그 집이라는 것을 알 수 있다. 정념의 원인으로서는 집은 또한 구분될 수 있다. 즉 집의 아름다움과 그 집에 대한 소유이다.

이 아름다움과 소유 모두가 우쭐대는 허영심의 원인이며, 그리고 그 허영심의 필수 구성 요소이다. 그렇지만 이 원인은 구별될 수 있다. 아름다움이 바로 원인으로 작용하는 성질이며, 그 집의 소유가 성질과 관련한 주체이다.

5.3.2.4. 간접 정념에 필요한 연합의 원리

간접 정념은 직접 정념과는 달리 어떤 다른 요소와 결부되어 발생한다. 흠은 간접 정념이 결부되는 원리로 관념의 연합 원리와 인상의 연합 원리를 제시한다. 더더욱 중요한 사항은 관념의 연합 원리 하나만으로는 간접 정념을 산출하거나, 하나의 정념에서 이행하는 다른 정념을 산출하는 충분한 것이 아니라는 점이다. 정념의 이행은 관념의 원리와 인상의 원리가 서로 공조하고, 후원하며 고무해서 이루어진다. 이에 대해 흠은 다음과 같은 문장을 인용하고 있다. “장대하고 기묘하거나 아름다운 모든 것에서 공상이 기뻐하듯이, 그리고 공상이 동일한 대상에서 이러한 성질들의 극치를 발견할수록 더욱더 만족하듯이, 공상은 또 다른 감각의 도움을 통해 새로운 만족을 받아들일 수 있는 역량이 있다. 그러므로 새들의 지저귀이나 낙수 소리처럼 지속적인 소리는 매순간마다 명상에 잠긴 사람의 정신을 일깨우며, 그로 하여금 자신 앞에 있는 경관의 여러 가지 아름다움에 관심을 갖도록 한다. 따라서 천연 향기나 향수 냄새를 맡게 되면, 그 향내는 상상력의 쾌락을 증가시키며, 심지어 그 경관의 광채나 신선함이 더욱더 마음에 들도록 한다. 두 감각의 관념들은 서로 북돋워 주며, 그리고 그 관념들이 따로따로 정신에 들어 왔을 때보다 함께일 때가 더욱 유쾌하기 때문이다. 이것은 그림의 상이한 색들이 잘 배열되어 있을 때 그 색들이 서로를 돋보이게 하며, 이 때문에 그 그림이 더 아름다워지는 것과 마찬가지이다.”(같은 책 2권 35쪽)

5.3.2.5. 공지와 소심에서 발견되는 근원적 속성

5.3.2.5.1. 자연적 직감에 의해 결정되는 정념의 대상

공지와 소심이 갖는 특유의 대상은 자아이다. 공지와 소심이 자아를 대상으로 갖는다는 것은 근원적이고 자연적인 직감에 의해서 결정된다. 공지와 소심이라는 정념은 정신의 1차적 구조로 이루어 볼 때 정념의 작용과 소감을 내면적으로 의식하는 자아나 이에 상응하는 인격체를 넘어서 다른 것을 대상으로 가질 수 없다. 물론 그 대상이 자연적인 직감에 의해 결정된다는 것도 공지와 소심의 대상이 자아를 넘어설 수 없다는 근거일 수 있다. 흄은 우리가 공지나 소심의 정념에 휩싸여 있을 때, 우리의 시선은 항상 자신을 향하고 있다고 말한다. 즉 우리가 이런 정념을 느낄 때 우리는 자아라는 대상에서 결코 벗어날 수 없다. 그러나 흄은 이에 대해 이유를 제시할 수 없다고 말한다. 그러면서도 우리의 정신이 이 정념과 관련해서 자아로 향하는 것은 정신의 근원적 성질이라고 말하고 있다.

5.3.2.5.2. 공지와 소심의 감각 또는 특유의 정서

공지와 소심의 정념은 그 안에서 또 다른 근원적 성질을 발견할 수 있는데, 그것은 정념들의 감각 또는 특유의 정서이다. 이들은 정념이 영혼에 불러일으킨 것이면서도 정념의 존재와 본질을 구성하는 것이다. 공지는 유쾌한 감각이고 소심은 고통스러운 감각이다. 즉 유쾌한 감각은 공지의 근원적 성질이며, 고통스러운 감각은 소심의 근원적 성질이다. 따라서 유쾌함이 없으면 공지도 없고, 고통이 없으면 소심도 있을 수 없다. 흄은 이런 주장에 대해 추리나 논쟁할 필요 없이 느낌으로 알 수 있다고 말한다.

5.3.3. 사랑과 미움

5.3.3.1. 정념의 대상

5.3.3.1.1. 긍지와 소심의 직접 대상

자아는 사유, 행동, 감각과 같은 것을 직접적으로 의식한다. 그리고 긍지와 소심은 자아를 직접적 대상으로 가진다. 왜냐하면 긍지든 소심이든 자신의 관점에서 고려되지 않는다면 이 정념을 불러일으킬 수 없기 때문이다.

5.3.3.1.2. 사랑과 미움의 직접 대상

긍지와 소심이 자아를 직접적 대상으로 갖는 반면에 사랑과 미움은 타인을 그 대상으로 갖는다. 왜냐하면 사랑과 미움은 언제나 우리의 외적 감정적 존재를 지향하고 있기 때문이다. 즉 긍지와 소심이 자신을 향하지 않고서는 발생할 수 없는 것인 반면에, 사랑과 미움은 자신의 사유와 행동을 의식하지 못하는 다른 인격이다.

자기애의 경우에는 타인이 대상이 아니라 자아가 대상인 것처럼 보일 수 있다. 그러나 자기애는 친구나 연인에 의해 느끼게 되는 정겨운 정서와 같은 것이 아니다. 미움의 경우에도 사정은 다르지 않다. 우리는 자신의 어리석음을 미워하거나 기분 상해할 수도 있다. 그러나 자신의 어리석음에 대해 다른 사람이 모욕을 가하는 경우에 분노나 미움을 느낀다. 따라서 사랑과 미움의 직접적 대상은 자아가 아니라 타인임이 분명하다.

5.3.3.2. 정념의 원인

5.3.3.2.1. 정념의 대상과 원인은 다르다.

사랑과 미움의 대상은 항상 다른 사람이다. 긍지와 소심의 경우에서와 마찬가지로 사랑과 미움의 대상은 이 정념의 충분한 원인

이 아니다. 이 정념의 대상만으로는 사랑이나 미움을 유발시키기에 충분한 것이 아니며, 이 대상이 충분한 원인이라면 사랑과 미움이라는 상반된 두 정념을 동시에 야기하게 되는데, 이것은 합리적이지 않기 때문이다. 사랑과 미움이라는 정념은 서로 파괴적 특성을 가지고 있다. 따라서 이 두 정념이 동시에 야기된다면 실제로는 두 정념 모두 나타나지 않을 것이다. 왜냐하면 서로 파괴적인 특성은 서로를 상쇄시켜 무효화할 것이기 때문이다. 따라서 그 대상과는 다른 어떤 원인이 있어야 한다.

5.3.3.2.2. 사랑과 미움의 원인은 공통점이 없다.

사랑과 미움의 대상과 원인이 다를 뿐만 아니라, 두 정념의 원인들은 매우 다양하다. 또한 이 원인들은 공통점도 거의 없다. 사람의 덕, 지식, 재치, 총명함 등은 사랑과 부러움을 산다. 이와 상반된 성질은 미움과 경멸을 받는다. 신체적 소양으로서 아름다움, 힘, 날쌘, 능란함 등은 사랑과 부러움을 낳지만, 이와 상반되는 것은 미움과 경멸을 낳는다. 흠은 가문, 소유물, 의상, 국가, 기후와 같은 외적인 장단점에 의해서도 사랑과 미움의 정념이 생겨난다고 말한다. 즉 사랑과 미움의 원인은 공통적인 것이 아니라, 주체의 상이한 특성에 의한 것이다. 즉 한 주체의 상이한 특성에 의해 사랑과 부러움이 산출되고 미움과 경멸이 산출된다.

5.3.3.2.3. 원인의 두 특성으로서 성질과 그 주체

흠은 원인으로 작용하는 성질과 그 성질이 속해 있는 주체를 원인의 두 가지 특성으로 구분하고 있다. 흠은 왕궁을 가진 제후의 예를 통해 이 두 특성을 설명하고 있다. 대부분의 사람들은 제

후를 부러워할 것이다. 이런 부러움은 두 가지 특성에 의한 것이다. 첫째, 제후가 소유한 왕궁이 아름답다는 것이 부러움을 야기할 것이고, 둘째, 그 왕궁을 제후가 소유했다는 것에서 부러움이 생겨날 것이다. 만약 왕궁이 아름답지 않거나 왕궁을 제후가 소유하지 않았다면, 아무도 왕궁과 관련해서 제후를 부러워하지 않을 것이다. 다시 말해서 이 둘 중 하나만 사라지더라도 부러움의 정념은 생겨나지 않을 것이다. “이런 사실은 [정념의] 원인이 복합적임을 명백하게 실증한다.”

5.3.4. 긍지와 소심, 사랑과 미움의 본성과 상호 관계

긍지와 소심, 사랑과 미움의 네 정념은 상호 관계를 맺고 있다. 긍지와 소심은 그 대상이 동일하다. 물론 사랑과 미움의 정념 역시도 동일한 대상을 가지고 있다. 긍지와 소심은 자아를 공통된 대상으로 가지며, 사랑과 미움은 다른 인격체를 공통된 대상으로 가지고 있다. 긍지와 사랑은 유쾌한 정념이며, 소심과 미움은 언짢은 정념이다. 긍지와 사랑은 감각적으로 서로 동등하며, 소심과 미움 역시 감각적으로 서로 동등하다. 이들은 서로 감각적으로 동등하다는 연관을 맺고 있다. 흄은 이런 연관을 사각형에 대입한다. 즉 긍지와 소심의 대상이 동일하고, 사랑과 미움이 동일한 대상을 갖는다는 것은 사각형의 두 대변을 형성한다고 말한다. 또한 긍지와 사랑의 감각적 동등함과 소심과 미움의 감각적 동등함이 다른 두 대변을 이룬다고 말한다. 다음은 켄프-스미스(N. Kemp-Smith, *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan & Co., 1949, p.187)가 흄의 설명을 도식화한 것이다.

공지	자아라는 동일한 대상을 갖는다.		소심
호	이 정념의	이 정념의	언 짚 은 정 념
의	주체 또는	주체 또는	
적	그 “원인”은	그 “원인”은	
정	쾌락의 감각을	쾌락의 감각을	
념	낳는다.	낳는다.	
사랑	다른 사람이라는 동일한 대상을 갖는다.		증오

우리는 이 도식을 통해 대체로 공지는 그 대상이나 관념을 통해 소심과 연관되며, 사랑은 미움과 연관된다. 공지는 그 감각이나 인상을 통해 사랑과 연관되며, 소심은 미움과 연관된다는 흠의 말을 쉽게 이해할 수 있다.

5.4. 직접 정념

5.4.1. 직접 정념에 대한 정의

직접 정념은 선이나 악 그리고 고통이나 쾌락 등에서 즉각 발생하는 인상이다. 이런 정념은 인간과 동물 모두에게서 동일한 방식으로 산출된다. 고통과 쾌락에서 발생하는 것이라고 해서 모두 정념은 아니다. 의지는 쾌락과 고통에서 직접 발생하는 것이지만 엄밀하게 말해서 정념은 아니기 때문이다.

5.4.2. 직접 정념의 종류

직접 정념에는 욕구, 혐오, 비판, 기쁨, 희망, 두려움, 절망, 안도 등이 있다.

5.4.3. 의지

의지가 직접적 정념인 것은 아니다. 그러나 정념을 논의하기 위해서 의지에 대한 논의를 빠뜨릴 수는 없다. 왜냐하면 의지의 본성과 속성을 제대로 이해해야만 정념을 설명할 수 있을 것이기 때문이다. 말하자면 정념을 제대로 설명하기 위해서는 의지의 본성과 속성에 대한 바른 이해가 필수적이다. 이런 이유 때문에 정념을 구체적으로 논하기에 앞서 의지를 다루어야만 한다.

5.4.3.1. 의지에 대한 정의

흠은 의지에 대해 내가 의미하는 의지는 우리가 의도적으로 우리 신체의 새로운 동작을 유발하거나 정신의 지각을 창출할 때, 우리가 느끼고 의식하는 내부 인상일 뿐이라는 점을 염두에 두었으면 한다고 말하고 있다. 흠은 의지를 우리가 의도를 가지고 우리의 신체를 움직이거나, 또는 의도적으로 우리 마음에 지각을 일으킬 때, 우리가 느끼고 의식하는 내적 인상 이외에 다른 것이 아니라고 생각한 셈이다. 그렇다면 이러한 인상은 정의할 수 없고 설명할 필요도 없다. 의지의 이런 특징은 긍지와 소심 그리고 사랑과 미움과 같은 간접 정념으로서의 인상과 마찬가지로 다. 즉 이러한 인상들과 마찬가지로 의지라는 인상도 더 이상 분해 될 수 없기 때문에 정의될 수 없는 것이며, 따라서 더 이상 설명할 필요도 없다. 흠은 많은 철학자들 이러한 인상을 정의하고 구별하려고 함으로써 이 문제를 해결하기 보다는 더 어렵게 만들었다고 말한다.

5.4.3.2. 정념 탐구의 선조건

정념을 설명하기 위해서는 반드시 의지의 본성과 속성을 제대로 이해해야 한다. 따라서 정념에 관한 설명에는 의지에 관한 탐

구가 선행되어야 한다. 왜냐하면 의지는 고통과 쾌락 등 직접 정념의 직접적인 결과들 중 하나이며, 특히 의지는 이런 직접적인 결과들 중에서 가장 주목할 만한 것이기 때문이다. 그렇다고 해서 의지가 정념에 속하는 것은 아니다.

고통과 쾌락 따위의 모든 직접적 결과 가운데 가장 주목할 만한 것은 의지이다. 그리고 엄밀히 말해서 의지가 정념에 포함되는 것은 아니지만, 의지의 본성과 속성을 제대로 이해하는 것이 정념을 설명하는데 필수적이므로, 우리는 여기서 의지를 우리 탐구의 주제로 삼을 것이다.(같은 책 2권 145쪽)

5.4.3.3. 필연성

5.4.3.3.1. 필연성의 발생

경험론적 관점에서 필연성은 정신의 산물이다. 이들에게 있어서 지각을 벗어난 것 또는 이 지각을 기초로 한 정신의 산물이 아닌 것은 의미 없는 것이다. 그런데 필연성의 실재 존재를 말하기 위해서는 대상들이 궁극적 연관을 가지고 있다고 할 수 있는 단일 사례를 발견해야만 한다. 그러나 흄은 이런 단일 사례는 없다고 주장한다. 우리가 궁극적 연관인 것처럼 간혹 잘못 간주하는 연관의 내용도 실은 물체들의 항상적 합일에 불과한 것이다. 흄은 이런 항상적 합일을 통해 우리의 정신이 필연성의 관념을 만들어 낸다고 생각한다.

감각이나 이성을 통해 어떤 대상들의 궁극적 연관이 발견될 수 있는 단일 사례는 없으며, 우리가 물체들의 상호 영향력이 의존하는 원리를 지각할 수 있을 정도로 물체의 본질이나 구성을 깊이 천착할 수는 결코 없다. 우리가 숙지하는 것은 물체들의 항상적 합일일 뿐이고, 필연성(의 관념)도 오직 물체들의 항상적 합일에서 발생한다. 대상들이 한

결같이 또 규칙적으로 서로 결부되지 않는다면, 우리는 결코 원인과 결과 따위에 대한 어떤 관념에도 이를 수 없다. 그리고 무엇보다도 원인과 결과의 관념에 들어오는 필연성은 정신의 결정일 뿐이며, 이 결정에 따라서 정신은 한 대상에서 그 대상의 일상적 수반물로 넘어가고, 한 대상의 존재에서 다른 대상의 존재를 추정한다.(같은 책 2권 146쪽)

5.4.3.3.2. 외부 사물의 필연성

외부 사물의 작용이 필연성을 가지고 있다는 것은 일반적으로 받아들여지고 있다. 따라서 외부 사물들의 작용에 우연이나 자유에 의한 작용은 있을 수 없다고 말해야 할 것이다. 물리 법칙은 외부 사물의 필연적 작용에 대한 설명이며, 외부 사물은 이런 물리 법칙에서 전혀 자유로울 수 없는, 절대적으로 구속된 존재이다.

보편적으로 인정되듯이 외부 물체의 작용은 필연적이며, 그리고 외부 물체들 사이의 운동 전달과 인력 그리고 상호 응집력 등에서 (상반되는 가능성의) 무차별성이나 자유는 조금도 없다. 절대 운명은 모든 대상의 운동량과 운동 방향을 결정하였다. 그리고 모든 대상은 자신이 천사나 정령 또는 그보다 우월한 어떤 실체로 변화될 수 없듯이 자신이 운동하는 단단한 운명의 굴레를 벗어날 수 없다. 그러므로 물질의 운동은 필연적 운동의 사례로 간주될 수 있다. 이런 측면에서 물질과 동일한 기반을 갖는 것은 모두 필연적인 것으로 인정되어야 한다.(같은 책 2권 146쪽)

5.4.3.3.3. 의지 작용의 필연성

5.4.3.3.3.1. 정신의 필연성 논의 조건

어떤 대상의 필연성을 논의하기 위해서는 그 대상이 물질과 동일한 기반을 갖는지 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 물질의 운동은 필연적 운동의 사례로 간주되며, 따라서 물질과 동일한 기반을 갖는다면, 그 역시도 필연적이라고 말할 수 있을 것이기 때문이다.

우리는 원인과 결과라는 관념에 따라 한 대상에서 그 대상이 수반하는 다른 대상으로 이행해 간다. 그리고 한 대상에서 다른 대상을 추정해 낸다. 흄에 의하면 이러한 우리의 정신 작용은 인과성에 결부되어 있는 필연성에 따른 것이다. 이 필연성이 정신의 산물이라는 것은 물론이다. 그렇다면 우리는 항상적 합일과 정신의 추정을 필연성의 본질적 요소라고 말해야 할 것이다. 이 두 요소를 발견할 수 있는 모든 경우에 필연성을 인정할 수밖에 없다. 그러나 필연성을 말하기 위해서 항상적 합일과 정신의 추정을 모두 밝혀야 할 필요는 없다. 왜냐하면 물체들의 항상적 합일에 대한 고찰에서 정신적 추정이 산출되는 것이기 때문이다. 따라서 정신 활동의 항상적 합일을 입증할 수 있다면 정신 활동의 필연성과 정신의 추정을 모두 확정한 것이다.

5.4.3.3.3.2. 인간의 행동과 필연성

5.4.3.3.3.2.1. 행동의 필연성 부정

행동이 행위자의 상황 및 그 기분과 항상적 합일 및 연관을 갖는 한, 우리가 말로는 아무리 그 필연성을 인정하지 않을 수 있을지라도, 실제로는 그 사실을 인정한다. 그런데 아마 어떤 사람은 이 규칙적인 합일과 연관을 부정할 핑계를 발견했을 것이다. 인간의 행동보다 종잡을 수 없는 것이 무엇이란 말인가? 인간의 요구보다 무상한 것이 무엇인가? 도대체 어떤 피조물이 올바른 이성뿐만 아니라, 자기 고유의 성격과 성향을 그처럼 멀리 벗어날 수 있는가? 사람이 한 극단에서 다른 극단으로 바뀌는 데에는 그리고 극심한 고통과 노력을 대가로 치르며 마련한 것을 반복하는 데에는 존엄으로도 충분하다. 필연성은 규칙적이고 확실하다. 인간의 행동거지는 불규칙적이고 불확실하다. 그러므로 필연성은 인간의 행동거지에서 기인하지 않는다.(같은 책 2권 149쪽)

5.4.3.3.3.2.2. 필연성 제거 못하는 불규칙한 행동

불규칙하고 변덕스러운 인간 행동은 필연성을 제거하지 못한다. 왜냐하면 외적으로 우연이나 무차별이 있다 할지라도, 이런 우연이

나 무차별이 우리의 무지, 즉 우리의 불완전한 인식의 탓일 수 있기 때문이다. 또한 우리는 상반된 경험을 통해 확실성을 개연성으로 전환하거나 숨겨진 반대의 원인을 가정하도록 함으로써, 인간 행동이 불규칙하고 변덕스러울지라도, 여전히 필연성을 주장할 수 있다.

어떤 현상이 언제나 변함없이 함께 결합되어 있으면 그 현상은 상상력 안에서 연관을 획득하는데, 이 연관을 통해 상상력은 의심하거나 망설이지 않고 한 현상에서 다른 현상으로 옮겨 간다. 그러나 이 아래에는 정도가 낮은 명증성과 개연성이 많다. 실험의 단 한 가지 상반성만으로는 우리의 모든 추론을 결코 온전히 파괴할 수 없다. 정신은 상반된 실험들을 비교하여, 우세한 실험에서 열세인 실험을 뺌으로써 남아 있는 확증이나 명증성의 정도를 처리한다. 심지어 상반된 실험들이 [논리적으로] 완전히 대등할 때조차 우리는 원인과 필연성 등의 관념을 버리지 않고 은폐되어 있는 상반된 원인의 작용에서 발생하는 일상적 상반성을 가정함으로써, 우연이나 무차별성은 사물들 자체에 있는 것이 아니라 우리의 불완전한 인식 때문에 오직 우리의 판단력에 있다고 결론 내린다. 이 사물들은 겉보기에 가변적이고 불확실할지라도, 그 자체에서는 모든 경우에 똑같이 필연적이다. 어떤 동기와 성격 등과 행동의 합일보다 불변적이고 확실한 것은 결코 없다. 그리고 동기와 성격 등의 경우에 합일이 불확실하다면, 그것은 신체 작용에서 발생하는 것일 뿐이다. [...]

일반적으로 인정되듯이 미치광이는 자유가 없다. 그러나 우리가 미치광이의 행동을 판단하자면, 그 행동은 현인의 행동보다 규칙성과 항상성이 덜하고 결과적으로 필연성과도 거리가 멀어진다. 따라서 바로 이런 점에서 우리의 사고방식은 아주 부조리하지만, 이 부조리한 사고방식은 혼돈된 관념 및 모호한 술어 따위의 자연스러운 귀결이다. 우리는 추론할 때, 특히 이 주제에서 이런 관념과 술어를 매우 일상적으로 사용한다.(같은 책 2권 149~150쪽)

5.4.3.3.3. 도덕적 명증성과 필연성

우리가 원인과 결과라고 말하는 모든 대상은 그 자체로는 독립적이고 분리된 것들이다. 그리고 우리는 이성을 통해서는 하나의

대상에서 다른 대상을 결코 추론할 수 없다. 우리가 이런 추론을 하는 것은 단지 경험과 관찰을 통해서 형성된 상상력의 습관적 작용 때문이다. 우리는 지각을 통해 항상적 합일을 경험한다. 그리고 우리의 정신은 이런 항상적 합일에 의거해서 원인과 결과의 관념을 형성한다. 원인과 결과의 관념이 필연성을 갖는다면, 우리가 필연성을 느끼는 것은 바로 이런 항상적 합일 때문이다. 그렇다면 도덕적 명증성 역시 이런 항상적 합일과 그 영향력에 의한 것일 것이다. 즉 동기와 행동의 항상적 합일은 도덕적 명증성을 형성할 것이며, 이것은 의지의 필연성을 함축할 것이다.

5.4.3.3.3.1. 동기와 행동의 합일

동기와 행동의 합일이 자연적 작용에서의 항상성과 동일한 항상성을 가지고 있기 때문에, 이것이 오성에 미치는 영향력이 다른 존재로의 추론에 미치는 영향력과 동일하다면, 정신 작용의 필연성을 인정해야만 할 것이다. 왜냐하면 이러한 경우에 물질 운동을 연관지우고 산출하는 것이 정신 작용에서는 발견되지 않는다고 말하는 것은 불합리할 것이기 때문이다. 따라서 이러한 경우에 물질 운동의 필연성을 인정한다면, 반드시 정신 작용의 필연성도 인정해야만 한다.

5.4.3.3.3.2. 필연성을 함축하는 도덕적 명증성

자유가 아무리 매혹적인 것이라 할지라도, 도덕적 명증성을 거부하는 것은 바람직하지 않다. 도덕적 명증성이 실천과 관련된 것이라 할지라도, 이것의 인정은 사변과 실천 모두에서 이루어진다. 그리고 “도덕적 명증성은 인간의 동기와 기질 그리고 상황 따위를 고찰함으로써 도출된 인간 행동에 관한 결론일 뿐이다.” 즉 도

덕적 명증성을 주장하는 것은 이미 행동으로부터 그 동기를 추정할 수 있다는 것은 전제하고 있는 것이다. 따라서 도덕적 명증성을 확신하는 사람은 의지 작용의 필연성도 믿고 있어야만 한다.

문서 위에 기술된 인물 됴됨이나 외양 따위를 볼 때, 우리는 그 인물 됴됨이나 외양을 기록한 사람이 카이사르의 죽음과 아우구스투스의 계승 및 네로의 잔혹성 따위와 같은 사실을 긍정하리라고 추정한다. 그리고 우리는 [그런 기록과] 일치하는 다른 여러 증언을 회상함으로써, 그런 사실이 옛날에 실제로 존재했으며, 수많은 사람이 아무 이득도 없이 결코 우리를 속일 음모를 꾸미지는 않는다고 결론 내린다.[...] 이런 종류의 추론은 정치, 전쟁, 상업, 살림살이 따위에 적용되며, 이런 추론에 의하지 않고는 단 한순간도 행동하거나 생존할 수 없을 정도로 인간 생활에 뒤섞여 있다.[...] 이제 내가 주장하는 바는 이런 방식으로 추리하는 사람은 누구든지 의지의 작용이 필연성에서 발생하는 것으로 실제로 믿고 있으며, 이런 사람이 이런 사실을 부인한다면 그는 자신의 뜻하는 바를 알지 못한다는 것이다.(같은 책 2권 150~151쪽)

5.4.3.4. 의지의 동기

5.4.3.4.1. 정념에 대한 이성의 우위 주장

정념과 이성이 상충하는 경우, 우리는 이성의 편에 서야하며, 그리하여 이성의 명령에 따르는 것이 그렇지 않는 것보다 훨씬 더 유덕하다는 것은 일반적인 주장이다. 모든 합리적 존재는 이성을 통해 자기 행동을 통제해야만 한다고 말해지고 있다. 따라서 어떤 동기나 원리가 이성과 배치되는 것을 명령하는 경우에, 우리는 이러한 동기나 원리에 맞서서 싸워야 할 것이다.

흠은 이런 사고 방식은 고대에서 중세를 거쳐 자신의 시대에 이르기 까지 모든 도덕 철학이 이런 사고 방식에 기초하고 있다고 말한다. 도덕 철학뿐만 아니라 거의 모든 분야에 걸쳐 정념에 대한 이성의 우위를 당연한 것으로 여기고 있다. 왜냐하면 이성

의 불변성과 신적인 기원은 최고의 이점이라고 간주되고 있지만, 정념에 대해서는, 그 맹목, 불안정, 그리고 기만과 같은 부정적 특성이 매우 강력하게 강조되기 때문이다.

5.4.3.4.2. 이성 우위의 오류

우리가 어떤 행위를 의지할 때, 정념의 명령보다는 이성의 명령에 따라야 한다는 주장은 일반적으로 받아들여지고 있는 견해이다. 그러나 흄은 이런 견해가 오류라고 생각한다. 따라서 이런 견해에 기초를 두고 있는 도덕 철학, 형이상학적 논변은 물론 이에 기초한 대중 연설조차도 오류라는 것이다. 이런 견해, 즉 정념보다 이성이 우리 의지의 동기로서 우위에 있다는 견해와 이를 기초로 한 전 철학 체계가 오류라는 것을 증명하기 위해서, 흄은 두 가지 것을 증명해야 한다고 말한다. 첫째 오직 이성만으로는 어떤 의지 활동의 동기도 될 수 없다. 둘째, 이성만으로는 어떤 의지 결정을 할 때 결코 정념에 반대할 수 없다. 흄은 이 둘 가지 주장을 증명한다면 이성의 정념에 대한 우위는 오류라는 것이 밝혀질 것이라고 생각한다.

5.4.3.4.2.1. 의지의 동기일 수 없는 이성

추상적인 논증이나 관념의 추상적 관계를 인지하고 형성하는 것이 이성의 역할이다. 따라서 이성적 추론의 고유 영역은 관념들의 세계이다. 이에 반해서 의지와 관련된 것은 실재하는 것들의 세계이다. 그렇다면 이성의 작용과 의지의 작용은 서로 별개의 작용인 셈이다. 따라서 이성은 우리의 어떤 행위에도 영향을 미치지 못한다. 물론 이성이 우리의 판단에 영향을 미치기는 하지만, 이런 경우일지라도, 추상적 또는 논증적 추론은 원인과 결과와 관련한 판단에 영향을 미치는 것일 뿐이다.

그러나 어떤 추론의 결과가 변하는 경우, 우리의 행동도 변한다. 그렇다면 행동을 변화시키는 의지의 동기는 이성에서 생겨나는 것인가? 그렇지 않다. 왜냐하면 이 경우에도 우리의 행동은 단지 이성과 방향을 같이할 뿐 이성에서 발생하는 것은 아니기 때문이다. 즉 정념은 결코 추론을 통해 산출되지 않으며, 추론의 지배를 받을 뿐이다. 정념은 고통과 쾌락을 전망함으로써만 발생할 뿐이므로 이성은 결코 의지의 동기일 수 없다.

5.4.3.4.2.1.1. 오성 작용의 두 방식

흠에 의하면 오성의 작용에는 두 가지 방식이 있다. 첫째는 논증이나 개연성을 통해 판단하는 방식이고, 둘째는 우리 관념의 추상적 관계를 중시하거나, 경험이 우리에게 알려주는 대상의 추상적 관계를 중시하는 방식이다.

5.4.3.4.2.1.2. 오성의 첫째 방식과 동기

첫 번째 종류의 추론만이 어떤 행동의 원인이라고 주장하기는 어려울 것 같다. 이 추론의 고유 영역은 관념들의 세계이지만, 의지의 문제에서 우리는 언제나 실재의 세계에 존재한다. 따라서 논증과 의욕은 서로 아주 거리가 먼 것처럼 여겨진다. 사실 수학(=기하학)은 모든 역학 계산에서 유용하며, 산술은 거의 모든 기술과 전문 직업에서 유용하다. 그러나 수학이나 산술은 그 자체가 이런 영향력을 갖는 것은 결코 아니다. 역학은 물체의 운동을 어떤 의도적 결과 또는 목적에 따라 조절하는 기술이다. 우리가 수적 비율을 결정할 때 산술을 이용하는 이유는 운동의 실제 영향력과 작용의 비율을 밝힐 수도 있기 때문이다. 상인은 어떤 사람과 자신과의 거래에 대해 전체 내용을 알고 싶어한다. 그 이유는 그가 지불한 부채와 자신이 시장에서 상품을 구매한(금액의) 총계는 개별 항목을 취합한 것과 같은 결과를 가질 것이라는 점을 그 상인이 알 수 있으리라는 것뿐이다. 따라서 추상적이거나 논증적인 추론은 오직 원인과 결과 따위에 관한 우리의 판단을 지배할

뿐, 우리의 어떤 행동에도 영향을 미칠 수 없다. 이런 사실 때문에 우리는 오성의 두 번째 활동에 관심을 갖게 된다.(같은 책 2권 159쪽)

5.4.3.4.2.1.3 오성의 둘째 방식과 동기

어떤 대상으로부터 우리가 고통이나 쾌락을 예측할 때 우리는 이에 걸맞은 혐오나 집착 따위의 정서를 느끼며, 또 우리에게 이런 불만이나 만족을 줄 수 있는 것을 혐오하거나 받아들이게 된다. 또한 명백하듯이 이런 정서는 여기서 그치는 것이 아니라, 우리가 [가능한] 모든 측면을 고려하도록 해서 원인과 결과의 관계를 통해 그 정서의 근원적 대상과 연관된 대상을 모두 파악하도록 한다. 그런데 여기서 이런 관계를 밝히기 위해 추론이 발생하며, 그리고 이러한 추론의 결과가 변함에 따라 우리의 행동도 변한다. 그러나 이 경우에 충동은 이성에서 발생한 것이 아니라, 이성의 지배를 받을 뿐이라는 것은 명백하다. 쾌락과 고통을 예측함으로써 어떤 대상에 대한 혐오나 집착이 발생한다. 그리고 그 대상의 원인과 결과를 우리가 이성과 경험을 통해 인지하면 그 대상의 원인과 결과에까지 이런 정서가 확산된다. 만약 원인과 결과가 모두 우리에게 전혀 대수롭지 않다면, 이 대상이 원인이고 저 대상이 결과라는 것 등을 아는 것이 우리에게 거의 무의미하다. 대상 자체가 우리의 감정을 유발시키지 못하는 경우에 그 대상들의 연관도 [우리의 의지에 미칠] 영향력을 대상에게 부여할 수 없다. 그리고 명백하듯이 추리는 이런 연관의 발견일 뿐이므로, 추리를 통해서 그 대상들이 우리에게 감정을 유발할 수 없다.(같은 책 2권 159쪽)

5.4.3.4.2.2. 정념에 반대할 수 없는 이성

5.4.3.4.2.2.1. 근원적 존재로서 정념

정념은 근원적 존재이며, 사람들이 원한다면 존재의 변용이라고 할 수 있다. 이 정념은 자신을 다른 어떤 존재나 변용 따위의 모사로 나타내는 표상적 성질을 전혀 포함하지 않는다. 내가 화를 낼 때 나는 실제로 그 정념을 가지고 있으며, 내가 목마르거나 메스꺼울 때, 또는 내 키가 5피트 이상일 때처럼 이런 정서에는 그 밖의 지칭 대상이 없다. [즉 그 정서를 통해 생각되거나 재현되는 것도 없다.] 따라서 이

정념은 진리 및 이성과 맞설 수 없으며, 모순일 수도 없다. 이런 모순은 관념과 대상의 불일치 때문이며, 이때 관념은 자신이 재현하는 대상들의 모사로 간주된다.(같은 책 2권 160쪽)

5.4.3.4.2.2. 정념의 노예로서 이성

이성만으로는 어떤 행동도, 어떤 욕구도 야기할 수 없다. 말하자면 이성은 우리 행동의 동기일 수 없다. 이제 우리가 주장해야 할 것은 이성이 우리의 욕구를 막을 수도 없으며, 따라서 이성은 특정한 정념을 선택하도록 할 수 없다는 것이다. 만약 이성이 우리의 정념에 영향을 미쳐서 우리의 의지에 반대할 수 있기 위해서는 우리의 정념과 반대되는 충동을 만들어 내는 방법밖에는 없다. 왜냐하면 이성은 어떤 욕구도 직접적으로 야기할 수 없기 때문이다. 즉 우리의 정념과는 상반되는 충동을 이성이 야기한다면, 이 충동에 의해 이성이 정념과 충동한다고 말할 수 있을 것이기 때문이다. 그렇게 되면 이성이 의지의 동기가 될 수 있다는 주장의 가능성을 열어 놓을 수 있다.

이성이 의지를 야기할 수 있는 방법은 오로지 정념과 상반되는 충동을 만들어 내는 방법이 있을 뿐이다. 즉 정념의 충동에 반대할 수 있는 것은 정념에 상반되는 충동 이외에 어떤 것도 있을 수 없다. 그런데 이런 상반되는 충동이 이성에서 발생한다면, 이성의 능력은 의지에 근원적 영향력을 가질 것이다. 그렇다면, 이성은 의지 활동을 반대할 수 있을 뿐만 아니라, 의지 활동을 유발할 수도 있을 것이다. 그러나 이성은 의지에 근원적인 영향력을 가지고 있지 못하며, 따라서 정념에 상반되는 충동을 유발할 수 없다. 따라서 이성은 의지 활동에 반대할 수 없으며, 어떤 정념에도 상반되지 않는다.

우리의 정념과 상반되는 원리는 이성과 같은 것일 수 없고, 부적절한 의미에서만 이성이라고 일컬어지는 것으로 생각된다. 우리가 이 정념과 이성의 싸움을 말할 때, 우리가 말하는 것은 엄밀하지도 않고 철학적이지도 않다. 이성은 정념의 노예이고 또 노예일 뿐이어야 하며, 정념에게 봉사하고 복종하는 것 외에 결코 어떤 직무도 탐낼 수 없다. (같은 책 2권 160쪽)

6. 도덕

6.1. 지각 작용과 선악 판단

우리는 지각하는 것만을 정신에 현전할 수 있다. 따라서 모든 정신 작용이 지각 작용이듯이, 도덕적인 선과 악을 구별하는 판단도 지각 작용이라고 할 수 있다.

6.1.1. 지각 작용을 통한 정신의 발현

정신에 현전하는 모든 것은 지각 작용을 통해 획득된 것이다. 지각하는 것이 아닌 것이 정신에 현전할 수는 없다. 즉 오로지 지각 내용만이 정신에 현전할 수 있다.

6.1.2. 지각 작용으로서 선악 판단

우리가 말하는 지각 작용에는 보고, 듣고, 판단하고, 사랑하고, 미워하며, 생각하는 모든 작용이 포함된다. 어떤 하나의 성향에 따르고 찬동하고, 이와 다른 성향을 거부하고 경멸하는 것은 단지 상이한 지각 작용일 뿐이다. 따라서 선악을 구별하는 판단도 지각 작용이라고 할 수 있을 것이다. 즉 우리의 정신은 지각 작용을 통해서만 발현될 뿐이며, 선과 악에 대한 판단도 일종의 지각 작용이다.

6.1.3. 선악 판단의 근거로서 인상과 관념

선과 악에 대한 판단이 지각 작용일 뿐이라면, 선과 악에 대한 판단이 과연 지각 작용의 두 종류, 즉 인상과 관념 중 어느 것에 근거하는지에 대한 물음이 있을 수 있다. 흠은 이 문제에 관해 다음과 같이 묻고 있다. 우리가 덕과 부덕을 구별하고 어떤 행동을 칭찬할 만하다거나 비난받을 만하다고 판정할 때, 이 근거는 인상인가 아니면, 관념인가? 흠은 스스로 제기한 자신의 물음에 직접적인 답변을 제시하지 않는다. 흠은 도덕과 도덕 아닌 것, 또는 도덕성 근거가 단지 이성인지 또 다른 어떤 것인지를 고찰함으로써 이에 대한 답변을 대신할 수 있다고 생각하는 듯하다.

6.2. 도덕적 구별과 이성

우리는 사회 속의 거의 모든 결정이 도덕과 관련한 결정에 적든 많은 일정 부분 의존한다고 생각한다. 우리가 우리의 삶과 거의 무관한 주제보다는 삶과 관련된 주제에 대해 실제적이고 확고한 고찰을 해야 한다고 생각하는 것은 어찌면 당연한 일이다. 따라서 어떤 주제보다도 도덕성에 보다 많은 관심을 가지고 있다.

우리가 도덕성에 대한 주제를 다루면서 가장 먼저 밝혀야 할 것은 도덕과 도덕 아닌 것, 또는 도덕적 선과 악의 구별이다. 이 문제는 도덕성은 어디에서 유래하는지에 대한 물음을 탐구함으로써 알려질 수 있다.

6.2.1. 선악의 구별 근거

사람들이 단언하는 바에 따르면, 덕은 이성과 부합되는 것일 뿐이며, 사실에는 영원한 적합성과 부적합성이 있는데, 이 적합성과 부적합성은 그 사실을 고찰하는 모든 이성적 존재자에게 동일하고, 옳고 그름에 대한 불변적 척도는 사람 뿐 아니라 신에게도 책임을 부과한다. 이런 모

든 체계들은 [이런 주장은 흔히 사람들이 긍정하는 학문 체계들이며, 논증적인] 진리[인식의 문제]와 마찬가지로 도덕성[의 문제]도 관념들에 의해서 식별되고 관념들의 나열과 비교를 통해 식별된다는 의견에 동조한다. 따라서 이런 주장에 관해 판단하려면 우리는 다만 다음과 같은 점을 고려하기만 하면 된다. 즉 오직 이성만으로 도덕적 선과 악을 구별할 수 있는가? 또 우리가 도덕적 선과 악을 구별하는데 반드시 그 밖의 어떤 원리도 있어야 하지 않는가?(같은 책 3권 26~7쪽)

6.2.2. 이성을 통한 선악 구별 불가능

도덕적 구별은 이성에서 유래되지 않으며, 유래될 수도 없다. 왜냐하면 도덕성은 실천 철학에 속하는 것이며, 오성의 판단을 넘어서는 것이기 때문이다. 이성은 어떤 행동을 일으키거나 억제하는 힘이 없다. 따라서 도덕성을 표현하는 규칙은 이성의 산물이라고 할 수 없다. 이성만으로는 도덕적 선과 악을 구별할 수 없다.

행동의 가치는 이성과 부합되는 속에서 유래되는 것이 아니고 그 허물도 이성과 상반되는 속에서 유래되지 않는다.[...] 이성은 어떤 행동에 대해 부인하거나 찬동함으로써 직접 그 행동을 중단시키거나 유발할 수 없으므로, 그 행동을 중단시키거나 유발하는 영향력을 가진 것으로 밝혀진 도덕적 선, 악을 구별하는 원천일 수 없다.[...] 행동의 잘잘못은 흔히 우리의 자연적 성향과 상충되며, 우리의 자연적 성향을 억제할 때도 있다. 그러나 이성에는 이런 영향력이 전혀 없다. 그러므로 도덕적 구별은 이성의 산물이 아니다.(같은 책 3권28~9쪽)

6.2.2.1. 실천 철학으로서 도덕성

철학은 대체로 실천 철학과 사변 철학으로 구분된다. 그리고 도덕성은 실천 철학에 속하는 것은 통상 간주되고 있다. 왜냐하면 도덕성은 우리의 정념과 행동에 영향을 미치는 것이어야만 하기 때문이다. 수많은 도덕 규칙과 교훈이 의미 있고, 쓸모 있으려

면, 그 도덕 규칙과 교훈을 통해 표현되는 도덕성이 인간의 정념과 행동에 영향을 미치는 것이어야만 한다. 만약 도덕성이 인간의 정념과 행동에 영향을 미치지 않는다면, 도덕성을 강조할 이유도, 도덕성을 표현하는 도덕 규칙과 교훈을 강조할 아무런 이유도 없다. 따라서 도덕성은 사변 철학에 속하는 것이라기보다는 실천 철학에 속한다.

6.2.2.1.1. 오성 판단을 넘어서는 도덕성

도덕성은 언제나 실천 철학에 포함되므로, 우리는 도덕성이 우리의 정념과 행동에 영향을 미치며 오성의 차분하고 냉담한 판단을 넘어서는 것으로 가정한다. 그리고 우리는 일상 경험을 통해 이 사실을 확인한다. 우리가 일상 경험을 통해 인지하기로는, 인간은 흔히 자신들의 의무[감]에 지배되고, 불의라는 의견 때문에 어떤 행동을 단념하며, 책임이라는 의견 때문에 어쩔 수 없이 다른 행동을 추진한다.(같은 책 3권 27쪽)

6.2.2.1.2. 도덕성의 행동 통제

도덕성은 실천 철학에 포함된다. 그리고 도덕성은 우리의 정념과 행동에 영향을 미치고 있다. 우리의 행동은 도덕적 판단에 따라 달라질 수 있다. 도덕은 어떤 행동을 야기하기도 하고, 그 행동을 억제하기도 한다.

6.2.2.2. 이성에서 유래되지 않는 도덕성

철학에서 이성의 주된 활동 영역은 사변 철학이다. 그러나 도덕은 실천 철학에 속한다. 즉 도덕은 행동과 감정에 영향을 미치는 것이다. 따라서 도덕은 이성에서 유래할 수 없다. 이성은 어떤 행동을 유발하거나 억제할 수 있는 힘을 가지고 있지 못하다. 따라서 도덕성을 표현하는 어떤 규칙도 이성이 만들어 낸 것이 아

니며, 이성에서 야기된 것도 아니다. 흠은 우리가 도덕이 이성에서 유래하지 않는다고 주장하는 것은 경험적 원리에 기초한 것이라고 말한다. 그리고 이런 경험적 원리를 부정하지 않고서는 이런 주장을 거부할 수 없으며, 경험적 원리에 의해 이런 주장은 정당성을 갖는다고 말한다.

6.2.2.2.1. 행동 통제 능력 없는 이성

도덕은 어떤 행동을 야기하거나 억제할 수 있는 힘을 가지고 있다. 그러나 이성도 행동을 통제할 수 있는 힘을 전혀 가지고 있지 않다. 이성은 참과 거짓을 발견하는 능력인데 반해, 도덕은 참과 거짓과는 관련 없는 정념, 의욕 그리고 행동을 그 대상으로 하기 때문이다.

6.2.2.2.1.1. 이성의 대상과 참, 거짓

도덕은 이성에서 유래될 수 없다. 이성은 참이나 거짓을 발견하는 능력이다. 그런데 참이나 거짓은 ‘관념들의 실제 관계 또는 실제 존재와 사실 따위에 대한 일치와 불일치’에 의거한다. 따라서 이성의 대상은 이와 같은 일치와 불일치의 가능성을 갖는 것이어야 한다. 일치와 불일치의 여지가 없는 것은 참이거나 거짓의 대상일 수 없다. 즉 일치와 불일치의 가능성을 갖지 않는 대상은 이성의 대상일 수 없다. 일치와 불일치의 대상만이 이성의 대상이며, 일치하는지 불일치하는지에 따라 참과 거짓이 달라진다.

6.2.2.2.1.2. 도덕의 대상과 참, 거짓

일치와 불일치의 여지가 없는 것은 무엇이든 참이거나 거짓일 수 없고, 결코 우리 이성의 대상일 수도 없다. 그런데 명백하듯이 정념과 의욕 그리고 행동 같은 것은 이와 같은 일치와 불일치의 여지가 없는데, 이런 것들은 근원적 사실이자 실재이며, 그 자체에서 완전하고, “그 밖의 다른

정념과 의욕 그리고 행동을 가리키는 관계를 전혀 포함하지 않기 때문이다.” 따라서 정념과 의욕 그리고 행동 따위는 참이나 거짓이라고 단언될 수 없고, 이성과 상반되거나 부합될 수도 없다.(같은 책 3권 28쪽)

6.2.2.2.2. 이성의 비활동성

흠이 도덕을 이성에서 유래하지 않는다고 주장하는 근거는 도덕이 행동이나 감정에 영향을 미치는 반면 이성은 행동이나 감정에 영향을 미칠 수 없다는 것이다. 또한 이성은 그 자체로 비활동적이다. 특히 이성은 모든 면에서 비활동적인데, 이성이 도덕적 주제에 관계하든, 자연적 주제에 관계하든, 또는 외적 대상의 힘을 고찰하든, 이성적 존재의 행동을 고찰하든 간에, 이성은 모든 경우에 모든 모습에서도 비활동적이다. 그러나 이성이 비활동적 특성을 갖는데 반해, 도덕은 활동적이다. 활동적 원리는 결코 비활동적 원리에 근거할 수 없다. 따라서 활동적인 도덕은 비활동적인 이성에서 유래될 수 없다. 이성은 전적으로 무기력하고, 양심이나 도덕감과 같은 활동적 원리의 원천일 수 없다.

6.2.2.2.3. 칭찬과 합리성

어떤 행동을 칭찬하고 비난하는 것이 그 행동의 합리성과 비합리성을 대변한다면, 도덕이 이성에서 유래한다고 말할 수 있는 하나의 가능성을 시사하는 것이다. 그러나 흠은 어떤 행동을 칭찬하거나 비난할 수는 있지만 그 행동이 합리적이라거나 비합리적일 수는 없다고 말한다. 그렇다면 칭찬과 비난은 합리적이거나 비합리적인 것과 동일한 것이 아니다.

6.2.2.3. 거짓 판단과 부도덕성

우리는 어떤 행동이 거짓이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 거짓 판단에 의해 행동이 유발되기도 할 것이다. 그러나 이 판단

의 거짓이 그 행동을 부도덕한 행동으로 만드는 것은 아니다. 즉 판단의 거짓은 행동의 부도덕성을 성립시키는 근거가 아니다.

6.2.2.3.1. 이성이 행동에 영향을 미칠 수 있는 두 가지 방식

엄밀하고 철학적인 의미에서 이성은 오직 두 가지 방식으로 우리 행동에 영향을 미친다. 즉 이성은 어떤 정념에 어울리는 대상의 존재를 우리에게 일깨워 줌으로써 해당 정념을 유발할 수 있다. 또는 이성이 원인과 결과의 연관을 드러냄으로써 어떤 정념을 드러낼 계기를 우리에게 제공한다. 우리 행동에 수반될 수 있거나 또는 어떤 방식으로 우리 행동을 유발할 수 있다고 말할 수 있는 종류의 판단은 이 두 가지뿐이다.(같은 책 3권 29쪽)

6.2.2.3.2. 행동에 영향을 미치는 그른 판단

우리의 판단은 종종 잘못되거나 틀릴 수 있다. 그리고 이런 그른 판단에 의해 특정한 정념에 휩싸일 수 있다. 또한 이런 정념은 우리의 행동을 유발할 수 있다. 그렇다면 그른 판단이 우리의 행동에 영향을 미칠 수 있다고 생각해야 할 것이다.

어떤 대상이 고통이나 쾌락 따위의 감각을 산출하는 경향이 전혀 없거나 또는 상상한 것과 상반되는 감각을 산출할 때라도, 사람은 그 대상에 고통이나 쾌락이 담겨 있다고 상정함으로써 정념에 휩싸일 수 있을 것이다. 또 사람은 자신의 목적을 달성하기에는 부적절한 수단을 택할 수 있고, 자신의 어리석은 행동 때문에 어떤 계획의 실행을 진척시키는 것이 아니라 후퇴시킬 수도 있을 것이다. 우리는 이런 거짓 판단이 이 판단과 연관된 정념과 행동에 영향을 미치는 것으로 생각할 수도 있을 것이고, 또 수사적이고 부적절한 말투로 이런 거짓 판단이 그 정념이나 행동을 비합리적이 되도록 한다고 말할 수도 있을 것이다.(같은 책 3권 29~30쪽)

6.2.2.3.3. 그른 판단이 부도덕성의 근원은 아니다.

우리는 어떤 것을 잘못 판단하는 실수를 저지를 수 있다. 그리고 이런 잘못된 판단이 우리의 정념이나 행동에 영향을 미칠 수 있다. 그러나 이런 실수가 모든 부도덕성의 원천인 것은 아니다. 왜냐하면 그른 판단의 원인인 실수는 사실에 대한 오해일 뿐이며, 도덕적 성격의 결함이 아니기 때문이다. 또한 흠은 사람들이 이런 실수를 저지르는 것은 너무도 운이 좋지 않았기 때문이라고 생각하며, 이런 실수를 저지른 사람에게 죄를 물을 수 없다고 말한다. 그렇다면 이런 실수는 부도덕성의 원천일 수 없다. 이런 사실에 대한 오해 이외에 옳음에 대해서도 잘못 판단하는 실수를 저지를 수 있다. 그러나 옳음에 대한 오해 역시 부도덕성의 근원적 원천일 수는 없다. 왜냐하면 옳음에 대한 오해는 선행하는 옳음과 그름을 함의하기 때문이다.

6.2.2.3.3.1. 사실에 대한 그른 판단과 부도덕성

사람들의 판단은 사실에 대한 판단과 옳고 그름에 대한 판단으로 구분될 수 있다. 사실에 대한 오해에서 비롯된 사실에 대한 그른 판단의 그름은 통상 도덕적 잘못이라고 간주되지 않는다. 왜냐하면 그른 판단을 낳게 된 사실에 대한 오해는 전적으로 비자발적인 것이기 때문이다. 어떤 사람이 고통과 쾌락을 야기하는 대상들에 대해 잘못 알고 있거나, 자신의 요구를 충족시킬 수 있는 수단에 대해 제대로 알지 못해서 문제가 생긴 경우, 우리는 야기된 문제에 대해 비난하기 보다는 안쓰럽게 생각할 것이고, 이런 실수가 그의 도덕적 성향의 결함에서 기인한 것이라고 생각하지는 않을 것이다.

6.2.2.3.3.2. 옳음에 대한 그른 판단과 부도덕성

사실에 대한 오해가 범죄는 아니라고 하더라도 옳음에 대한 오해는 종종 범죄이며 부도덕성의 원천일 수도 있다고 주장하려 들면, 나는 이렇게 대꾸할 것이다. 옳음에 대한 오해는 실제적인 옳고 그름을 상정하기 때문에, 다시 말하면 이런 판단과는 별도로 도덕에서의 실질적인 구별을 상정하기 때문에, 그와 같은 오해는 결코 부도덕성의 근원적 원천이라고 할 수 없다. 따라서 옳음에 대한 오해는 부도덕성의 일종이 될 수는 있다. 그렇지만 옳음에 대한 오해는 오직 이차적인 부도덕성이며, 그보다 선행하는 다른 어떤 부도덕성에 기초를 두고 있다. (같은 책 3권 31쪽)

6.2.2.3.4. 타인의 그른 판단과 부도덕성

우리의 행동은 참된 판단이든 그른 판단이든 결코 이런 판단의 원인일 수는 없다. 단지 우리의 행동이 판단에 영향을 미칠 수 있는 것은 단지 타인에 대한 판단뿐이다. 즉 우리의 행동은 타인에게 그릇된 판단을 유발시킬 수 있을 것이다. 그른 판단을 유발하는 경우에 이런 그른 판단은 우리 자신이 아니라 다른 사람에게 발생하는 것이다. 그러나 행동이 타인에게 실수를 유발하는 경향이 있다고 해도, 그 실수를 유발하는 경향이 모든 부도덕성의 제1원천이라고 주장할 근거는 없다. 왜냐하면 다른 사람의 오해가 내 행동을 부덕하게 만들 수는 없기 때문이다.

6.2.2.4. 도덕성은 오성의 대상이 아니다.

오성과 사유가 단독으로 옳고 그름, 도덕적 선과 악의 경계를 구분할 수 있다고 말하기 위해서는 유덕과 부덕의 성격이, 즉 도덕성이 대상들 사이의 관계이거나 추론을 통해 알 수 있는 사실이어야 한다. 왜냐하면 도덕적 선과 악이 오성을 통해 밝혀질 수 있는 것이라면, 도덕성은 오성의 작용 중 하나이어야 하는데, 오

성의 작용은 두 종류로 구분되며, 그, 하나는 관념들의 비교에 의한 관계이고 다른 하나는 사실 문제의 추정이기 때문이다. 그러나 도덕성은 논증적 관계도 아니며, 오성을 통해 발견될 수 있는 사실의 문제도 아니다. 따라서 도덕성은 오성의 대상이 아니다.

6.2.2.4.1. 도덕성은 논증적 관계가 아니다.

확실하고 논증될 수 있는 관계에 덕과 부덕이 존립한다는 것이 당신의 주장이라면, 당신은 오직 관계 자체만으로도 이와 같은 명증성이 인정될 수 있는 네 가지 관계에 당신의 주장을 국한해야 한다. 이 경우에 그는 사نین이 결코 헤어날 수 없는 모순에 빠지게 되었음을 깨닫게 될 것이다. 그가 도덕성의 실제 본질을 관계에 두었으므로, 또 이런 관계들은 비이성적일 뿐 아니라 생명조차 없는 대상에 적용될 수 있으므로 이와 같은 대상들조차도 [도덕적] 가치나 허물의 여지가 있어야 한다. 유사, 반대, 성질의 정도, 양이나 수 따위의 비율 등과 같은 관계는 모두 우리의 행동과 정념 그리고 의욕 등에 본질적인 만큼 물질에도 본질적이다. 그러므로 도덕성이 이런 관계에 있는 것도 아니고, 또 도덕성의 감각이 이런 관계를 발견하는 데 있는 것도 아니라는 점은 의심할 나위가 없다.(같은 책 3권 34쪽)

6.2.2.4.2. 도덕성은 사실의 문제가 아니다.

도덕성이 오성의 대상이 아니라는 것을 밝히기 위해서는 도덕성이 관념들의 관계에 달려 있지 않다는 것을 입증하는 것으로 해결될 수 있는 것이 아니다. 도덕성이 오성의 대상이 아니라는 것을 밝히기 위해서는 도덕성이 사실에 달려 있지 않다는 것도 증명해야 한다. 그러나 부덕이라고 말할 수 있는 사실이나 실제 존재는 고의적인 살인에서조차도 발견할 수 없다. 고의적인 살인에서조차도 우리는 특정한 정념과 동기 그리고 의욕과 사유를 발견할 수 있을 뿐, 그 밖의 사실의 문제는 존재하지 않는다.

고의적인 살인을 사례로 들어보자.[...] 이 사례에서 사실의 문제는 존재하지 않는다. 당신이 대상을 생각하는 한, 당신은 부덕을 전혀 파악할 수 없다. 당신이 가슴으로 생각하지 않는 한, 그리고 살인 행위에 대한 반감을 발견하기 전까지는 이런 부덕을 결코 발견할 수 없을 것이다. 여기에 사실이 있지만 이 사실은 느낌의 대상이지 이성의 대상은 아니다. 그리고 이런 사실은 당신 자신에게 있는 것이지 대상에 있는 것이 아니다. 따라서 당신이 어떤 행동이나 성격을 부덕하다고 주장할 때, 당신은 그 행동이나 성격을 보는 데에서 당신 본성의 (생리적) 구조에 따라 비난의 느낌이나 소감을 갖는다는 것을 뜻할 뿐이다. (같은 책 3권 39~40쪽)

6.3. 도덕적 구별과 도덕감

6.3.1. 도덕성의 본성

이성을 통해서는 도덕성이 유래하지 않으며, 도덕적 선과 악도 관념의 관계를 통해서는 발견될 수 있는 것이 아니다. 도덕적 선과 악의 구별은 바로 이 선과 악을 유발하는 인상이나 소감에 의해서 가능하다. 그렇다면 도덕성은 판단이 아니라 느낌이다. 물론 우리는 이런 도덕적 느낌을 관념과 쉽게 혼동한다. 이런 혼동은 서로 유사한 것을 동일한 것이라고 말하는 우리의 습관에 의한 것이다. 도덕적 선과 악에 대한 우리의 결정은 지각에 속하는 것이다. 따라서 도덕적 결정이 인상이나 관념이 아니라면, 그 결정은 도덕적 결정이 아니라고 말해야 한다.

6.3.1.1. 도덕적 인상의 본성

덕에서 발생하는 인상이 호의적이며 부덕에서 발생하는 인상은 거북하다는 점은 공언해야 한다. 우리는 매순간의 경험을 통해 이런 사실을 확신한다. 고귀하고 관대한 행동만큼 정정당당하고 아름다운 장관은 없다. 우리가 가장 혐오하는 것은 잔인하고 배반적인 행동이다. 우리가

사랑하고 부러워하는 사람과의 교류를 통해 우리가 누리는 만족에 버금갈 만한 것도 전혀 없다. 모든 형벌 가운데 가장 큰 형벌은 우리가 미워하고 경멸하는 사람과 어쩔 수 없이 함께 살아가도록 하는 것이다. 덕이 우리에게 쾌락을 전달하며 고통은 부덕에서 발생한다는 점에 대한 사례로 실제 연극이나 소설을 들 수 있다.(같은 책 3권 41쪽)

6.3.1.2. 도덕적 인상과 도덕적 선악

흠에 의하면 덕은 쾌락을 가져오고 부덕은 고통을 가져 온다. 그렇다면 쾌락과 고통을 통해서 도덕적 인상을 구별할 수 있다. 즉 우리가 어떤 성격을 보고서 만족을 느끼고 거부함을 느끼게 되는 원리를 설명할 수 있다면, 그 성격이 칭찬할만하거나 비난할만하다고 말하는 이유를 알 수 있을 것이다. 우리의 도덕적 판단 대상이 되는 것은 대체로 행동, 소감 그리고 성격 등이 있다. 이런 도덕적 판단의 대상이 유덕하거나 부덕하다고 말할 수 있는 근거는 그 행동이나 소감 또는 성격이 야기하는 쾌락이나 거부함 때문이다. 즉 도덕적 판단을 가능하게 하는 것은 쾌락과 거부함이다.

6.3.2. 도덕성과 쾌락을 느끼는 특정한 방식

덕의 감각을 갖는 것은 어떤 성격을 응시하는 데서 특정한 종류의 만족을 느낀다는 것일 뿐이다. 그러므로 바로 이 느낌이 우리의 칭찬과 찬미를 구성한다. 우리는 만족의 원인에 대해 더 이상 논의할 수 없고 탐구할 수도 없다. 우리는 어떤 성격이 유쾌하기 때문에 그 성격을 유덕하다고 추정하지 않는다. 그 성격이 바로 그와 같은 특정한 방식에 따라 유쾌하다는 느낌에서 우리는 사실상 그 성격을 유덕하다고 느끼는 것이다. 모든 종류의 아름다움과 취향 그리고 감각 따위에 관한 우리의 모든 판단도 마찬가지다. 우리의 찬동은 이런 것들이 우리에게 전달하는 직접 쾌락에 담겨 있다.(같은 책 3권 42쪽)

6.3.2.1. 도덕성에 대한 이성적 척도 거부 근거

흠은 도덕적 구별, 즉 옳고 그름에 대한 척도가 이성이라는 견해를 거부한다. 그 이유는 이성적인 합리적 존재의 행동에서 발견되는 것 중 외부 대상에서 발견되지 않는 관계를 보여주는 것이 불가능하다는 것이다. 합리적 행동이 외부 대상에서 발견되는 관계만을 가지고 있고, 이것에 도덕성이 성립한다면, 무생물도 유덕하거나 부덕할 수 있다. 즉 무생물도 도덕적 평가의 대상이 될 수 있다. 따라서 흠은 옳고 그름에 대한 이성적 체계를 거부한다. 이성은 도덕적 구별의 근거가 될 수 없으며, 도덕성은 이성에서 유래하지도 않는다.

6.3.2.2. 도덕성에 대한 모든 방식의 쾌락 척도 거부 근거

흠은 도덕성을 구별하는 척도로 이성을 제시하는 체계를 거부한다. 그리고 그 대안으로 쾌락과 거부함에 따라 도덕성이 결정된다는 체계를 제시한다. 그러나 척도로 이성을 제기하는 체계가 가지고 있는, 그래서 이 체계를 거부하는 근거가 되는 문제점을 흠이 대안으로 제시하는 체계도 여전히 가지고 있다. 이 체계도 역시 무생물도 도덕적 평가의 대상이 된다고 인정해야 하는 문제점을 가지고 있다. 흠은 이런 문제점을 분명하게 확신하고 있다. 그리고 이 체계가 이성을 제시하는 체계와 동일한 반박을 받을 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 이 체계의 영향력은 동일하지 않다고 말한다.

덕과 부덕이 쾌락과 고통에 따라 결정된다면 성질도 어떤 경우에서든 감각에서 발생해야 하며, 결과적으로 대상은 영혼이 있는 것이든 없는 것이든 간에 또 합리적이든 비합리적이든 간에 만족이나 거부함을 유발할

수만 있다면 도덕적으로 선하거나 악할 수 있을 것이라는 것 또한 이 체계를 위와 같은 방식으로 반박할 수 있을 것이다.(같은 책 3권 42쪽)

6.3.2.3. 쾌락이 도덕성을 낳는 방식

흠은 도덕적 구별을 모든 방식에서 쾌락을 유발하는지에 의거하는 견해가 반박받을 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 이 견해는 이성을 척도로 제시하는 견해와는 그 영향력에서 매우 다르다. 흠은 쾌락과 관련한 특정한 방식이 도덕적 구별의 근거가 될 수 있다고 생각한다.

6.3.2.3.1. 상이한 종류의 쾌락

우리는 아주 상이한 감각들을 쾌락이라는 술어를 포함시키는데, 이 감각들은 쾌락이라는 추상적 술어로 표현되기에 필수적인 희미한 유사성만을 가질 뿐이다. 좋은 음악 작품과 좋은 포도주는 똑같이 쾌락을 산출하며, 더욱이 이 음악 작품과 포도주의 좋음은 오직 쾌락이 결정할 뿐이다. 그러나 종음을 쾌락이 결정한다고 해서 이 포도주는 가락이 어울리고 이 음악 작품은 풍미가 좋다고 말할 수 있을까? 목석같은 대상과 사람의 성격이나 소감이 모두 이와 같은 방식으로 만족을 준다.(같은 책 3권 43쪽)

6.3.2.3.2. 성격과 행동에서 발생하는 쾌락

쾌락의 종류는 매우 다양하다. 무생물도 사람의 성격이나 소감도 모두 쾌락을 준다. 따라서 쾌락을 준다는 것 자체만으로 도덕적 구별을 한다면, 무생물도 도덕적 대상이 되고 만다. 그러나 이 쾌락들은 서로 다르다. 이런 상이한 쾌락 때문에 그 대상과 사람의 성격을 혼동하지 않는다. 이에 의거해서 덕은 사람의 성격이나 소감에 속한다고 생각하고 대상에는 덕이 속한다고 생각하지 않는다. 결론적으로 도덕적 구별을 위한 쾌락의 일차적 특성은 그 쾌락이 성격과 행동에서 발생해야 한다는 점이다.

6.3.2.3.3. 개별적 이익과 무관한 일반적 선

도덕적 구별을 위한 쾌락은 특정한 특성을 가지고 있다. 그 일차적 특성은 쾌락이 성격과 행동에서 발생해야 한다는 것이다. 그렇다면 이 조건을 갖추고 있는 쾌락은 모두 도덕적 구별의 근거로 주장될 수 있을까? 우리가 칭찬하고 비난하는 특별한 종류의 쾌락이나 고통에 성격과 행동에서 발생하는 쾌락이나 고통 모두가 속하는 것은 아니다. 왜냐하면 ‘적의 좋은 성질은 우리에게 해롭지만 우리의 부러움과 존경을 촉발’할 수도 있기 때문이다.

어떤 행동이나 성격을 도덕적으로 선하거나 악하다고 말하기 위해서는 그 성격과 행동이 우리의 개별적 이익과는 무관하게 일반적으로 고려된 경우 쾌락을 주거나 고통을 주는 것이어야 한다.

이익과 도덕 따위에서 발생하는 소감들은 혼동되기 쉽고, 자연스럽게 서로 뒤섞인다. 우리가 적을 부덕하지 않다고 생각하기는 거의 어렵고, 우리와 적의 이익이 상반된다는 것과 적의 실제적 악행이나 비열함 사이를 구별하기도 거의 어렵다. 그러나 이런 사실은 소감들이 그 자체로 구별된다는 점을 막지 못하며, 지조 있고 판단력 있는 사람은 이런 착각을 피할 수 있을 것이다.(같은 책 3권 43쪽)

6.3.2.3.4. 정념과 무생물체에 의한 쾌락의 구분

공지와 소심, 사랑과 미움 따위는 바로 그 정념의 대상과 관계를 가지면서 동시에 그 정념의 각감과 관련된 별도의 감각을 산출하는 어떤 대상이 우리 앞에 현전할 때 유발된다. 그런데 덕과 부덕은 이런 여건을 수반한다. 덕과 부덕은 필연적으로 우리 자신에게 있거나 다른 사람에게 있고 쾌락이나 거북함을 유발하므로 이 네 가지 정념 중 한 가지를 불러일으킬 수밖에 없고 또 우리와 전혀 무관할 때가 흔한 무생물체에서 발생하는 고통 및 쾌락과 이 네 가지 정념을 분명히 구별한다. 그리고 아마 고통 및 쾌락과 이 네 가지 정념을 구별하는 것은 덕과 부덕이 인간 정신에 대해 미치는 가장 중요한 영향력인 것이다.(같은 책 3권 43쪽)

6.3.3. 도덕적 개념이 기초하는 일반적 원리

모든 사례에서 이와 같은 소감이 근원적 성질과 1차적 구조에서 발생한다고 상상하는 것은 터무니없다. 우리 의무의 수는 어떤 의미에서 무한하기 때문에, 우리의 근원적 직감은 그 의무 각각에 까지 미칠 수 없고 가장 완전한 윤리학의 체계에 담긴 술한 교훈을 모두 아주 어렸을 때부터 인간 정신에 새겨 넣을 수도 없다. 그와 같은 진행 방식은 자연이 따르는 공리에 부합되지 않는다. 자연에서는 우리가 우주에서 보는 모든 변이를 단 몇 가지 원리로 산출하여 만사가 가장 수월하고 단순한 방식으로 진행된다. 그러므로 이런 1차적 충동들을 간추려서 보다 일반적인 원리 몇 가지를 발견할 필요가 있다. 이 일반적 원리에 모든 도덕 개념이 기초를 두고 있다.(같은 책 3권 44쪽)

6.3.3.1. 일반적 도덕 원리의 기원

흠은 고통이나 쾌락이 어떤 원리에서 유래되는 것인지를 묻고, 뒤이어 원리를 자연에서 찾아야 하는지, 아니면 자연 이외의 다른 기원에서 찾아야 하는지를 묻는다. 그리고 그는 이 물음에 대한 대답은 자연이라는 단어의 정의를 고찰함으로써 알 수 있을 것이라고 말한다. 실제로 자연이라는 단어는 매우 모호하고 애매한 용어이다.

6.3.3.1.1. 기적과 반대 의미의 자연과 도덕 원리

자연은 기적과 반대되는 의미를 가지고 있다. 이런 의미로 자연을 의미하면 세상의 삼라만상이 다 자연적이다. 단지 여기서 예외가 되는 것은 종교적 의미의 기적뿐이다. 그리고 덕과 부덕의 구별도 자연적이다. 왜냐하면 덕과 부덕의 구별이 기적은 아니기 때문이다. 그러나 덕과 부덕에 대한 소감이 기적이 아니라는 의미로 자연적이라면 도덕적 구별의 특성을 제대로 이해할 수 없다.

6.3.3.1.2. 희귀함과 반대 의미의 자연과 도덕 원리

자연은 희귀하고 비일상적인 것과 반대되는 의미도 가지고 있다. 희귀하다는 것과 흔하다는 것은 관찰 사례의 수에 의거하는 것이다. 그런데 이런 관찰 사례는 점차적으로 증가하거나 감소할 수 있는 것으로 그 경계를 확정하기란 불가능하다. 우리가 희귀함의 반대 의미로 일상적이라는 의미로 자연을 이해한다면, 자연적인 것은 어디에나 있을 수 있으며, 도덕성과 관련된 소감이나 느낌도 어디에나 있을 수 있다.

6.3.3.1.3. 인위와 반대 의미의 자연과 도덕 원리

자연은 희귀하고 비일상적인 것에 반대되듯이 인위적인 것에도 반대될 수 있을 것이다. 이런 의미에서는 덕의 개념이 자연적인지의 여부가 논쟁거리로 될 수 있다. 이런 의미에서는 덕의 개념이 자연적인지의 여부가 논쟁거리로 될 수 있다. 인간의 의도와 계획 그리고 전망 따위는 그 작용에서 더움과 차가움 그리고 축축함과 메마름 등과 마찬가지로 필연적 원리이지만, 우리도 쉽게 이 점을 잊어버린다. 그러나 우리는 인간의 의도와 계획 그리고 전망 따위를 자유로운 것으로 간주함으로써 또 전적으로 우리 자신의 것으로 간주함으로써, 일상적으로 이것들을 그 밖의 자연 원리와 반대되는 것으로 생각한다. 따라서 덕의 의미가 자연적인지 인위적인지를 묻는다면, 나는 지금 당장은 이 물음에 대해 정확하게 대답할 수 없다는 생각이 든다. 아마 다음에 일부 덕의 의미는 인위적이며 그 밖의 덕의 의미는 자연적이라는 점이 밝혀질 것이다. 우리가 개별적인 덕과 부덕을 하나하나 정확히 세부적으로 살펴볼 때, 이 물음을 논의하는 것이 더 적절할 것이다.(같은 책 3권 45쪽)

참·고·문·헌

- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, by L.A. Selby-Bigge, second edition, Oxford At The Clarendon Press
- 데이비드 흄, 『인간 본성에 관한 논고 1』, 이준호 옮김, 서광사, 1994
- _____, 『인간 본성에 관한 논고 2』, 이준호 옮김, 서광사, 1996
- _____, 『인간 본성에 관한 논고 3』, 이준호 옮김, 서광사, 1998
- 탁석산, 『흄의 인과론』, 서광사, 1998
- 이준호, 『흄의 자연주의와 자아』, UUP, 1999
- A.J. 에이어, 『흄의 철학』, 서정선 옮김, 서광사, 1987
- F. 코플스톤, 『영국 경험론』, 이재영 옮김, 서광사, 1991
- Anthony Quinton, *Hume*, Routledge, 1997
- Barry Stroud, *Hume*, Routledge & Kegan Paul, 1977

장 동 익

성균관대학교 철학과를 졸업하고, 동 대학원에서 박사 학위를 취득하였다. 성균관대, 서울시립대, 한양대 등에서 논리학, 윤리학 관련 강의를 하고 있으며, 서울대학교 철학사상연구소 선임 연구원으로 활동하고 있다. 또한 대한의사협회의 의료 정책 고위자 과정에서 의료 윤리 강좌를 담당하고 있다.

논문은 “덕 윤리학의 정당화를 위한 연구”(박사학위 논문)을 비롯하여, “새 규범 윤리학으로서 덕 윤리의 가능성”(철학, 68, 한국철학회), “의무 윤리학의 난점과 덕성 윤리학적 해결”(철학, 71, 한국철학회), “의사의 권리와 의무에 관하여”(의료정책포럼, 창간호), “전문직업인으로서 의사의 의무와 역할에 대한 이론적 토대”(의료정책 연구소 별책, 2004) 등이 있으며, 번역서로는 『기초 윤리학』(철학과 현실사, 1999), 『덕의 부활』(철학과 현실사, 2002), 『삶과 죽음: 생명 의료 윤리의 도전』(철학과 현실사, 2003)이 있다.

『철학사상』 별책 제3권 제15호

발행일 2004년 6월 10일

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

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X