

ETHER LIBRARY

0005

도덕감정론

The Theory of Moral Sentiments

애덤 스미스

Adam Smith · 1759

경제 · 사회 · 정치

도덕감정론

The Theory of Moral Sentiments

애덤 스미스

에테르 라이브러리 옮김

ETHER LIBRARY

일러두기

이 책은 애덤 스미스의 《The Theory of Moral Sentiments》를 한국어로 완역한 것이다. 요약하거나 간추리지 않았다. 원문 한 문단이 번역문 한 문단이며, 열네 부분의 문단 수가 원문과 하나도 어긋나지 않는다. 본문 512문단, 원문 114,928단어다.

먼저 밝혀야 할 것 — 이 책은 오늘 통용되는 《도덕감정론》과 목차가 다르다

저본 표제지에는 **"THE SIXTH EDITION"** 이라 찍혀 있다. 그러나 이것은 스미스 자신의 제6판(런던, 1790)이 아니라 **더블린 서점가가 자기들 나름으로 센 판수**다. 근거는 본문 구조다.

	이 책(더블린 1777)	스미스 제6판(1790)
부의 수	**6부**	7부
「도덕철학의 여러 체계」	**제6부**	제7부
「덕의 성격」	**없음**	제6부 (신규)
제3부	1편 4장	6장으로 확장

1790년 개정 이전의 텍스트이고, 1777년이라는 간행 연도로 보아 **제4판(런던, 1774)의 본문**이다. 제5판은 1781년이므로 1777년 인쇄물에 들어갈 수 없다.

그래서 이 책에는 스미스가 죽기 직전에 새로 써 넣은 제6부 「덕의 성격」, 곧 신중·정의·선행· 자기 통제를 차례로 논하는 대목이 **없다**. 오늘 서점에서 파는

《도덕감정론》과 차례가 다른 이유가 이것이다. 다만 「가슴 속의 사람(the man within)」이라는 저 유명한 표현은 이 판본에도 이미 두 번 나온다.

부록으로 붙은 「언어의 최초 형성에 관한 고찰」은 제3판(1767)부터 본문 뒤에 함께 인쇄된 스미스의 별개 논문이다. 저본에 들어 있으므로 **함께 옮겼다.** 한국어로는 좀처럼 볼 수 없는 글이다.

*sympathy*는 「동정」이 아니라 「동감」이다

이 책은 첫 문장부터 *sympathy* 위에 서 있다. 그런데 스미스가 말하는 sympathy는 남의 슬픔을 딱하게 여기는 마음이 아니다. **기쁨도 분노도 감사도 함께 느끼는 것**, 곧 남의 자리에 서서 그 마음을 내 안에 다시 일으키는 일이다.

그래서 이 번역은 그것을 **동감**으로 옮겼고, 본문 어디에도 「동정」을 쓰지 않았다. 스미스가 sympathy를 쉬운 말로 풀 때 쓰는 *fellow-feeling*은 「**함께 느끼는 마음**」으로 따로 두었다.

감정을 가리키는 네 낱말을 섞지 않았다

sentiment(291회) · *passion*(293회) · *affection*(135회) · *emotion*(78회). 넷이 모두 한국어 「감정」으로 끌린다. 그래서 저본 전체를 문장 단위로 세어 확인했다.

- *affection*과 *emotion*이 한 문장에 함께 오는 자리 — **0회** - *sentiment*와 *emotion*이 함께 오는 자리 — 12회. 그 열두 곳도 두 낱말을 맞세운 것이 아니라 **같은 것을 관찰자 쪽과 당사자 쪽에서 각각 가리킨** 용법이다

그러므로 잠글 필요가 있는 것은 둘뿐이었다.

- *passion* → **정념**. 「비사회적 정념·사회적 정념·이기적 정념」은 1부 2편의 장 제목이다 - *affection* → **정서**. 적정성은 「정서가 그 원인에 걸맞은가」로 판정된다. 1부 논증의 축이다. 그래서 「애정」으로 옮기지 않았다. 스미스의

affection에는 분개도 들어가기 때문이다 - *sentiment*와 *emotion*은 둘 다 **감정**이다. 겹쳐도 무방하다는 것이 위의 근거다

*indifferent*를 「무관심한」으로 옮기면 뜻이 뒤집힌다

18세기 영어의 *indifferent*는 「**이해관계가 없는, 편들 것이 없는**」이다. 그래서 *the indifferent spectator*는 「무관심한 관찰자」가 아니라 「**이해관계 없는 관찰자**」이고, 이것은 *the impartial spectator*, 곧 「**공평한 관찰자**」와 거의 같은 것을 가리킨다.

이 번역에서 「공평한 관찰자」는 26회 나오고, 저본의 *impartial spectator*도 26회다. 한 번도 흔들리지 않았다. 「무관심」이라는 낱말은 본문에 **0회**다.

같은 종류로 뜻이 뒤집히는 당대 낱말을 모두 잡아 옮겼다. *sensible* …**임을 알고 있다**(「분별 있는」이 아니다) · *interested* **사리를 따지는** · *amiable* **사랑을 부르는** · *respectable* **존경을 부르는** · *awful* **경외를 일으키는** · *nice* **섬세한** · *complacency* **흐뭇함** · *officious* **남을 살피며 애쓰는**(칭찬하는 말이다) · *condescension* **스스로 낮추어 대함**(역시 칭찬이다) · *generous* **도량이 큰** · *temper* **기질** · *police* **치안·행정**.

「시인」과 「부인」

*approbation*과 *disapprobation*을 **시인(是認)·부인(否認)**으로 옮겼다. 한국어 「시인」은 「죄를 시인하다」처럼 자백의 뜻으로 더 많이 쓰이므로, 이 책에서 처음 나오는 자리에 각주를 달아 「**옳다고 여겨 받아들임 / 옳지 않다고 여겨 물리침**」 임을 밝혔다. 도덕 판단을 가리키는 술어이고, 이 책 전체가 「무엇이 우리의 시인을 받는가」를 묻는 책이기 때문이다.

당대 법률용어는 뜻이 통하게 옮기고 당대 용어를 각주에 남겼다

2부 3편에 로마법의 과실 등급이 라틴어 그대로 나온다. 본문은 현대 한국 법률용어로 옮기고 라틴어는 각주에 적었다. *culpa lata* → **중대한 과실**

(「중과실은 고의에 가깝다」), *culpa levis* → **경과실**, *culpa levissima* → **극히 가벼운 과실**.

다만 **본문에 없는 술어를 본문에 심지는 않았다.** 이 세 등급은 스미스의 각주에만 있고 본문은 그냥 *negligence*다. 6부에서 그로티우스를 논하는 대목의 *justitia expletrix* · *attributrix*도 같은 방식으로, 본문은 「채워 주는 정의 / 나누어 주는 정의」로 옮기고 라틴어는 각주에 두었다.

부록에서는 낱말을 옮기지 않았다

부록 「언어의 최초 형성에 관한 고찰」은 **낱말 자체를 대상으로 삼는 논문**이다. 스미스의 논증은 「이 낱말에는 격 변화가 있고 저 낱말에는 전치사가 붙는다」는 **형태**에 관한 것이어서, 예시로 인용된 낱말을 한국어로 옮겨 버리면 논증 자체가 사라진다.

그래서 라틴어·이탈리아어 예시는 **원형 그대로 두고 괄호로 뜻만 달았다.** *arboris*(나무의) · *sacer Herculi*(헤라클레스께 바친) · *Io sono amato*(나는 사랑받는다). 이런 예시가 173항목, 본문에 239번 나온다.

한국어에는 격 변화도 성도 없다. 스미스가 설명하는 현상이 한국어 독자에게 바로 통하지 않는 자리에는 옮긴이 각주로 한국어와 견주어 한두 줄 덧붙였다.

저본의 오식을 조용히 고치지 않았다

18세기 인쇄본이라 활자 오식이 적지 않다. *publish*가 *punish* 자리에 있고, *sail*이 *fail*로 찍혀 있고, *she*가 *the*로 찍혀 있는 자리가 있다. 이런 곳은 **뜻이 통하는 쪽으로 옮기고, 저본이 무엇이라 찍혀 있었는지를 각주에 적었다.** 역자가 조용히 고치면 독자는 자기가 무엇을 읽고 있는지 알 수 없게 된다.

18세기 철자(*compleat, chearful, intirely, œconomy, shewing*)는 오식이 아니므로 그대로 읽었다.

저본에는 인쇄면의 쪽번호가 낱말에 들러붙어 남은 자리가 360곳 있었다(*37unmanly*, *168Nature* 꼴). 전수 확인해 걷어 냈다. 스미스 자신이 붙인 본문 번호(*1. First, I say…*)는 각주가 아니라 본문이므로 **번호를 살려 옮겼다.**

문체

- 18세기 균형 잡힌 산문이다. **긴 문장을 토막내지 않았다.** 80자 이상 문장이 열네 부분에서 31%에서 67%까지 나온다 - **줄표(—)를 쓰지 않았다.** 삽입구는 괄호나 문장 분리로 옮겼다 - 스미스가 독자를 부르는 대목(*Let us suppose*, *We may observe*)을 학술 번역의 무인칭 문체로 밀어 버리지 않았다 - *it seems* · *perhaps* · *in some measure* · *I say* 같은 유보는 장식이 아니라 논증의 일부이므로 모두 살렸다 - 자연(Nature)과 운(Fortune)을 스미스는 she로 받는다. 한국어에서는 여성 대명사를 지우고 옮겼다

각주

원저 각주 **29개**와 옮긴이 주 **170개**다. 원저 각주는 저본의 번호를 그대로 두었고, 옮긴이가 붙인 것은 모두 「**옮긴이** —」로 시작한다.

옮긴이 주를 다는 자리는 정해 두었다. 첫 등장 인물의 생몰년 한 줄, 당대 법률·학파 용어, 당대 제도, 저본 오식. **각주에서 스미스를 꾸짖지 않았다.** 사실만 적고 판단은 읽는 이에게 맡긴다.

권리

애덤 스미스(1723~1790)의 원저는 퍼블릭 도메인이다. 영어가 원문이므로 중간 역자가 없고, 따라서 중역이 아니다. 이 한국어 번역은 **CC BY-NC 4.0**으로 공개한다. 출처를 밝히면 자유로이 나누어 쓸 수 있다.

차례

1부 1편 — 행위의 적정성 / 적정성의 감각 12

1장 — 동감에 대하여 12

2장 — 서로 동감하는 데서 오는 즐거움에 대하여 19

3장 — 남의 정서가 우리 자신의 정서와 어울리는가 어긋나는가로 그 정서의 적정성 또는 부적정성을 판정하는 길에 대하여 23

4장 — 앞 주제에 이어서 27

5장 — 사랑을 부르는 덕과 존경을 부르는 덕에 대하여 33

1부 2편 — 적정성에 부합하는 여러 정념의 정도에 관하여 39

머리말 39

1장 — 몸에서 비롯하는 정념에 관하여 40

2장 — 상상력이 얻은 특정한 방향이나 습성에서 비롯하는 정념에 관하여 45

3장 — 비사회적 정념에 관하여 49

4장 — 사회적 정념에 관하여 56

5장 — 이기적 정념에 관하여 59

1부 3편 — 행위의 적정성에 관한 인류의 판단에 번영과 역경이 미치는 영향 65

1장 — 슬픔에 대한 우리의 동감은 대체로 기쁨에 대한 동감보다 더 생생한 감각이지만, 당사자가 자연히 느끼는 것의 격렬함에는 흔히 훨씬 더 못 미친다 65

2장 — 야망의 기원과 지위의 구별에 관하여 73

3장 — 스토아 철학에 관하여 85

2부 1편 — 공로와 과오에 대하여 / 공로와 과오의 감각에 대하여 94

머리말 94

1장 — 감사의 적정한 대상으로 보이는 것은 무엇이든 보상을 받아 마땅해 보이고, 마찬가지로 분개의 적정한 대상으로 보이는 것은 무엇이든 벌을 받아 마땅해 보인다 95

2장 — 감사와 분개의 적정한 대상에 대하여 98

3장 — 이로움을 베푸는 사람의 행동이 시인되지 않는 곳에서는 그 이로움을 받는 사람의 감사에 동감이 거의 일어나지 않고, 반대로 해악을 저지르는 사람의 동기가 부인되지 않는 곳에서는 그 해악을 당하는 사람의 분개에 어떠한 동감도 일어나지 않는다 101

4장 — 앞 장들을 되짚어 정리함 103

5장 — 공로와 과오의 감각에 대한 분석 105

2부 2편 — 정의와 선행에 대하여 114

1장 — 그 두 덕을 견줌 114

2장 — 정의의 감각, 회한, 그리고 공로의 의식에 대하여 120

3장 — 이러한 자연의 짜임이 갖는 효용에 대하여 125

2부 3편 — 행위의 공로와 과오에 관하여 사람들의 감정에 운이 미치는 영향에 대하여 137

머리말 137

1장 — 운이 이러한 영향을 미치는 원인에 대하여 139

2장 — 운이 미치는 이 영향의 범위에 대하여 144

3장 — 이러한 감정의 불규칙성이 지닌 목적인(目的因)에 대하여 155

3부 — 우리 자신의 감정과 행위에 관한 우리 판단의 근거, 그리고 의무감에 대하여 160

1장 — 칭찬이나 비난을 받아 마땅함을 스스로 아는 것에 대하여 160

2장 — 우리 자신의 판단이 남의 판단이 마땅히 어떠해야 하는가에 어떻게 관련되는가, 그리고 일반 규칙의 기원에 대하여 165

3장 — 도덕의 일반 규칙이 지닌 영향과 권위에 대하여, 그리고 그것이 신의 법으로 여겨지는 것이 정당하다는 것에 대하여 188

4장 — 어떤 경우에 의무감이 우리 행위의 유일한 원리가 되어야 하는가, 그리고 어떤 경우에 그것이 다른 동기와 함께 작용해야 하는가 201

4부 — 효용이 시인의 감정에 미치는 영향에 대하여 214

1장 — 효용의 외관이 기예의 모든 산물에 부여하는 아름다움에 대하여, 그리고 이런 종류의 아름다움이 미치는 폭넓은 영향에 대하여 214

2장 — 효용의 외관이 사람의 성격과 행위에 부여하는 아름다움에 대하여, 그리고 이 아름다움의 지각이 어디까지 시인의 본래 원리 가운데 하나로 여겨질 수 있는가에 대하여 225

5부 — 도덕적 시인과 부인의 감정에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여 235

1장 — 아름다움과 추함에 관한 우리 관념에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여 235

2장 — 도덕적 감정에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여 243

6부 1편 — 도덕철학의 여러 체계에 대하여 / 도덕감정에 관한 이론에서 마땅히 검토해야 할 문제들에 대하여 261

6부 2편 — 덕의 본성에 관하여 제시된 여러 설명에 대하여 264

머리말 264

1장 — 덕이 적정성에 있다고 하는 체계들에 대하여 265

2장 — 덕이 신중에 있다고 하는 체계들에 대하여 278

3장 — 덕이 인애에 있다고 하는 체계들에 대하여 287

4장 — 방종의 체계에 대하여 295

6부 3편 — 시인의 원리에 관하여 세워진 여러 체계에 대하여 310

머리말 310

1장 — 시인의 원리를 자애심에서 끌어내는 체계들에 대하여 311

2장 — 이성을 시인의 원리로 삼는 체계들에 대하여 315

3장 — 감정을 시인의 원리로 삼는 체계들에 대하여 319

6부 4편 — 여러 저자가 도덕의 실천 규칙을 다루어 온 방식에 대하여 330

부록 — 언어의 최초 형성에 관한 고찰, 그리고 본래의 언어와 뒤섞여 이루어진 언어가 지닌 서로 다른 성질에 관하여 351

1부 1편 — 행위의 적정성 / 적정성의 감각

1장 — 동감에 대하여

인간이 아무리 이기적인 존재라고 가정하더라도, 그 본성에는 남의 운수에 마음을 쓰게 만들고 남의 행복을 그 자신에게 없어서는 안 될 것으로 만드는 원리가 분명히 얼마쯤 들어 있다. 그 행복에서 그가 얻는 것이라고는 그것을 바라보는 즐거움밖에 없는데도 그렇다. 측은히 여기는 마음 또는 연민이 그런 원리에 든다. 이는 남의 비참함을 직접 보거나 아주 생생하게 떠올리게 되었을 때 우리가 그 비참함에 대하여 느끼는 감정이다. 우리가 남의 슬픔에서 흔히 슬픔을 얻는다는 것은 너무나 뻔한 사실이어서 이를 증명할 실례를 들 필요조차 없다. 이 감정은 인간 본성의 다른 모든 본래의 정념과 마찬가지로 덕 있고 인간애 있는 사람들에게만 갇혀 있는 것이 결코 아니며, 다만 그런 사람들이 어쩌면 가장 빼어난 감수성으로 그것을 느낄 뿐이다. 가장 난폭한 자, 사회의 법을 가장 모질게 어기는 자라도 그것이 전혀 없지는 않다.

우리는 남이 느끼는 것을 직접 겪어 보지 못하므로, 같은 처지에 놓이면 우리 자신이 어떻게 느낄지를 떠올려 보는 길 말고는 남의 마음이 어떻게 움직이는지 조금도 헤아릴 수 없다. 우리 형제가 고문대에 올라 있어도, 우리 자신이 편안히 있는 동안에는 우리의 감각이 그가 무엇을 겪는지 결코 알려 주지 않는다. 감각은 우리를 우리 자신의 몸 밖으로 데려간 적이 없고 데려갈 수도 없으니, 그의 감각이

어떤 것인지를 우리가 조금이라도 헤아릴 수 있는 것은 오직 상상을 통해서다. 그리고 그 능력조차, 우리가 그의 처지에 놓인다면 우리 자신의 감각이 어떠할지를 우리 앞에 그려 보이는 길 말고는 달리 우리를 도울 수 없다. 우리의 상상이 베껴 내는 것은 오직 우리 자신의 감각에 새겨진 인상이며 그의 감각에 새겨진 인상이 아니다. 상상을 통해 우리는 자신을 그의 처지에 놓고, 우리 자신이 똑같은 고통을 다 견디고 있다고 떠올리며, 이를테면 그의 몸속으로 들어가 얼마쯤은 그 사람이 되고, 그리하여 그의 감각을 어느 정도 헤아리며, 나아가 정도는 약하나마 그 감각과 아주 다르지는 않은 무언가를 느끼기까지 한다. 그의 고뇌가 이렇게 우리 자신에게로 옮겨져 오고 우리가 이렇게 그것을 받아들여 우리 것으로 만들었을 때, 그 고뇌는 마침내 우리의 마음을 움직이기 시작하고, 우리는 그가 느끼는 것을 생각하며 떨고 몸서리친다. 어떤 종류든 아픔이나 고통 속에 있다는 것이 가장 지나칠 만큼 큰 슬픔을 일으키듯, 우리가 그 속에 있다고 떠올리거나 상상하는 것도 그 떠올림이 생생한가 둔한가에 비례하여 같은 감정을 얼마간 일으킨다.

이것이 남의 비참함을 함께 느끼는 마음의 근원이라는 것, 곧 우리가 당하는 쪽이 느끼는 것을 헤아리게 되거나 그것에 마음이 움직이게 되는 것은 상상 속에서 그와 자리를 바꿔 봄으로써라는 것은, 그 자체로 충분히 분명하다고 여겨지지 않는다면 누구나 쉽게 알아볼 수 있는 여러 관찰로 증명할 수 있다. 남의 다리나 팔을 겨눈 매가 막 떨어지려는 것을 볼 때 우리는 저절로 움츠러들며 우리 자신의 다리나 팔을 뒤로 뺀다. 그리고 매가 실제로 떨어지면 우리도 얼마쯤 그것을 느끼며, 당하는 쪽과 더불어 우리도 아파한다. 느슨하게 맨 줄 위에서 춤추는 곡예사를 넋 놓고 바라보는 구경꾼 무리는, 그가 하는 것을 보는 대로 또 자기가 그의 처지에 있다면 그렇게 해야 한다고 느끼는 대로, 저절로 제 몸을

비틀고 꼬며 가누어 균형을 잡는다.[1] 살결이 섬세하고 몸이 약한 사람들은 거리의 거지들이 드러내 보이는 상처와 궤양을 바라보노라면 자기 몸의 같은 자리에 가려움이나 불편한 느낌이 일기 쉽다고 하소연한다. 그 불쌍한 이들의 비참함에 그들이 품는 공포는 자기 몸의 다른 어느 곳보다 바로 그 자리를 건드린다. 그 공포는, 자기가 정말로 지금 바라보고 있는 그 불쌍한 사람이라면, 그리고 자기 몸의 바로 그 자리가 실제로 그와 똑같이 비참하게 상해 있다면 자기가 무엇을 겪을지를 떠올리는 데서 일어나기 때문이다. 이 떠올림의 힘만으로도 그들의 약한 몸에서는 하소연한 그 가려움이나 불편한 느낌을 낳기에 넉넉하다. 몸이 가장 튼튼한 사람들도 병든 눈을 바라보고 있으면 제 눈에 뚜렷한 쓰라림을 느끼는 일이 잦다고 말하는데, 이 또한 같은 까닭에서 나온다. 가장 강한 사람에게서도 눈이라는 기관은 가장 약한 사람의 다른 어느 부위보다 섬세하기 때문이다.

우리가 함께 느끼는 마음을 불러내는 것이 아픔이나 슬픔을 낳는 사정뿐인 것도 아니다. 어떤 대상에서 당사자에게 일어나는 정념이 무엇이든, 그의 처지를 생각할 때 그에 상응하는 감정이 주의 깊게 보는 모든 관찰자의 가슴에 솟아난다. 비극이나 로맨스에서 우리의 마음을 끄는 주인공들이 구원받을 때 우리가 느끼는 기쁨은 그들의 고난에 우리가 느끼는 비통만큼이나 진실하며, 그들의 비참함을 함께 느끼는 마음이 그들의 행복을 함께 느끼는 마음보다 더 참된 것도 아니다. 우리는 그들이 어려움에 처했을 때 그들을 버리지 않은 충실한 벗들에게 그들이 품는 감사에 함께 들어가고, 그들을 해치고 버리고 속인 배신자들에게 그들이 품는 분개에 마음으로부터 함께 따라간다. 사람의 마음이 느낄 수 있는 모든 정념에서, 곁에서 보는 사람의 감정은 그가 그 경우를 자기에게 옮겨 놓고 상상하여 당하는 쪽의 감정이 마땅히 이러할 것이라고 여기는 바에 언제나 대응한다.

측은히 여기는 마음이나 연민이라는 낱말은 남의 슬픔을 함께 느끼는 마음을 가리키도록 따로 정해진 말이다. 동감이라는 낱말은 그 뜻이 어쩌면 본래 같은 것이었겠으나, 이제는 그다지 부적정하달 것 없이 어떤 정념이든 그것을 함께 느끼는 마음을 나타내는 데 쓸 수 있다.

어떤 경우에는 동감이 남에게서 어떤 감정을 보는 것만으로 일어나는 듯이 보인다. 정념은 어떤 경우에 한 사람에게서 다른 사람에게로, 당사자에게서 무엇이 그 정념을 일으켰는지 알기도 전에 대번에 옮겨 붓듯 건너가는 듯이 보인다. 예컨대 누군가의 얼굴빛과 몸짓에 비통과 기쁨이 강하게 드러나면, 그것은 곧바로 관찰자의 마음을 움직여 그와 비슷한 괴로운 감정이나 즐거운 감정을 얼마간 일으킨다. 웃는 얼굴은 그것을 보는 누구에게나 밝은 대상이고, 거꾸로 슬픈 얼굴은 어두운 대상이다.

그러나 이것이 두루 들어맞는 것은 아니고, 모든 정념에 다 들어맞는 것도 아니다. 어떤 정념은 그것이 드러나는 모습이 아무런 동감도 일으키지 않고, 무엇이 그 정념을 일으켰는지 알기 전에는 오히려 우리를 역겹게 하여 그 정념에 맞서게 만든다. 분노한 사람이 미친 듯 날뛰는 모습은 우리를 그의 적들보다 그 사람 자신에게 더 분통 터지게 하기 쉽다. 우리는 그를 부추긴 일이 무엇인지 알지 못하므로 그의 경우를 우리 자신에게 옮겨 놓을 수도 없고, 그 일이 일으키는 정념 같은 것을 조금도 헤아릴 수도 없다. 반면에 그가 분노하는 상대들이 어떤 처지에 있는지, 그토록 격노한 적수에게서 그들이 어떤 난폭한 짓을 당할 수 있는지는 우리 눈에 뻔히 보인다. 그래서 우리는 선선히 그들의 두려움이나 분개에 동감하며, 그들을 그토록 위태롭게 만드는 것으로 보이는 그 사람에게 곧바로 맞서는 편에 선다.

비통과 기쁨이 겉으로 드러난 모습만으로도 우리에게 그와 비슷한 감정을 얼마간 불러일으킨다면, 그것은 그 모습이 우리에게 그 사람에게

좋은 운수나 나쁜 운수가 닥쳤다는 대략의 관념을 일러 주기 때문이다. 그리고 이 정념들에서는 그만한 것으로도 우리에게 작으나마 영향을 미치기에 넉넉하다. 비통과 기쁨의 작용은 그 감정을 느끼는 사람에게서 끝난다. 그것이 드러난 모습은 분개가 드러난 모습과는 달리, 우리가 마음을 쓰게 되고 그 이해가 그 사람의 이해와 맞서는 또 다른 어떤 사람의 관념을 우리에게 일러 주지 않는다. 그러므로 좋은 운수나 나쁜 운수라는 대략의 관념은 그것을 만난 사람에게 얼마간 마음을 쓰게 하지만, 부추김을 받았다는 대략의 관념은 그것을 받은 사람의 분노에 아무런 동감도 일으키지 않는다. 자연은 이 정념에 함께 들어가기를 더 꺼리도록, 그리고 그 원인을 듣기까지는 오히려 그 정념에 맞서는 편에 서도록 우리를 가르치는 듯하다.

남의 비통이나 기쁨에 대한 우리의 동감조차, 그 어느 쪽이든 원인을 듣기 전에는 언제나 몹시 불완전하다. 당하는 쪽의 괴로움만을 나타내는 막연한 탄식은, 뚜렷하게 느껴질 만한 실제의 동감을 낳기보다는 오히려 그의 처지를 알아보고 싶은 마음과 그에게 동감하려는 얼마간의 마음가짐을 낳는다. 우리가 가장 먼저 묻는 것은 "당신에게 무슨 일이 닥쳤는가?" 하는 물음이다. 이 물음에 답이 나오기까지는, 그의 불운에 대한 희미한 관념 때문에도 마음이 편치 않고 그것이 무엇일지 이리저리 짐작하며 스스로를 괴롭히는 탓에 더욱 편치 않으나, 그럼에도 우리가 함께 느끼는 마음은 그리 대단하지 않다.

그러므로 동감은 정념을 보는 데서 일어나기보다는 그 정념을 일으키는 처지를 보는 데서 일어난다. 우리는 더러 남을 위하여, 그 사람 자신은 전혀 느낄 수 없어 보이는 정념을 느낀다. 우리가 자신을 그의 경우에 놓으면 그 정념이 상상에서 우리 가슴에 일어나기 때문인데, 그의 가슴에는 현실에서 그것이 일어나지 않는데도 그렇다. 남의 뻔뻔함과 무례함에 우리가 낯을 붉히는 것은, 그 사람 자신은 제 행동의

부적정성을 조금도 알아차리지 못하는 듯이 보이는데도 그러하다. 우리가 그처럼 어처구니없이 행동했더라면 얼마나 큰 부끄러움에 뒤덮였을지를 느끼지 않을 수 없기 때문이다.

죽을 수밖에 없는 처지가 인류를 내놓는 온갖 재난 가운데, 이성을 잃는 일은 인간애의 불씨를 조금이라도 지닌 사람들에게 단연 가장 무서운 것으로 보이며, 그들은 인간이 비참해지는 그 마지막 단계를 다른 어떤 것보다 깊은 연민으로 바라본다. 그러나 그 속에 있는 불쌍한 사람은 어쩌면 웃고 노래하며, 제 비참함을 조금도 알지 못한다. 그러므로 그런 대상을 보고 인간애가 느끼는 괴로움은 당하는 쪽의 어떤 감정이 비쳐 나온 것일 수 없다. 관찰자의 연민은, 자기가 그와 똑같이 불행한 처지로 떨어지고 그러면서도 어쩌면 있을 수 없는 일이겠지만 지금의 이성과 판단으로 그 처지를 바라볼 수 있다면 무엇을 느낄지 헤아려 보는 데서 오로지 일어날 뿐이다.

병의 고통에 시달리면서도 무엇을 느끼는지 말할 수 없는 젖먹이의 신음을 들을 때 어머니가 겪는 아픔은 어떠한가? 아이가 무엇을 겪는지에 대한 어머니의 관념에는, 아이의 실제의 속수무책에 그 속수무책을 어머니 자신이 의식하는 것과 아이의 병이 어떤 결말을 볼지 모른다는 어머니 자신의 두려움이 덧붙는다. 그리고 이 모든 것으로 어머니는 자기 자신의 슬픔을 위하여 비참과 고통의 가장 완전한 모습을 지어낸다. 그러나 젖먹이는 지금 이 순간의 불편만을 느낄 뿐이고, 그것은 결코 클 수 없다. 앞날에 대해서라면 아이는 아주 안전하며, 아무 생각 없음과 앞을 내다보는 힘의 결여 속에 두려움과 불안을 막는 해독제를 지니고 있다. 두려움과 불안은 사람의 가슴을 괴롭히는 큰 것들이니, 아이가 자라 어른이 되면 이성과 철학이 그 둘로부터 아이를 지켜 주려 애쓰지만 헛일이 될 것이다.

우리는 죽은 이들에게조차 동감하는데, 그들의 처지에서 참으로 중요한 것, 곧 그들을 기다리는 저 경외를 일으키는 앞날은 못 본 채 지나치고, 우리의 감각을 찌르기는 하나 그들의 행복에는 아무런 영향도 미칠 수 없는 사정들에 주로 마음이 움직인다. 우리는 이렇게 생각한다. 햇빛을 빼앗기는 것은 비참하다. 삶에서, 사람들과 말을 주고받는 일에서 내쫓기는 것은 비참하다. 차디찬 무덤에 누워 썩음과 땅속 벌레들의 밥이 되는 것은 비참하다. 이 세상에서 더는 생각되지 않고, 머지않아 가장 가까운 벗들과 친척들의 정서에서, 나아가 그 기억에서도 거의 지워져 버리는 것은 비참하다. 그토록 무서운 재난을 당한 이들을 위해서라면 우리가 아무리 많이 느껴도 지나칠 수 없다고 우리는 정녕 그렇게 상상한다. 모두에게서 잊힐 위험에 놓인 지금, 우리가 함께 느끼는 마음이라는 공물은 그들에게 두 배로 바쳐져야 할 듯이 보인다. 그리고 그들을 기리며 우리가 치르는 헛된 예식으로, 우리는 우리 자신의 비참함을 위하여 그들의 불운에 대한 우리의 어두운 기억을 애써 억지로 살려 둔다. 우리의 동감이 그들에게 아무런 위로도 줄 수 없다는 것은 그들의 재난에 얹히는 또 하나의 재난으로 보인다. 그리고 우리가 할 수 있는 일이 다 쓸데없다는 것, 다른 모든 고통을 덜어 주는 것, 곧 벗들의 안타까움과 사랑과 탄식이 그들에게는 아무런 위안도 줄 수 없다는 것을 생각하면 그들의 비참함에 대한 우리의 느낌만 더 사나워질 뿐이다. 그러나 죽은 이들의 행복은 이 사정들 가운데 어느 것에도 아주 확실히 영향받지 않으며, 이런 것들을 생각하는 일이 그들이 쉬는 자리의 깊은 안전을 어지럽힐 수 있는 것도 아니다. 상상이 저절로 그들의 처지에 돌리는 그 음울하고 끝없는 어두움의 관념은, 그들에게 일어난 변화에 그 변화를 우리 자신이 의식하는 것을 우리가 덧붙이는 데서, 우리 자신을 그들의 처지에 놓는 데서, 그리고 이렇게 말해도 된다면 우리의 살아 있는 영혼을 그들의 생명 없는 몸속에 들여놓고

그리하여 이 경우에 우리의 감정이 어떠할지를 헤아리는 데서 오로지 일어난다. 바로 이 상상의 착각에서, 우리 자신이 흩어져 없어질 것을 미리 내다보는 일이 우리에게 그토록 끔찍한 일이 되고, 또 우리가 죽은 뒤에는 틀림없이 우리에게 아무런 아픔도 줄 수 없는 그 사정들의 관념이 우리가 살아 있는 동안 우리를 비참하게 만든다. 그리고 거기에서 인간 본성의 가장 중요한 원리 가운데 하나가 일어난다. 죽음에 대한 두려움이다. 그것은 행복을 크게 해치는 독이지만 인류의 불의를 크게 붙드는 고삐이며, 개인을 괴롭히고 주저앉히는 한편으로 사회를 지키고 보호한다.

2장 — 서로 동감하는 데서 오는 즐거움에 대하여

그러나 동감의 원인이 무엇이든, 또 동감이 어떻게 일어나든, 우리 자신의 가슴에 있는 모든 감정을 함께 느끼는 마음을 남에게서 보는 것만큼 우리를 즐겁게 하는 일은 없고, 그 반대되는 모습을 보는 것만큼 우리에게 충격을 주는 일도 없다. 우리의 모든 감정을 자애심의 어떤 정교한 변형에서 끌어내기를 즐기는 사람들은 이 즐거움과 이 아픔을 둘 다 자기네 원리에 따라 설명하는 데 아무런 어려움이 없다고 여긴다. 그들의 말로는 이러하다. 사람은 제 약함과 남의 도움이 필요하다는 것을 알고 있으므로, 남이 자기의 정념을 받아들이는 것을 볼 때마다 기뻐한다. 그때 그 도움을 확실히 얻은 셈이기 때문이다. 그리고 그 반대를 볼 때마다 비통해한다. 그때 남이 맞설 것임을 확실히 알게 되기 때문이다. 그러나 그 즐거움과 그 아픔은 둘 다 언제나 그토록 대번에 느껴지고 흔히 그토록 사소한 일에서 느껴지는 까닭에, 그 어느 것도 그런 사리를 따지는 헤아림에서 나올 수 없음이 분명해 보인다. 사람은 좌중을 웃겨 보려고 애쓴 뒤에 둘러보아 제 농담에 자기 말고는 아무도

웃지 않는 것을 보면 풀이 꺾인다. 거꾸로 좌중이 웃고 떠들면 그것은 그에게 매우 즐거운 일이며, 그는 남들의 감정이 제 감정과 이렇게 맞아떨어지는 것을 가장 큰 갈채로 여긴다.

그의 즐거움이 남들의 흥겨움에 동감함으로써 제 흥겨움이 덧얻는 생기에서 온통 일어나는 것도 아니고, 그의 아픔이 그 즐거움을 놓쳤을 때 맞닥뜨리는 실망에서 온통 일어나는 것도 아닌 듯하다. 물론 이쪽도 저쪽도 얼마쯤은 그러하다. 우리가 어떤 책이나 시를 하도 여러 번 읽어 혼자 읽어서는 더 이상 아무 재미도 찾을 수 없게 되어도, 그것을 벗에게 읽어 주는 데서는 여전히 즐거움을 얻을 수 있다. 그에게 그것은 새로움의 온갖 아름다움을 지니고 있다. 우리는 그 책이 그에게 저절로 일으키는, 그러나 우리에게는 이제 일으킬 수 없게 된 놀람과 감탄에 함께 들어간다. 그 책이 내놓는 모든 생각을 우리는 그것이 우리 자신에게 보이는 빛보다 그에게 보이는 빛으로 헤아리며, 그의 재미에 동감함으로써 재미를 느끼고 그 동감이 이렇게 우리 자신의 재미를 되살린다. 거꾸로 그가 그 책을 재미있어하지 않는 듯이 보이면 우리는 속이 상하고, 그에게 읽어 주는 일에서 더 이상 아무 즐거움도 얻지 못할 것이다. 여기서도 사정은 같다. 좌중의 흥겨움은 틀림없이 우리 자신의 흥겨움을 돋우고, 좌중의 침묵은 틀림없이 우리를 실망시킨다. 그러나 이것이 한쪽에서 우리가 얻는 즐거움에도 다른 쪽에서 우리가 느끼는 아픔에도 얼마쯤 이바지하기는 하겠으나, 그 어느 것의 유일한 원인인 것은 결코 아니다. 그리고 남의 감정이 우리 감정과 이렇게 맞아떨어지는 것은 즐거움의 원인으로, 그것의 결여는 아픔의 원인으로 보이는데, 이 즐거움과 이 아픔은 그런 헤아림으로는 설명되지 않는다. 내 벗들이 내 기쁨에 나타내는 동감은 참으로 그 기쁨을 돋우어 나에게 즐거움을 줄 수 있을 것이다. 그러나 그들이 내 비통에 나타내는 동감은, 그것이 그 비통을 돋우는 데만 쓰인다면 나에게 아무런 즐거움도 줄 수

없을 것이다. 그러나 동감은 기쁨을 돋우고 비통을 덜어 준다. 동감은 또 하나의 만족의 샘을 내놓음으로써 기쁨을 돋우고, 그때 마음이 받아들일 수 있는 거의 유일한 즐거운 느낌을 마음속에 슬며시 들여놓음으로써 비통을 덜어 준다.

따라서 다음과 같은 것을 알 수 있다. 우리는 즐거운 정념보다 불쾌한 정념을 벗들에게 알리기를 더욱 애타게 바라고, 즐거운 정념에 대한 벗들의 동감에서보다 불쾌한 정념에 대한 그들의 동감에서 더욱 큰 만족을 얻으며, 그 동감의 결여에 더욱 크게 충격을 받는다.

불운한 사람들이 제 슬픔의 까닭을 털어놓을 수 있는 사람을 찾아냈을 때 그들은 얼마나 큰 위안을 얻는가? 그의 동감에 힘입어 그들은 제 고통의 한 몫을 내려놓는 듯이 보인다. 그가 그 고통을 그들과 나눈다고 말하는 것은 부적정하지 않다. 그는 그들이 느끼는 것과 같은 종류의 슬픔을 느끼기만 하는 것이 아니라, 마치 그 슬픔의 한 몫을 자기에게로 옮겨 온 듯이, 그가 느끼는 것이 그들이 느끼는 것의 무게를 덜어 주는 듯이 보인다. 그럼에도 제 불운을 이야기함으로써 그들은 얼마쯤 제 비통을 새로 되살린다. 그들은 제 괴로움을 일으킨 그 사정들을 다시 마음속에 떠올린다. 그리하여 그들의 눈물은 전보다 더 빨리 흐르고, 그들은 슬픔의 온갖 나약함에 자신을 내던지기 쉽다. 그러나 그들은 이 모든 것에서 즐거움을 얻고, 그로써 뚜렷하게 위안을 받는 것이 분명하다. 그의 동감이 지닌 달콤함이, 그 동감을 일으키려고 그들이 이렇게 돋우고 되살려 낸 그 슬픔의 쓰라림을 넘고도 남게 갚아 주기 때문이다. 거꾸로 불운한 사람들에게 안길 수 있는 가장 잔혹한 모욕은 그들의 재난을 대수롭지 않게 여기는 듯이 보이는 태도다. 벗들의 기쁨에 마음이 움직이지 않는 듯이 보이는 것은 예의의 결여일 뿐이지만, 그들이 제 괴로움을 이야기할 때 진지한 얼굴을 하지 않는 것은 참으로 심한 비인간성이다.

사랑은 즐거운 정념이고 분개는 불쾌한 정념이다. 그래서 우리는 벗들이 우리의 우정을 받아들이기를 바라는 마음이, 그들이 우리의 분개에 함께 들어오기를 바라는 마음의 절반에도 못 미친다. 우리가 받은 은혜에 그들이 별로 마음이 움직이지 않는 듯이 보여도 우리는 그것을 용서할 수 있으나, 우리가 입은 해코지를 그들이 대수롭지 않게 여기는 듯이 보이면 참을성을 다 잃는다. 우리의 감사에 함께 들어오지 않는다고 그들에게 내는 분노는, 우리의 분개에 동감하지 않는다고 내는 분노의 절반에도 못 미친다. 그들이 우리 벗의 벗이 되지 않는 것은 쉬우나, 우리와 사이가 틀어진 이들의 적이 되지 않기는 어렵다. 그들이 앞의 사람들, 곧 우리 벗들과 사이가 좋지 않다고 하여 우리가 분개하는 일은 드물며, 다만 그 때문에 더러 서툰 다툼을 벌이는 척할 때가 있을 뿐이다. 그러나 그들이 뒤의 사람들, 곧 우리와 틀어진 이들과 벗으로 지내면 우리는 진심으로 그들과 다툰다. 사랑과 기쁨이라는 즐거운 정념은 곁들이는 즐거움이 없어도 마음을 만족시키고 버티어 줄 수 있다. 비통과 분개라는 쓰라리고 괴로운 감정은 동감의 아물려 주는 위로를 더 강하게 요구한다.

어떤 일에 이해가 가장 크게 걸린 사람이 우리의 동감에 즐거워하고 그 결여에 상처를 입듯, 우리 또한 그에게 동감할 수 있을 때 즐거워하고 그럴 수 없을 때 상처를 입는 듯하다. 우리는 잘된 사람을 축하하러 달려갈 뿐 아니라 괴로움에 빠진 사람을 위로하러도 달려간다. 그리고 그 마음의 모든 정념에 우리가 온전히 동감할 수 있는 사람과 이야기를 나누는 데서 얻는 즐거움은, 그의 처지를 바라볼 때 우리 마음을 움직이는 그 슬픔의 괴로움을 넘고도 남게 갚아 주는 듯하다. 거꾸로 그에게 동감할 수 없다고 느끼는 것은 언제나 불쾌하며, 동감에서 오는 아픔을 면했다고 즐거워하기는커녕 그의 불편을 나눌 수 없음을 알게 되는 것이 우리에게 상처를 준다. 어떤 사람이 제 불운을 큰 소리로

탄식하는 것을 듣고서, 그 경우를 우리 자신에게 옮겨 놓았을 때 그것이 우리에게는 그토록 격한 작용을 일으킬 수 없다고 느낀다면, 우리는 그의 비통에 충격을 받는다. 그리고 그 비통에 함께 들어갈 수 없으므로 그것을 비겁함이요 나약함이라 부른다. 거꾸로 남이 작은 행운 하나에 우리 말대로 너무 행복해하거나 너무 들떠 있는 것을 보면 그것은 우리 속을 뒤집어 놓는다. 우리는 그의 기쁨에조차 언짢아지고, 그 기쁨에 함께 따라갈 수 없으므로 그것을 경솔이요 우둔이라 부른다. 벗이 어떤 농담을 그만한 값이 있다고 우리가 생각하는 것보다, 곧 우리 자신이 그 농담에 웃을 수 있으리라고 느끼는 것보다 더 크게 또는 더 길게 웃으면 우리는 기분까지 상한다.

3장 — 남의 정서가 우리 자신의 정서와 어울리는가 어긋나는가로 그 정서의 적정성 또는 부적정성을 판정하는 길에 대하여

당사자의 본래의 정념이 관찰자가 동감하여 느끼는 감정과 완전히 어울릴 때, 그 정념은 관찰자에게 반드시 옳고 적정하며 그 대상에 걸맞은 것으로 보인다. 거꾸로 관찰자가 그 경우를 자기에게 옮겨 놓았을 때 그 정념이 자기가 느끼는 것과 맞지 않음을 알게 되면, 그 정념은 그에게 반드시 옳지 않고 부적정하며 그것을 일으킨 원인에 걸맞지 않은 것으로 보인다. 그러므로 남의 정념을 그 대상에 걸맞다고 시인한다[2]는 것은 우리가 그 정념에 온전히 동감함을 확인하는 것과 같은 일이고, 그렇게 시인하지 않는다는 것은 우리가 그 정념에 온전히 동감하지 않음을 확인하는 것과 같은 일이다. 나에게 가해진 해코지에 분개하는 사람이 내가 자기와 똑같이 그것에 분개함을 확인하면 그는 반드시 내 분개를 시인한다. 내 비통에 동감이 박자를 맞추는 사람은 내 슬픔이 온당하다는 것을 인정하지 않을 수 없다. 같은 시나 같은 그림에

감탄하고 그것도 나와 똑같이 감탄하는 사람은 내 감탄이 옳다는 것을 정녕 허락할 수밖에 없다. 같은 농담에 웃고 나와 함께 웃는 사람은 내 웃음이 적정하다는 것을 부정하기 어렵다. 거꾸로 이 여러 경우에 내가 느끼는 것과 같은 감정을 전혀 느끼지 않거나 내 감정에 조금이라도 비례하는 감정을 느끼지 않는 사람은, 내 감정이 자기 감정과 어긋난다는 이유로 그것을 부인하지 않을 수 없다. 내 적의가 내 벗의 의분이 대응할 수 있는 정도를 넘어설 때, 내 비통이 그가 낼 수 있는 가장 부드러운 연민으로 따라갈 수 있는 정도를 넘어설 때, 내 감탄이 그의 감탄과 맞아떨어지기에는 너무 높거나 너무 낮을 때, 그가 그저 미소 지을 뿐인데 내가 크게 마음껏 웃거나 거꾸로 그가 크게 마음껏 웃는데 내가 미소만 지을 때, 이 모든 경우에 그가 대상을 헤아리던 데서 눈을 돌려 내가 그 대상에 어떻게 마음이 움직이는지를 살피게 되면, 그의 감정과 내 감정 사이의 어긋남이 큰가 작은가에 따라 나는 그의 부인을 크게든 작게든 받게 된다. 그리고 모든 경우에 그 자신의 감정이 내 감정을 판정하는 기준이자 척도이다.

남의 의견을 시인한다는 것은 그 의견을 받아들이는 것이고, 그것을 받아들인다는 것은 그것을 시인하는 것이다. 당신을 설득한 논거가 나도 똑같이 설득한다면 나는 반드시 당신의 확신을 시인하고, 그렇지 않다면 나는 반드시 그것을 부인한다. 그리고 한쪽 없이 다른 쪽을 한다는 것은 내가 아무리 해도 떠올릴 수 없다. 그러므로 남의 의견을 시인하거나 부인한다는 것이 그 의견이 우리 의견과 맞는지 맞지 않는지를 확인하는 것에 지나지 않는다는 데는 누구나 동의한다. 그런데 남의 감정이나 정념에 대한 우리의 시인이나 부인에서도 사정은 똑같다.

과연 어떤 경우에는 우리가 아무런 동감도 감정의 일치도 없이 시인하는 듯이 보이며, 따라서 시인이라는 감정이 그 일치를 알아차리는 일과는 다른 것처럼 보인다. 그러나 조금만 주의를 기울이면 이런

경우에도 우리의 시인이 결국은 그런 종류의 동감이나 일치에 바탕을 두고 있음을 알게 된다. 아주 사소한 성질의 일에서 실례를 하나 들겠다. 그런 일에서는 사람들의 판단이 잘못된 체계에 뒤틀릴 염려가 덜하기 때문이다. 우리는 더러 어떤 농담을 시인하고 좌중의 웃음이 아주 옳고 적정하다고 생각하면서도 우리 자신은 웃지 않을 수 있다. 어쩌면 우리가 진지한 기분에 있거나 주의가 마침 다른 대상에 붙들려 있기 때문이다. 그러나 우리는 경험으로 어떤 종류의 재담이 대개의 경우에 우리를 웃길 수 있는지를 배워 알고 있고, 이것이 그런 종류의 하나임을 알아본다. 그래서 우리는 좌중의 웃음을 시인하고 그것이 자연스러우며 그 대상에 걸맞다고 느낀다. 지금의 기분으로는 그 웃음에 쉽게 함께 들어갈 수 없으나, 대개의 경우라면 우리도 아주 마음껏 그 웃음에 끼어들 것임을 알고 있기 때문이다.

다른 모든 정념에서도 같은 일이 흔히 일어난다. 낯선 사람이 가장 깊은 괴로움의 온갖 표시를 띠고 거리에서 우리 옆을 지나가는데, 그가 방금 아버지가 죽었다는 소식을 받았다고 우리는 곧바로 듣는다. 이 경우에 우리가 그의 비통을 시인하지 않기란 있을 수 없다. 그러나 우리 쪽에 인간애의 결함이 조금도 없는데도, 그의 슬픔의 격렬함에 함께 들어가기는커녕 그를 위하는 마음의 첫 움직임조차 거의 떠올리지 못하는 일이 흔히 있을 수 있다. 어쩌면 그와 그의 아버지 둘 다 우리에게 전혀 알려지지 않은 사람이거나, 우리가 마침 다른 일에 매여 있어 그에게 닥쳤을 여러 가지 고통스러운 사정을 상상 속에 그려 볼 겨를을 내지 않는 것이다. 그러나 우리는 경험으로 그런 불운이 저절로 그만한 정도의 슬픔을 일으킨다는 것을 배워 알고 있고, 그의 처지를 온전히 그 모든 부분에 걸쳐 헤아릴 겨를을 낸다면 틀림없이 우리가 아주 진심으로 그에게 동감할 것임을 알고 있다. 그의 슬픔에 대한 우리의 시인은, 그 동감이 실제로는 일어나지 않는 경우에도 바로 이

조건부 동감을 의식하는 데 바탕을 둔다. 그리고 우리의 감정이 대개 무엇과 맞아떨어지는지에 대한 앞선 경험에서 끌어낸 일반 규칙이, 다른 많은 경우와 마찬가지로 이 경우에도 지금 우리 감정의 부적정성을 바로잡아 준다.

어떤 행위가 흘러나오는 마음의 감정 또는 정서, 그리하여 그 행위의 덕이냐 악덕이냐가 끝내 거기에 달려 있게 되는 그 감정 또는 정서는 서로 다른 두 측면, 곧 서로 다른 두 관계에서 헤아릴 수 있다. 첫째는 그것을 일으키는 원인 또는 그것을 생기게 하는 동기와의 관계이고, 둘째는 그것이 내세우는 목적 또는 그것이 낳으려 하는 결과와의 관계이다.

정서가 그것을 일으키는 원인 또는 대상에 대하여 걸맞은가 걸맞지 않은가, 비례하는가 비례하지 않는가에 그 뒤에 따라오는 행위의 적정성 또는 부적정성, 점잖음 또는 꼴사나움이 있다.

정서가 겨누는, 또는 낳으려 하는 결과가 이로운 성질인가 해로운 성질인가에 그 행위의 공로 또는 과오, 곧 그 행위가 보답을 받을 자격을 얻거나 벌을 받아 마땅해지는 성질이 있다.

철학자들은 근래에 주로 정서가 어디로 향하는가를 헤아렸고, 정서가 그것을 일으키는 원인과 어떤 관계에 서 있는가에는 주의를 거의 기울이지 않았다. 그러나 보통의 삶에서 우리가 어떤 사람의 행실과 그 행실을 이끈 감정을 판정할 때에는 늘 이 두 측면 모두에서 그것을 헤아린다. 남에게서 사랑이 지나침을, 비통이 지나침을, 분개가 지나침을 비난할 때 우리는 그것이 낳으려 하는 파괴적인 결과만 헤아리는 것이 아니라 그것이 일어날 만한 계기가 얼마나 작았는지도 헤아린다. 우리는 이렇게 말한다. 그가 아끼는 사람의 공로가 그토록 크지 않고, 그의 불운이 그토록 무섭지 않으며, 그를 부추긴 일이 그토록 대단하지 않으니, 그만큼 격한 정념을 정당하다고 할 수 없다. 원인이

어느 면에서든 그 감정에 비례했더라면 우리도 그 감정의 격렬함을 눈감아 주었을 것이고 어쩌면 시인했을 것이라고 우리는 말한다.

어떤 정서가 그것을 일으키는 원인에 비례하는가 비례하지 않는가를 이렇게 판정할 때, 우리 자신 안에 있는 그에 대응하는 정서 말고 다른 어떤 규칙이나 표준을 쓴다는 것은 거의 있을 수 없다. 그 경우를 우리 자신의 가슴에 옮겨 놓았을 때 그 경우가 낳는 감정이 우리 감정과 맞고 들어맞음을 알게 되면, 우리는 반드시 그 감정을 그 대상에 비례하고 걸맞은 것으로 시인한다. 그렇지 않으면 우리는 반드시 그 감정을 터무니없고 비례를 벗어난 것으로 부인한다.

한 사람의 모든 능력은 그가 남의 같은 능력을 판정하는 척도이다. 나는 내 시력으로 당신의 시력을, 내 귀로 당신의 귀를, 내 이성으로 당신의 이성을, 내 분개로 당신의 분개를, 내 사랑으로 당신의 사랑을 판정한다. 그것들을 판정할 다른 길은 내게 없고 있을 수도 없다.

4장 — 앞 주제에 이어서

남의 감정이 우리 감정과 맞는가 맞지 않는가로 그 감정의 적정성 또는 부적정성을 판정할 수 있는 경우는 서로 다른 두 가지이다. 첫째는 그 감정을 일으키는 대상이 우리 자신에게도 우리가 감정을 판정하는 그 사람에게도 아무런 특별한 관계 없이 헤아려질 때이고, 둘째는 그 대상이 우리 둘 가운데 어느 한쪽에게 특별히 영향을 미치는 것으로 헤아려질 때이다.

1. 우리 자신에게도 우리가 감정을 판정하는 그 사람에게도 아무런 특별한 관계 없이 헤아려지는 대상에 관해서는, 그의 감정이 우리 감정과 온전히 맞아떨어지는 곳마다 우리는 그에게 심미안과 뛰어난 판단력이라는 성질을 돌린다. 들판의 아름다움, 산의 거대함, 건물의

장식, 그림의 표현, 글의 구성, 제삼자의 행실, 여러 양과 수의 비례, 우주라는 거대한 기계가 끊임없이 내보이는 온갖 모습과 그것을 만들어 내는 숨은 바퀴와 태엽, 이렇게 학문과 심미의 모든 일반적 주제는 우리와 우리 벗 어느 쪽에도 특별한 관계가 없는 것으로 우리가 여기는 것들이다. 우리 둘은 그것들을 같은 시점에서 바라보며, 이런 것들에 대하여 감정과 정서의 가장 완전한 조화를 이루기 위해 동감이나 동감이 일어나는 바탕인 저 상상 속의 처지 바꿈을 쓸 일이 없다. 그럼에도 우리의 마음이 흔히 서로 다르게 움직인다면, 그것은 서로 다른 생활 습관이 그 복잡한 대상들의 여러 부분에 쉽게 기울이도록 허락하는 주의의 정도가 다른 데서, 또는 그 대상들이 향하는 마음의 능력이 타고난 예민함의 정도가 다른 데서 일어난다.

이런 종류의 일, 곧 뻔하고 쉬우며 어쩌면 우리와 달리 생각하는 사람을 한 명도 본 적 없는 일에서 우리 벗의 감정이 우리 감정과 맞아떨어질 때, 우리가 틀림없이 그 감정을 시인해야 하기는 하나 그가 그 때문에 어떤 칭찬이나 감탄을 받을 만해 보이지는 않는다. 그러나 그의 감정이 우리 감정과 맞아떨어지기만 하는 것이 아니라 우리 감정을 이끌고 방향을 잡아 줄 때, 그 감정을 지어내는 동안 그가 우리는 못 본 채 지나친 많은 것에 주의를 기울이고 그것을 그 대상의 온갖 사정에 맞추어 조정한 것으로 보일 때, 우리는 그 감정을 시인하기만 하는 것이 아니라 그 남다르고 뜻밖의 예민함과 두루 미침에 경이를 느끼고 놀라며, 그는 매우 높은 정도의 감탄과 갈채를 받을 만해 보인다. 경이와 놀람으로 한층 높아진 시인이 바로 감탄이라고 제대로 불리는 감정을 이루며, 갈채는 그 감정이 자연스럽게 드러나는 모습이다. 빼어난 아름다움이 가장 심한 일그러짐보다 낫다고 판정하는 사람, 또는 2곱하기 2가 4와 같다고 판정하는 사람의 판단은 온 세상이 반드시 시인할 것이나, 정녕 크게 감탄받지는 않을 것이다. 아름다움과

일그러짐의 미세하여 좀처럼 알아채기 어려운 차이를 가려내는 심미안 있는 사람의 예민하고 섬세한 분별, 가장 얽히고 뒤엉킨 비례를 손쉽게 풀어내는 노련한 수학자의 두루 미치는 정확함, 우리 자신의 감정을 이끌고 몰아 주며 그 재능의 폭과 뛰어난 올바름으로 우리를 경이와 놀람에 빠뜨리는 학문과 심미의 큰 지도자, 이런 사람들이 우리의 감탄을 일으키고 우리의 갈채를 받을 만해 보인다. 그리고 이른바 지성의 덕에 주어지는 칭찬의 대부분은 이 바탕 위에 서 있다.

그런 성질의 효용이 그것을 우리에게 처음으로 권하는 것이라고 생각할 수도 있다. 그리고 우리가 그 효용에 주의를 돌리게 되면 그것을 헤아리는 일이 틀림없이 그 성질에 새로운 값을 더해 준다. 그러나 본래 우리가 남의 판단을 시인하는 것은 그것이 유용해서가 아니라 옳고 정확하며 진리와 현실에 맞아서이다. 그리고 우리가 그 판단에 그런 성질을 돌리는 데에는 그것이 우리 판단과 맞는 것을 보기 때문이라는 이유 말고 다른 이유가 없음이 분명하다. 심미안도 마찬가지로 본래 유용하다고 시인되는 것이 아니라 올바르고 섬세하며 그 대상에 정확히 걸맞다고 시인된다. 이런 종류의 모든 성질이 효용을 지닌다는 관념은 분명히 나중에 뒤따라온 생각이며, 그 성질을 우리의 시인에 처음으로 권한 것이 아니다.

2. 우리 자신에게든 우리가 감정을 판정하는 그 사람에게든 특별하게 영향을 미치는 대상에 관해서는, 이 조화와 일치를 지키는 일이 한결 더 어려우면서 동시에 훨씬 더 중요하다. 나에게 닥친 불운이나 나에게 가해진 해코지를 내 벗은 내가 헤아리는 것과 같은 시점에서 바라보지 않는 것이 당연하다. 그것들은 나에게 훨씬 더 가까이 닿는다. 우리는 그림이나 시나 철학 체계를 볼 때처럼 같은 자리에서 그것들을 보지 않으므로, 그것들에 우리의 마음이 아주 다르게 움직이기 쉽다. 그러나 나에게도 내 벗에게도 아무 상관이 없는 그런 대수롭지 않은 대상에서

감정의 일치가 결여된 것은, 나에게 닥친 불운이나 나에게 가해진 해코지처럼 나에게 이해가 크게 걸린 일에서 그것이 결여된 것보다 훨씬 쉽게 못 본 채 넘길 수 있다. 내가 감탄하는 그림이나 시, 나아가 철학 체계를 당신이 업신여긴다 해도 그 때문에 우리가 다툴 위험은 거의 없다. 우리 둘 가운데 어느 쪽도 그런 것에 이해가 크게 걸려 있다고 할 만한 이유가 없다. 그것들은 모두 우리 둘 다에게 대수롭지 않은 일이어야 마땅하다. 그러므로 우리의 의견은 맞서더라도 우리의 정서는 여전히 거의 같을 수 있다. 그러나 당신이나 내가 특별히 영향을 받는 대상에서는 사정이 전혀 다르다. 사변에 관한 문제에서 당신의 판단이, 심미에 관한 문제에서 당신의 감정이 내 것과 전혀 맞선다 해도 나는 이 맞섬을 쉽게 못 본 채 넘길 수 있다. 그리고 내가 기질이 조금이라도 좋다면 바로 그 주제들에 대해서조차 당신과 이야기를 나누는 데서 여전히 어느 정도 즐거움을 찾을 수 있을 것이다. 그러나 내가 만난 불운을 당신이 함께 느끼는 마음이 전혀 없거나 내 정신을 흩뜨리는 비통에 조금이라도 비례하는 마음이 없다면, 또는 내가 입은 해코지에 당신이 아무런 의분도 없거나 나를 뒤흔드는 분개에 조금이라도 비례하는 의분이 없다면, 우리는 이런 주제들을 더는 이야기할 수 없다. 우리는 서로를 견딜 수 없게 된다. 나는 당신과 함께 있는 것을 버틸 수 없고 당신도 나와 함께 있는 것을 버틸 수 없다. 당신은 내 격렬함과 정념에 어리둥절해하고, 나는 당신의 차가운 무감각과 느낌의 결여에 격노한다.

그런 모든 경우에 관찰자와 당사자 사이에 감정의 일치가 얼마간이라도 있으려면, 관찰자는 무엇보다 먼저 힘닿는 데까지 자신을 상대의 처지에 놓으려 애쓰고, 당하는 쪽에 닥칠 수 있는 고통스러운 사정을 사소한 것까지 하나하나 자기에게 옮겨 오려 애써야 한다. 그는 벗의 경우를 아주 작은 일들까지 통째로 받아들여야 하며, 자신의

동감이 바탕을 두고 있는 저 상상 속의 처지 바꿈을 될 수 있는 대로 완전하게 만들려 힘써야 한다.

그러나 이 모든 것을 다 하고 나서도 관찰자의 감정은 여전히 당하는 쪽이 느끼는 것의 격렬함에 미치지 못하기 쉽다. 사람은 본디 동감할 줄 알면서도, 남에게 닥친 일에 대하여 당사자를 저절로 움직이는 그만한 정도의 정념을 결코 떠올리지 못한다. 그들의 동감이 바탕을 두고 있는 저 상상 속의 처지 바꿈은 잠깐뿐이다. 자기는 안전하다는 생각, 자기가 실제로 당하는 쪽은 아니라는 생각이 끊임없이 그들에게 끼어든다. 그리고 그 생각이 당하는 쪽이 느끼는 것과 얼마쯤 비슷한 정념을 떠올리는 것을 막지는 않으나, 그와 같은 정도의 격렬함에 가까이 가는 무언가를 떠올리는 것은 막는다. 당사자는 이것을 알고 있으며, 그러면서도 더 온전한 동감을 애타게 바란다. 관찰자들의 정서가 자기 정서와 온전히 어울리는 것 말고는 아무것도 줄 수 없는 저 위안을 그는 갈망한다. 격하고 불쾌한 정념에서 그들 마음의 감정이 모든 면에서 자기 감정에 박자를 맞추는 것을 보는 일이 그의 유일한 위로를 이룬다. 그러나 그가 이것을 얻으리라고 바랄 수 있는 길은, 관찰자들이 그와 함께 따라갈 수 있는 높이로 자기 정념을 낮추는 것뿐이다. 이렇게 말해도 된다면, 그는 주위 사람들의 감정과 조화롭게 어울리도록 낮추기 위하여 자기 정념의 본래 음조에 서린 날카로움을 눌러 내려야 한다. 그들이 느끼는 것은 과연 언제나 어떤 면에서는 그가 느끼는 것과 다를 것이며, 연민은 본래의 슬픔과 결코 똑같을 수 없다. 동감의 감정이 일어나는 바탕인 처지 바꿈이 상상일 뿐이라는 은밀한 의식이 그 감정의 정도를 낮추기만 하는 것이 아니라 얼마쯤 그 종류까지 달라지게 하고 전혀 다른 꼴로 바꾸어 놓기 때문이다. 그러나 이 두 감정이 사회의 조화에 넉넉할 만큼 서로 맞아떨어질 수 있다는 것은 분명하다. 그 둘이

결코 같은 소리가 되지는 못하겠으나 어울리는 화음은 될 수 있으니, 요구되고 필요한 것은 그것이 전부다.

이 어울림을 이루기 위하여 자연은 관찰자들에게 당사자의 사정을 제 것으로 삼도록 가르치고, 또한 당사자에게도 얼마쯤 관찰자들의 사정을 제 것으로 삼도록 가르친다. 그들이 끊임없이 자신을 그의 처지에 놓고 그리하여 그가 느끼는 것과 비슷한 감정을 떠올리듯, 그도 그만큼 끊임없이 자신을 그들의 처지에 놓고 그리하여 그들이 자기 운수를 바라볼 때 지닐 것임을 자기가 알고 있는 저 차분함을 얼마간 떠올린다. 그들이 자기가 실제로 당하는 쪽이라면 무엇을 느낄지 끊임없이 헤아리듯, 그도 그만큼 끊임없이 자기가 제 처지를 보는 관찰자 가운데 한 사람일 뿐이라면 마음이 어떻게 움직일지 상상하게 된다. 그들의 동감이 그들로 하여금 얼마쯤 그의 눈으로 그것을 바라보게 하듯, 그의 동감도 그로 하여금 얼마쯤 그들의 눈으로 그것을 바라보게 하는데, 특히 그들 앞에 있고 그들이 지켜보는 가운데 행동할 때에 그러하다. 그리고 그가 이렇게 떠올리는 반사된 정념은 본래의 정념보다 훨씬 약하므로, 그들 앞에 나오기 전에, 그들의 마음이 그 일에 어떻게 움직일지를 되새기며 자기 처지를 이 거짓 없고 공평한 빛으로 바라보기 시작하기 전에 그가 느꼈던 것의 격렬함을 반드시 누그러뜨린다.

그러므로 마음이 아무리 어지러워졌다 해도 벗과 함께 있는 것이 마음을 어느 정도 평정과 차분함으로 되돌려 주지 못할 만큼인 경우는 드물다. 우리가 그 앞에 나서는 순간 가슴은 얼마쯤 가라앉고 가지런해진다. 우리는 그가 우리 처지를 어떤 빛으로 바라볼지 곧바로 떠올리게 되고, 우리 자신도 같은 빛으로 그것을 바라보기 시작한다. 동감의 작용은 대번에 일어나기 때문이다. 우리는 벗에게서보다 그저 아는 사람에게서 동감을 덜 기대한다. 벗에게 펼쳐 놓을 수 있는 그 사소한 사정들을 그저 아는 사람에게는 다 털어놓을 수 없다. 그래서

우리는 그 앞에서 더 큰 평정을 꾸며 지니고, 그가 헤아려 줄 만한 우리 처지의 대략적인 윤곽에 생각을 붙들어 두려 애쓴다. 낯선 사람들이 모인 자리에서는 동감을 더욱 덜 기대하므로, 우리는 그들 앞에서 더욱 큰 평정을 꾸며 지니며, 우리가 함께 있는 그 특정한 자리가 따라와 줄 만한 높이로 우리 정념을 늘 낮추려 애쓴다. 그리고 이것은 꾸며 낸 겉모습만이 아니다. 우리가 조금이라도 우리 자신의 주인이라면, 그저 아는 사람이 곁에 있는 것이 벗이 곁에 있는 것보다 더욱 우리를 실제로 가라앉히고, 낯선 사람들이 모인 자리는 아는 사람 하나가 곁에 있는 것보다 더욱 그러하다.

그러므로 사교와 대화는, 마음이 어느 때 불행히도 평정을 잃었을 때 그것을 되돌리는 가장 힘센 약이며, 아울러 자기 만족과 삶의 누림에 그토록 필요한 저 고르고 행복한 기질을 지켜 주는 가장 좋은 보약이다. 집에 들어앉아 비통이나 분개를 곱씹기 쉬운, 물러나 사색하는 사람들은 흔히 더 큰 인간애와 더 큰 도량과 더 섬세한 명예 감각을 지녔을지 몰라도, 세상 속에서 사는 사람들에게 그토록 흔한 저 기질의 고름은 좀처럼 지니지 못한다.

5장 — 사랑을 부르는 덕과 존경을 부르는 덕에 대하여

이 서로 다른 두 가지 애씀, 곧 관찰자가 당사자의 감정에 함께 들어가려는 애씀과 당사자가 관찰자가 따라올 수 있는 데까지 자기 감정을 낮추려는 애씀 위에 서로 다른 두 갈래의 덕이 서 있다. 부드럽고 온화하며 사랑을 부르는 덕, 곧 거짓 없이 스스로 낮추어 대함과 너그러이 감싸는 인간애의 덕은 앞의 애씀 위에 서 있다. 크고 경외를 일으키며 존경을 부르는 덕, 곧 자기를 누름과 자기를 다스림의 덕, 우리 본성의 모든 움직임을 우리 자신의 품위와 명예와 우리 자신의 행실의

적정성이 요구하는 것에 따르게 하는 저 정념에 대한 다스림의 덕은 뒤의 애씀에서 그 근원을 얻는다.

동감하는 마음이 함께 이야기하는 이들의 모든 감정을 되울리는 듯한 사람, 그들의 재난에 비통해하고 그들이 입은 해코지에 분개하며 그들의 좋은 운수에 기뻐하는 사람은 얼마나 사랑을 부르는 사람으로 보이는가! 그의 벗들의 처지를 우리 자신에게 옮겨 놓으면 우리는 그들의 감사에 함께 들어가고, 그토록 정 깊은 벗의 부드러운 동감에서 그들이 얼마나 큰 위로를 얻을지를 느낀다. 그리고 거꾸로 된 이유에서, 굳고 완고한 마음이 자기만을 위해 느끼고 남의 행복이나 비참함은 조금도 알지 못하는 사람은 얼마나 불쾌한 사람으로 보이는가! 이 경우에도 우리는 그가 곁에 있음으로써 그와 이야기하는 모든 사람, 특히 우리가 가장 동감하기 쉬운 사람들, 곧 불운한 이들과 해코지를 입은 이들이 받을 아픔에 함께 들어간다.

다른 한편, 자기 자신의 일에서 모든 정념의 품위를 이루고 그 정념을 남이 함께 들어갈 수 있는 데까지 낮추어 주는 저 되새김과 자기 통제를 발휘하는 사람들의 행실에서 우리는 얼마나 고귀한 적정성과 우아함을 느끼는가? 우리는 아무런 섬세함도 없이 한숨과 눈물과 성가신 탄식을 앞세워 우리의 연민을 불러내는 저 요란한 비통에 역겨워한다. 그러나 우리는 오직 눈이 붓는 데서, 입술과 뺨이 떨리는 데서, 그리고 온 몸가짐의 멀찍하면서도 마음을 움직이는 차가움에서만 드러나는 저 삼가는, 저 말 없고 위엄 있는 슬픔을 우러른다. 그 슬픔은 우리에게도 같은 침묵을 지운다. 우리는 그것을 존경하는 주의로 바라보며, 어떤 부적정성으로 그토록 큰 애씀을 들여야 지탱되는 저 애써 지어낸 평정을 어지럽히지나 않을까 하여 우리의 온 몸가짐을 애타는 마음으로 살핀다.

분노의 오만함과 잔인함도 마찬가지로, 우리가 그 광포함을 막지도 붙들지도 않고 내버려 둘 때에는 모든 것 가운데 가장 밉살스럽다.

그러나 우리는 저 고귀하고 도량이 큰 분개에 감탄한다. 그것은 가장 큰 해코지를 갚으려는 자신의 추구를, 그 해코지가 당하는 쪽의 가슴에 일으키기 쉬운 격노가 아니라 공평한 관찰자의 가슴에 저절로 불러내는 의분으로 다스린다. 그것은 이 더 공정한 감정이 명하는 것을 넘어서는 말 한마디, 몸짓 하나도 새어 나가게 하지 않는다. 그것은 생각 속에서조차, 이해관계 없는 사람이라면 누구나 실행되는 것을 보고 기뻐할 만한 것보다 더 큰 복수를 시도하지 않고 더 큰 벌을 안기기를 바라지도 않는다.

그리하여 남을 위해서는 많이 느끼고 우리 자신을 위해서는 적게 느끼는 것, 우리의 이기적인 정서는 억누르고 인애로운 정서는 마음껏 펴는 것이 인간 본성의 완성을 이루며, 오직 그것만이 사람들 사이에 저 감정과 정념의 조화를 낳을 수 있다. 사람들의 온갖 우아함과 적정성은 그 조화에 있다. 우리 자신을 사랑하는 것처럼 우리 이웃을 사랑하라는 것이 그리스도교의 큰 법이듯, 우리 이웃을 사랑하는 만큼만 우리 자신을 사랑하라는 것, 또는 같은 말이 되겠지만 우리 이웃이 우리를 사랑할 수 있는 만큼만 우리 자신을 사랑하라는 것이 자연의 큰 가르침이다.

심미안과 뛰어난 판단력이 칭찬과 감탄을 받을 만한 성질로 헤아려질 때 흔히 만날 수 없는 감정의 섬세함과 이해의 예민함을 담고 있다고 여겨지듯, 감수성과 자기 통제의 덕도 그런 성질의 보통 정도에 있는 것이 아니라 남다른 정도에 있는 것으로 이해된다. 인간애라는 사랑을 부르는 덕은 정녕 거칠고 세간에 흔한 사람들이 지닌 것을 훨씬 넘는 감수성을 요구한다. 아량이라는 크고 높은 덕은 틀림없이 가장 약한 사람들이 발휘할 수 있는 정도의 자기 통제보다 훨씬 더 많은 것을 요구한다. 지성의 성질이 보통 정도에 머무는 곳에 재능이라 할 것이 없듯, 도덕의 성질이 보통 정도에 머무는 곳에 덕이라 할 것이 없다.

덕은 뛰어남이며, 남다르게 크고 아름다운 무엇이니, 세간에 흔하고 보통인 것 위로 훨씬 높이 솟는다. 사랑을 부르는 덕은 그 빼어나고 뜻밖의 섬세함과 부드러움으로 사람을 놀라게 하는 정도의 감수성에 있다. 경외를 일으키고 존경을 부르는 덕은 인간 본성에서 가장 다스리기 어려운 정념을 놀랍도록 뛰어넘음으로써 사람을 아연하게 하는 정도의 자기 통제에 있다.

이 점에서 덕과 한갓 적정성 사이에는, 곧 감탄받고 기려질 만한 성질과 행위와 그저 시인받을 만한 성질과 행위 사이에는 적지 않은 차이가 있다. 많은 경우에 가장 완전한 적정성을 지니고 행동하는 데에는 사람들 가운데 가장 못난 자들도 지니고 있는 저 보통의 평범한 정도의 감수성이나 자기 통제 이상은 필요하지 않으며, 때로는 그만한 정도조차 필요하지 않다. 그러므로 아주 낮은 실례를 하나 들자면, 배고플 때 먹는 것은 평범한 경우에 확실히 온전히 옳고 적정하며, 누구에게나 그런 것으로 시인받지 않을 수 없다. 그러나 그것을 덕이 있다고 말하는 것보다 더 어처구니없는 일은 없을 것이다.

거꾸로 가장 완전한 적정성에 미치지 못하는 행위에도 적지 않은 정도의 덕이 흔히 있을 수 있다. 완전함에 이르기가 그토록 지극히 어려운 경우에 기대할 수 있는 것보다 그 행위가 여전히 완전함에 더 가까이 다가갈 수 있기 때문이다. 그리고 자기 통제를 가장 크게 발휘해야 하는 경우에 이런 일이 매우 흔히 있다. 어떤 처지는 인간 본성을 그토록 모질게 짓눌러, 사람처럼 불완전한 피조물에게 있을 수 있는 가장 큰 정도의 자기 다스림으로도 인간의 나약함이 내는 소리를 온통 눌러 죽일 수 없고, 정념의 격렬함을 공평한 관찰자가 그것에 온전히 함께 들어갈 수 있는 절도의 높이로 낮출 수도 없다. 그러므로 그런 경우에 당하는 쪽의 몸가짐이 가장 완전한 적정성에 미치지 못한다 해도, 그것은 여전히 얼마간의 갈채를 받을 만하고 어떤 뜻에서는 덕이

있다고 불릴 수도 있다. 그것은 여전히 사람들 대부분이 할 수 없는 도량과 아량의 애씀을 드러낼 수 있다. 그리고 절대의 완전함에는 이르지 못하더라도, 그토록 시련이 되는 경우에 흔히 볼 수 있거나 기대할 수 있는 것보다는 완전함에 훨씬 더 가까이 다가간 것일 수 있다.

이런 종류의 경우에, 어떤 행위에 돌아가야 할 것으로 보이는 비난이나 갈채의 정도를 정할 때 우리는 서로 다른 두 기준을 매우 흔히 쓴다. 첫째는 온전한 적정성과 완전함의 관념인데, 그 어려운 처지에서 어떤 인간의 행실도 여태 거기에 이른 적이 없고 이를 수조차 없으며, 그것에 견주면 모든 사람의 행위가 언제까지나 비난받을 만하고 불완전한 것으로 보일 수밖에 없다. 둘째는 사람들 대부분의 행위가 흔히 이르는, 이 온전한 완전함에 얼마나 가깝거나 먼가 하는 정도의 관념이다. 이 정도를 넘어서는 것은 절대의 완전함에서 아무리 멀리 떨어져 있더라도 갈채를 받을 만해 보이고, 이에 미치지 못하는 것은 비난을 받을 만해 보인다.

상상에 호소하는 모든 기예의 작품을 우리가 판정할 때에도 사정은 마찬가지다. 비평가가 시나 회화의 어느 큰 거장의 작품을 살필 때, 그는 더러 자기 마음속에 있는 완전함의 관념으로 그것을 살피는데, 그 작품도 다른 어떤 인간의 작품도 그 관념에 결코 이르지 못할 것이다. 그리고 그가 그 기준에 그 작품을 견주는 동안에는 거기에서 흠과 불완전함밖에 볼 수 없다. 그러나 그 작품이 같은 종류의 다른 작품들 가운데 어떤 자리를 차지해야 하는지를 헤아리게 되면, 그는 반드시 그것을 아주 다른 기준, 곧 이 특정한 기예에서 흔히 이르게 되는 보통 정도의 뛰어남에 견준다. 그리고 이 새로운 척도로 그것을 판정할 때, 그 작품은 그와 겨룰 수 있는 작품들 대부분보다 완전함에 훨씬 더 가까이 다가갔다는 이유로 가장 높은 갈채를 받을 만해 보이는 일이 흔히 있다.

1. 옮긴이 — 느슨하게 맨 줄 위에서 몸을 가누며 재주를 부리는 곡예(slack-rope dancing). 팽팽히 맨 줄을 쓰는 줄타기와 달리 줄이 늘어져 흔들리므로 균형을 잡는 동작이 훨씬 크다. 18세기 영국의 장터와 유원지에서 흔히 볼 수 있던 구경거리였다.

2. 옮긴이 — 시인(是認)과 부인(否認). 「옳다고 여겨 받아들임」과 「옳지 않다고 여겨 물리침」을 뜻한다. 「죄를 시인하다」처럼 사실을 사실로 인정한다는 뜻이 아니다. 이 책에서는 도덕 판단의 두 방향을 가리키는 짝말로 끝까지 이 뜻으로 쓰인다.

1부 2편 — 적정성에 부합하는 여러 정념의 정도에 관하여

머리말

우리 자신과 유별나게 관련된 대상이 불러일으키는 모든 정념의 적정성, 곧 관찰자가 함께 따라갈 수 있는 정도는 어떤 중간치에 있음이 분명하다. 정념이 너무 높거나 너무 낮으면 관찰자는 그 안으로 들어갈 수 없다. 예를 들어 사사로운 불행과 침해에서 오는 슬픔과 분개는 너무 높아지기 쉽고, 사람들 대부분에게서 실제로 그렇다. 또 이런 일은 더 드물게 일어나지만, 그것이 너무 낮을 수도 있다. 우리는 그 지나침을 무름과 광란이라 이름하고, 그 모자람을 둔함과 무감각과 기개의 결여라 부른다. 우리는 그 어느 쪽에도 들어갈 수 없고, 그것을 보면 놀라고 당황할 뿐이다.

그러나 적정성의 지점이 놓이는 이 중간치는 정념에 따라 다르다. 어떤 정념에서는 높고 어떤 정념에서는 낮다. 아주 강하게 드러내면 온당치 못한 정념이 있는데, 그것을 가장 높은 정도로 느끼지 않을 수 없다고 누구나 인정하는 경우에조차 그렇다. 반대로 어떤 정념은 그 자체가 그만큼 필연적으로 일어나는 것은 아닐지 모르나, 가장 강하게 드러낸 것이 많은 경우에 지극히 우아하게 보인다. 앞의 것은 어떤 이유로 동감이 거의 또는 전혀 따라붙지 않는 정념이고, 뒤의 것은 다른 이유로 동감이 가장 크게 따라붙는 정념이다. 인간 본성의 여러 정념을

모두 살펴보면, 그것들이 온당하다거나 온당치 못하다고 여겨지는 것은 오로지 사람들이 그 정념에 동감하려는 마음이 더 큰지 작은지에 정확히 비례한다는 것을 알 수 있다.

1장 — 몸에서 비롯하는 정념에 관하여

1. 몸의 어떤 처지나 상태에서 일어나는 정념을 강한 정도로 드러내는 것은 온당치 못하다. 함께 있는 이들은 같은 상태에 있지 않으므로 그 정념에 동감할 것을 기대할 수 없기 때문이다. 예를 들어 격렬한 허기는 많은 경우 자연스러울 뿐 아니라 피할 수 없는 것이기는 하지만 언제나 온당치 못하며, 탐하듯 먹는 일은 어디서나 무례의 하나로 여겨진다. 그러나 허기에도 어느 정도의 동감은 있다. 함께 있는 이들이 맛있게 먹는 모습은 보기 좋고, 역겨움을 드러내는 표현은 모두 거슬린다. 건강한 사람에게 익은 몸의 상태는, 이런 거친 표현을 써도 된다면, 그의 위가 앞의 것과는 쉽게 박자를 맞추게 하고 뒤의 것과는 맞추지 못하게 한다. 농성전이나 항해의 일지에서 그 서술을 읽을 때 우리는 극심한 허기가 불러오는 괴로움에 동감할 수 있다. 우리는 당하는 쪽의 처지에 자신을 놓아 보고, 그리하여 그들을 반드시 헤집어 놓을 슬픔과 두려움과 경악을 어렵지 않게 떠올린다. 우리 스스로도 그 정념을 어느 정도 느끼고 그래서 그것에 동감한다. 그러나 그 서술을 읽는다고 우리가 배고파지지는 않으므로, 이런 경우에조차 우리가 그들의 허기에 동감한다고는 제대로 말할 수 없다.

자연이 두 성을 맺어 주는 그 정념도 사정이 같다. 본래 모든 정념 가운데 가장 격렬한 것이지만, 그것을 강하게 드러내는 일은 어떤 경우에도 온당치 못하며, 그것을 가장 온전히 누리는 일이 사람의 법과 신의 법 모두에게서 전혀 흠 없는 것으로 인정되는 사이에서조차

그렇다. 그러나 이 정념에도 어느 정도의 동감은 있는 듯하다. 여자에게 남자에게 하듯 말하는 것은 적정하지 않다. 여자와 함께 있으면 더 흥겹고 더 유쾌하고 더 살피는 마음이 우리에게 일어나야 한다고 기대되며, 여성에게 아무것도 느끼지 못하는 남자는 남자들에게조차 어느 정도 업신여김을 받는다.

몸에서 비롯하는 모든 욕구에 대한 우리의 반감이 이러하다. 그것을 강하게 드러낸 것은 모두 역겹고 거슬린다. 몇몇 옛 철학자에 따르면 이것은 우리가 짐승과 함께 지니는 정념이며, 인간 본성의 고유한 성질과 아무 연관이 없으므로 그 까닭으로 인간의 품위에 미치지 못하는 것이다. 그러나 우리가 짐승과 함께 지니는 정념에는 분개, 타고난 정서, 심지어 감사처럼 그 까닭만으로는 그토록 짐승 같아 보이지 않는 것도 많다. 다른 사람에게서 몸의 욕구를 볼 때 우리가 품게 되는 그 유별난 혐오의 참된 원인은 우리가 그 안으로 들어갈 수 없다는 것이다. 그것을 느끼는 사람 자신에게도 그 욕구가 채워지는 순간 그것을 불러일으켰던 대상은 더 이상 마음에 들지 않게 되고, 그 대상이 앞에 있는 것조차 흔히 거슬리게 된다. 그는 조금 전에 자신을 사로잡았던 매력을 헛되이 두리번거리며 찾고, 이제 자기 자신의 정념 안으로도 남과 마찬가지로 거의 들어가지 못한다. 식사를 마치면 우리는 상을 물리라고 이른다. 가장 뜨겁고 열렬한 욕망의 대상도, 그것이 몸에서 비롯하는 정념 말고 다른 어떤 정념의 대상도 아니라면, 우리는 똑같이 다룰 것이다.

몸의 이런 욕구를 다스리는 데에 절제라고 제대로 불리는 덕이 있다. 건강과 재산에 대한 고려가 정해 주는 한계 안에 그것을 붙들어 두는 일은 신중의 몫이다. 그러나 우아함이, 적정성이, 섬세함과 조심스러움이 요구하는 한계 안에 그것을 가두어 두는 일은 절제가 맡은 직무다.

2. 같은 이유로 몸의 고통 때문에 소리를 지르는 일은 그 고통이 아무리 견딜 수 없는 것이라 해도 언제나 사내답지 못하고 어울리지 않아 보인다. 그러나 몸의 고통에도 상당한 동감이 있다. 이미 말한 대로, 남의 다리나 팔을 겨눈 매가 막 떨어지려는 것을 내가 보면 나는 저절로 움츠러들며 내 다리나 내 팔을 뒤로 뺀다. 그리고 그것이 실제로 떨어지면 나는 그것을 어느 정도 느끼고 당하는 쪽과 더불어 나도 아프다. 그러나 내가 느끼는 아픔은 의심할 나위 없이 지나칠 만큼 가벼운 것이어서, 그 까닭으로 그가 격하게 소리를 지르면 나는 그와 함께 갈 수 없으므로 반드시 그를 업신여기게 된다. 몸에서 비롯하는 모든 정념이 이와 같다. 그것은 동감을 전혀 불러일으키지 못하거나, 불러일으켜도 당하는 쪽이 느끼는 격렬함에 전혀 걸맞지 않은 정도의 동감밖에 불러일으키지 못한다.

상상력에서 비롯하는 정념은 사정이 아주 다르다. 내 몸의 틀은 함께 있는 이의 몸에 일어난 변화에 거의 영향을 받지 않는다. 그러나 내 상상력은 그보다 잘 늘어나서, 이렇게 말해도 된다면, 내가 친하게 지내는 이들의 상상력이 지닌 모양과 짜임을 더 쉽게 받아들인다. 그 까닭으로 사랑이나 야망에서 겪는 좌절은 가장 큰 몸의 재앙보다 더 많은 동감을 불러낸다. 그런 정념은 오로지 상상력에서 일어난다. 재산을 모두 잃은 사람은 몸이 건강하다면 몸으로는 아무것도 느끼지 않는다. 그가 겪는 고통은 오직 상상력에서 오는데, 상상력은 품위의 상실, 벗들의 외면, 적들의 경멸, 남에게 매인 처지, 궁핍과 비참이 빠르게 자기에게 닥쳐오는 것을 그에게 그려 보인다. 그리고 우리가 그 까닭으로 그에게 더 강하게 동감하는 것은, 우리 몸이 그의 몸에 맞추어 형태를 잡는 것보다 우리 상상력이 그의 상상력에 맞추어 형태를 잡기가 더 쉽기 때문이다.

다리를 잃는 것은 사랑하는 여인을 잃는 것보다 대체로 더 실제적인 재앙으로 여겨질 것이다. 그러나 그런 종류의 상실에 파국이 걸려 있는 비극이라면 우스꽝스러운 비극이 될 것이다. 다른 종류의 불행은 아무리 하찮게 보일지라도 훌륭한 비극을 여러 편 낳는 계기가 되었다.

고통만큼 빨리 잊히는 것은 없다. 고통이 사라지는 순간 그 괴로움은 통째로 끝나고, 그것을 떠올려도 우리는 더 이상 어떤 흔들림도 느끼지 않는다. 그때는 우리 자신조차 앞서 품었던 불안과 번민 안으로 들어갈 수 없다. 벗이 무심코 던진 한마디가 더 오래가는 불편을 낳는다. 그것이 빚어내는 괴로움은 그 말과 함께 끝나지 않는다. 애초에 우리를 흔드는 것은 감각의 대상이 아니라 상상력이 그린 관념이다. 우리의 불편을 낳는 것이 관념인 까닭에, 시간과 다른 일들이 그것을 우리 기억에서 어느 정도 지워 줄 때까지 상상력은 그 생각에서 안으로 계속 쓰리고 곪는다.

고통은 위험이 따르지 않는 한 결코 아주 생생한 동감을 불러내지 못한다. 우리는 당하는 쪽의 두려움에는 동감하지만 그 괴로움에는 동감하지 않는다. 그런데 두려움은 오로지 상상력에서 나오는 정념이며, 상상력은 우리가 실제로 느끼는 것이 아니라 앞으로 겪을 수 있는 것을, 우리 불안을 키우는 불확실함과 흔들림과 함께 그려 보인다. 통풍이나 치통은 지독하게 아프지만 동감을 아주 적게 불러일으키고, 더 위험한 병은 고통이 거의 따르지 않아도 가장 높은 동감을 불러일으킨다.

어떤 사람들은 외과 수술을 보면 정신을 잃고 속이 뒤집히며, 살을 가르는 데서 오는 몸의 고통이 그들에게는 가장 지나친 동감을 불러일으키는 듯하다. 우리는 몸속의 병에서 오는 고통보다 밖의 원인에서 오는 고통을 훨씬 더 생생하고 또렷하게 떠올린다. 이웃이 통풍이나 결석으로 시달릴 때 나는 그의 괴로움을 좀처럼 떠올리지 못한다. 그러나 칼에 베이거나 상처를 입거나 뼈가 부러졌을 때 그가

겪을 것은 아주 또렷하게 떠올린다. 그러나 그런 대상이 우리에게 그토록 격한 영향을 미치는 주된 원인은 그것이 새롭다는 데 있다. 해부를 12차례 지켜보고 절단 수술도 그만큼 지켜본 사람은 그 뒤로는 이런 수술을 모두 아주 대수롭지 않게, 흔히는 아무것도 느끼지 않고 바라본다. 비극을 500편 넘게 읽거나 무대에서 보았다 해도, 그 비극이 우리에게 그려 보이는 대상에 대한 감수성이 그처럼 온전히 줄어드는 일은 좀처럼 없다.

몇몇 그리스 비극에는 몸의 고통이 주는 괴로움을 그려 보임으로써 연민을 불러일으키려는 시도가 있다. 필록테테스는 고통이 극에 이르러 소리를 지르고 정신을 잃는다.[1] 히폴리토스와 헤라클레스는 둘 다 가장 혹독한 고통 속에서 숨을 거두는 모습으로 등장하는데, 헤라클레스의 굳센 마음조차 그 고통을 버텨 내지 못했던 듯하다.'[2] 그러나 이 모든 경우에 우리 마음을 끄는 것은 고통이 아니라 다른 어떤 사정이다. 우리를 움직이는 것은 필록테테스의 곪은 발이 아니라 그의 외로움이며, 그 외로움이 그 매혹적인 비극 전체에 상상력에 그토록 잘 맞는 아득하고 거친 기운을 퍼뜨린다. 헤라클레스와 히폴리토스의 괴로움이 우리 마음을 끄는 것은 오직 그 끝이 죽음이라는 것을 우리가 미리 보기 때문이다. 그 영웅들이 회복될 것이라면 우리는 그들의 고통을 그려 보인 것이 더없이 우스꽝스럽다고 여길 것이다. 괴로움이 복통에 있는 비극이라면 그것이 어떤 비극이겠는가. 그러나 그보다 더 지독한 고통은 없다. 몸의 고통을 그려 보여 연민을 불러일으키려는 이런 시도는 그리스 연극이 본을 보인 것 가운데 품위를 가장 크게 깨뜨린 것에 든다고 볼 수 있다.

몸의 고통에 우리가 느끼는 동감이 적다는 것이 그것을 견디는 데서 한결같음과 참음이 적정성을 얻는 바탕이다. 가장 혹독한 고통 속에서도 무름을 조금도 새어 나오게 하지 않고, 신음을 내뱉지 않으며, 우리가

온전히 들어갈 수 없는 정념에는 조금도 굽히지 않는 사람은 우리의 가장 높은 감탄을 얻는다. 그의 굳셈은 그가 우리의 대수롭지 않게 여기는 마음과 무감각에 박자를 맞출 수 있게 해 준다. 우리는 그가 그러기 위해 들이는 아량 있는 노력에 감탄하며 온전히 함께 간다. 우리는 그의 행동을 시인하고, 인간 본성이 흔히 무르다는 것을 겪어 왔기에 그가 시인을 받을 만하게 행동할 수 있다는 것에 놀라며 이상히 여긴다. 이상히 여기는 마음과 놀람이 섞여 생기를 얻은 시인이 감탄이라고 제대로 불리는 감정을 이루며, 이미 말한 대로 갈채가 그 감정의 자연스러운 표현이다.

2장 — 상상력이 얻은 특정한 방향이나 습성에서 비롯하는 정념에 관하여

상상력에서 나오는 정념 가운데서도 상상력이 얻은 남다른 방향이나 습성에서 비롯하는 정념은, 아주 자연스러운 것으로 인정될 수 있다 해도 동감을 거의 얻지 못한다. 사람들의 상상력은 그 특정한 방향을 얻지 못했으므로 그 정념 안으로 들어갈 수 없다. 그리고 그런 정념은 삶의 어떤 시기에는 거의 피할 수 없는 것이라고 인정될 수 있다 해도 언제나 어느 정도 우스꽝스럽다. 오래도록 서로에게 생각을 붙들어 둔 남녀 두 사람 사이에 저절로 자라나는 그 강한 애착이 그러하다. 우리 상상력은 사랑에 빠진 이의 상상력과 같은 물길을 따라 흐른 적이 없으므로, 우리는 그의 감정이 지닌 간절함 안으로 들어갈 수 없다. 벗이 침해를 당했다면 우리는 어렵지 않게 그의 분개에 동감하고, 그가 분노하는 바로 그 사람에게 우리도 분노한다. 벗이 은혜를 입었다면 우리는 어렵지 않게 그의 감사 안으로 들어가고 그에게 은혜를 베푼 이의 공로를 아주 높이 느낀다. 그러나 벗이 사랑에 빠졌다면, 그의

정념이 그런 종류의 어떤 정념만큼이나 이치에 맞는다고 우리가 생각할 수는 있어도, 우리 자신이 같은 종류의 정념을, 그것도 그가 그 정념을 품은 바로 그 사람을 향해 품어야 한다고는 결코 생각하지 않는다. 그 정념은 그것을 느끼는 사람 말고는 누구에게나 대상의 값에 전혀 걸맞지 않아 보인다. 그리고 사랑은 어느 나이에서는 그것이 자연스럽다는 것을 우리가 알기에 용서받지만, 우리가 그 안으로 들어갈 수 없으므로 언제나 웃음거리가 된다. 그것을 진지하고 강하게 드러낸 것은 모두 제삼자에게 우스꽝스러워 보이며, 사랑에 빠진 이가 자기가 사랑하는 여인에게는 좋은 벗일 수 있어도 다른 누구에게도 그렇지 않다. 그 자신도 이를 알고 있으며, 제정신을 지키는 동안에는 자기 정념을 놀림과 조롱으로 다루려 애쓴다. 우리가 그 이야기를 듣고 싶어 하는 것은 그런 어조뿐이며, 그것이 우리 자신도 그 이야기를 하고 싶어 하는 유일한 어조이기 때문이다. 카울리와 프로페르티우스는 자기 애착의 격렬함을 부풀리는 일을 그칠 줄 모르는데, 우리는 그들의 무겁고 현학적이며 길게 늘어지는 사랑에는 싫증이 난다.[3] 그러나 오비디우스의 흥겨움과 호라티우스의 멋스러움은 언제나 마음에 든다.'[4]

그러나 우리가 이런 종류의 애착에 제대로 된 동감을 느끼지 못하고, 상상 속에서조차 그 특정한 사람을 향한 정념을 품는 데 다가가지 않는다 해도, 우리 자신이 같은 종류의 정념을 품어 본 적이 있거나 품게 될 수도 있는 까닭에, 그 정념이 채워짐으로써 주어질 행복에 대한 그 높은 희망 안으로도, 그것이 어그러질 때 두려워하는 그 지독한 괴로움 안으로도 어렵지 않게 들어간다. 그것이 우리 마음을 끄는 것은 정념으로서가 아니라, 우리 마음을 끄는 다른 정념들, 곧 희망과 두려움과 온갖 종류의 괴로움을 낳는 계기가 되는 처지로서다. 항해에 대한 서술에서 우리 마음을 끄는 것이 허기가 아니라 그 허기가 낳는 괴로움인 것과 마찬가지다. 사랑에 빠진 이의 애착 안으로 우리가

제대로 들어가지는 못해도, 그가 그 애착에서 끌어내는 아득한 행복에 대한 기대에는 어렵지 않게 함께 간다. 어떤 처지에 놓여 게으름으로 늘어지고 욕망의 격렬함에 지친 마음이 고요와 평온을 간절히 바라고, 자기를 헤집는 그 정념이 채워지는 데서 그것을 찾으리라 기대하며, 우아하고 부드럽고 열정적인 티불루스가 그토록 즐겨 그려 내는 그 목가적인 평온과 은거의 삶을 스스로 그려 보는 것이 얼마나 자연스러운 일인지 우리는 느낀다.[5] 시인들이 축복받은 섬을 두고 그리는 것과 같은 삶, 벗과 자유와 쉼이 있는 삶, 수고와 근심에서, 그리고 그것을 따라다니는 모든 소란스러운 정념에서 풀려난 삶이다.'[6] 이런 종류의 장면조차 이미 누리는 것으로 그려질 때보다 바라는 것으로 그려질 때 우리 마음을 가장 크게 끈다. 사랑에 섞여 들고 어쩌면 사랑의 바탕이기도 한 그 정념의 거친 결은 그것이 채워지는 일이 멀리 떨어져 있을 때에는 사라진다. 그러나 그것이 당장 손에 쥔 것으로 그려질 때에는 전체를 거슬리게 만든다. 그 까닭으로 행복한 정념은 두려움에 떨거나 서글픈 정념보다 우리 마음을 훨씬 덜 끈다. 그처럼 자연스럽고 마음에 드는 희망을 어그러뜨릴 수 있는 것이라면 무엇이든 우리를 떨게 하며, 그리하여 우리는 사랑에 빠진 이의 불안과 걱정과 괴로움 전부 안으로 들어간다.

이 때문에 오늘날의 어떤 비극과 연애 이야기에서는 이 정념이 그토록 놀랍게 마음을 끄는 것으로 나타난다. 『고아』에서 우리를 붙드는 것은 카스탈리오와 모니미아의 사랑이라기보다 그 사랑이 낳는 괴로움이다.[7] 두 연인이 아무 위험도 없는 장면에서 서로에 대한 애틋함을 말하는 대목을 집어넣는 작가는 동감이 아니라 웃음을 불러일으킬 것이다. 이런 종류의 장면이 비극에 들어오는 일이 있다면 그것은 언제나 어느 정도 적정하지 않으며, 거기서 드러나는 정념에 동감해서가 아니라 그 정념이

채워지는 데 따라붙을 것이라고 관객이 미리 보는 위험과 어려움을 걱정하는 마음에서 참고 보아 주는 것이다.

사회의 규범이 이 무름에 관하여 여성에게 지우는 삼감은 그것을 여성에게서 한결 유별나게 괴로운 것으로 만들고, 바로 그 까닭으로 더 깊이 마음을 끄는 것으로 만든다. 우리는 같은 이름의 프랑스 비극에 그려진 페드르의 사랑에, 그 사랑에 따라붙는 모든 도를 넘음과 죄에도 불구하고 매혹된다.[8] 바로 그 도를 넘음과 죄가 어느 정도는 그 사랑을 우리에게 더 끌리게 한다고 말할 수 있다. 그로 인해 그녀의 두려움과 부끄러움과 뉘우침과 소름과 절망이 더 자연스럽고 더 마음을 끄는 것이 된다. 이렇게 불러도 된다면, 사랑이라는 처지에서 일어나는 이차적인 정념은 모두 반드시 더 맹렬하고 격렬해진다. 그리고 우리가 제대로 동감한다고 말할 수 있는 것은 오직 이 이차적인 정념뿐이다.

그러나 대상의 값에 그토록 터무니없이 걸맞지 않은 모든 정념 가운데, 가장 무른 마음에게조차 그 안에 우아하거나 마음에 드는 무엇이 있어 보이는 것은 사랑뿐이다. 우선 사랑은 그 자체로는 우스꽝스러울 수는 있어도 본래 미움을 부르는 것이 아니고, 그 결과가 흔히 치명적이고 끔찍하기는 해도 그 뜻하는 바가 남을 해치려는 것인 경우는 드물다. 게다가 그 정념 자체에는 적정성이 거의 없지만, 언제나 그것을 따라다니는 정념 가운데 몇몇에는 적정성이 상당히 있다. 사랑 안에는 인간애와 도량과 다정함과 우애와 존중이 짙게 섞여 있다. 이 정념들은 곧 설명할 이유로 다른 어떤 정념보다 우리가 가장 크게 동감하려는 쪽으로 기울어지는 것들이며, 그것이 어느 정도 지나치다는 것을 우리가 알고 있을 때조차 그렇다. 우리가 그 정념들에 느끼는 동감은 그것들이 따라다니는 정념을 덜 거슬리게 만들고, 흔히 그 정념과 함께 가는 온갖 악덕에도 불구하고 우리 상상 속에서 그것을 떠받쳐 준다. 한쪽 성에서는 그것이 반드시 파멸과 오명으로 이어지고,

그것이 가장 덜 치명적이라고 여겨지는 다른 쪽 성에서는 거의 언제나 일할 힘의 상실과 의무의 방기, 명성은 물론 예사로운 평판까지 업신여기는 태도가 따라붙는데도 그렇다. 이 모든 것에도 불구하고 사랑에 따라붙는다고 여겨지는 감수성과 도량의 정도 때문에 많은 사람에게 사랑은 허영의 대상이 되며, 그들은 실제로 느꼈다면 자기에게 아무 명예도 되지 않을 것을 느낄 수 있는 사람으로 보이기를 좋아한다.

같은 종류의 이유로 우리 자신의 벗, 우리 자신의 공부, 우리 자신의 직업을 말할 때에도 어느 정도 삼가는 태도가 필요하다. 이것은 모두 우리 마음을 끄는 것과 같은 정도로 함께 있는 이들의 마음을 끌 것이라고 기대할 수 없는 대상이다. 그리고 이렇게 삼가는 태도의 결여 때문에 사람의 절반이 나머지 절반에게 나쁜 벗이 된다. 철학자는 철학자에게만 벗이 되고, 어떤 모임의 일원은 자기네 작은 패거리에게만 벗이 된다.

3장 — 비사회적 정념에 관하여

또 다른 한 무리의 정념이 있는데, 그것은 상상력에서 나오기는 하지만 우리가 그 안으로 들어가거나 그것을 우아하다거나 어울린다고 여길 수 있게 되려면, 길들지 않은 본성이 끌어올릴 높이보다 훨씬 낮은 자리까지 언제나 끌어내려져야 한다. 미움과 분개, 그리고 그것들이 갈라져 나온 온갖 모습이 그것이다. 그런 정념 모두에서 우리의 동감은 그 정념을 느끼는 사람과 그 정념의 대상이 되는 사람 사이에서 갈린다. 이 두 사람의 이해는 정면으로 맞선다. 그 정념을 느끼는 사람에 대한 우리의 동감이 우리에게 바라게 하는 것을, 상대편에 대하여 함께 느끼는 마음은 우리에게 두려워하게 한다. 둘 다 사람이므로 우리는 둘 다 걱정하며, 한쪽이 겪을 수 있는 일에 대한 두려움이 다른 쪽이 겪은

일에 대한 우리의 분개를 눌러 놓는다. 그러므로 자극을 받은 사람에 대한 우리의 동감은 그를 본래 움직이는 정념에 반드시 미치지 못하는데, 이는 동감에서 나온 정념을 모두 본래의 정념보다 못한 것으로 만드는 그 일반적인 원인 때문만이 아니라, 이 경우에만 있는 특유한 원인, 곧 다른 한 사람을 향한 우리의 반대편 동감 때문이기도 하다. 따라서 분개가 우아하고 마음에 드는 것이 되려면, 다른 거의 모든 정념보다 더 낮추어져서 그것이 본래 오를 높이 아래로 끌어내려져야 한다.

그러면서도 사람들은 남에게 가해진 침해를 아주 강하게 느낀다. 비극이나 연애 이야기에 나오는 악당은 주인공이 우리의 동감과 정서의 대상이 되는 만큼이나 우리의 의분의 대상이 된다. 우리는 오셀로를 높이 보는 만큼 이아고를 몹시 싫어하고, 한쪽의 괴로움에 마음 아파하는 만큼 다른 쪽이 벌 받는 것에 기뻐한다.[9] 그러나 사람들이 자기 동포에게 가해진 침해에 그토록 강하게 함께 느끼는 마음을 지닌다 해도, 당하는 쪽이 분개하는 것으로 보일수록 그 침해에 더 분개하게 되는 것은 아니다. 대개는 그에게 기개가 결여되었다거나 두려움이 그가 참은 동기였다고 보이지만 않는다면, 그의 참음과 부드러움과 인간애가 클수록 그를 해친 사람을 향한 분개가 더 높아진다. 그 사람됨이 사랑을 부르는 것일수록 사람들은 그 침해가 얼마나 끔찍한지를 더 사무치게 느낀다.

그러나 이 정념들은 인간 본성이 지닌 성격에 없어서는 안 될 부분으로 여겨진다. 모욕을 받고도 그것을 물리치려 하거나 갚으려 하지 않고 고분고분 가만히 앉아 굽히는 사람은 업신여김을 받게 된다. 우리는 그가 아무렇지 않게 여기고 아무것도 느끼지 않는 것 안으로 들어갈 수 없다. 우리는 그의 행동을 비천한 마음이라 부르며, 그의 적수가 부린 오만함에 못지않게 그의 행동에 실제로 성이 난다. 누구든

모욕과 부당한 대우에 참으며 굽히는 것을 보면 거리의 군중조차 격분한다. 그들은 이 오만함에 분개가 돌아가기를, 그것도 그 오만함을 당한 사람 자신이 분개하기를 바란다. 그들은 성이 나서 그에게 스스로를 지키라고, 아니면 스스로 갚으라고 외친다. 마침내 그의 의분이 일어나면 그들은 진심으로 갈채를 보내고 그 의분에 동감한다. 그것은 그의 적을 향한 그들 자신의 의분에 생기를 불어넣고, 그들은 그가 이번에는 그 적을 치는 것을 보며 기뻐하며, 그 갚음이 도를 넘지 않는 한 그 침해가 자기들에게 가해졌던 것처럼 실제로 흡족해한다.

그런데 이 정념들이 개인을 모욕하거나 해치는 일을 위험하게 만듦으로써 그 개인에게 지니는 효용이 인정되고, 또 정의와 정의를 고르게 집행하는 일의 지킴이로서 공중에게 지니는 효용도 그에 못지않게 크다는 것이 뒤에 밝혀지겠지만, 그래도 그 정념 자체에는 거슬리는 무엇이 있어서 그것이 다른 사람에게 나타나는 것을 우리가 반감을 느끼는 자연스러운 대상으로 만든다. 그 자리에 있는 누군가를 향해 분노를 드러내는 일은, 그의 부당한 대우를 우리가 알고 있다는 것을 그저 알리는 선을 넘어서면, 그 특정한 사람에 대한 모욕일 뿐 아니라 함께 있는 모든 이에 대한 무례로 여겨진다. 그들을 존중하는 마음이라면 그처럼 요란하고 거슬리는 감정에 우리가 굽히지 않도록 붙들어 주었어야 한다. 마음에 드는 것은 이 정념들이 멀리 미치는 결과이며, 당장의 결과는 그 정념이 향한 사람에게 돌아가는 해코지다. 그러나 어떤 대상을 상상력에 마음에 들게 하거나 거슬리게 하는 것은 멀리 미치는 결과가 아니라 당장의 결과다. 감옥은 궁전보다 공중에게 분명히 더 유용하며, 앞의 것을 세우는 사람은 뒤의 것을 짓는 사람보다 대체로 훨씬 더 올바른 애국의 정신에 이끌린다. 그러나 감옥의 당장의 결과, 곧 그 안에 갇힌 불행한 자들이 자유를 잃고 있다는 사실은 거슬리는 것이다. 그리고 상상력은 멀리 미치는 결과를 따라가 볼 틈을

내지 않거나, 너무 먼 거리에서 보아 그것에 크게 움직이지 않는다. 그러므로 감옥은 언제나 거슬리는 대상일 것이며, 그것이 본래 뜻한 목적에 더 잘 맞을수록 더욱 그럴 것이다. 반대로 궁전은 언제나 마음에 들 것이지만, 그것이 멀리 미치는 결과는 흔히 공중에게 해로울 수 있다. 궁전은 사치를 북돋우고 풍속이 허물어지는 본을 보이는 데 쓰일 수 있다. 그러나 궁전의 당장의 결과, 곧 그 안에 사는 사람들의 편안함과 즐거움과 흥겨움은 모두 마음에 드는 것이고 상상력에 마음에 드는 관념을 수없이 불러일으키므로, 상상력은 대체로 그것에 머물러 있고 더 멀리 있는 결과를 따라가는 일은 좀처럼 하지 않는다. 악기나 농기구를 모아 만든 전승 기념 장식을 그림이나 치장 벽토로 본떠 놓은 것은 우리 집의 넓은 방과 식당에 흔하고 보기 좋은 장식이 된다. 같은 종류의 장식을 외과 도구로, 곧 해부용 칼과 절단용 칼, 뼈를 자르는 톱, 두개골을 뚫는 기구 따위로 짜 놓았다면 터무니없고 소름 끼칠 것이다. 그러나 외과 도구는 농기구보다 언제나 더 곱게 닦여 있고 대체로 그것이 뜻한 목적에 더 섬세하게 맞추어져 있다. 그것이 멀리 미치는 결과, 곧 환자의 건강도 마음에 드는 것이다. 그러나 그것의 당장의 결과가 아픔과 고통인 까닭에 그것을 보는 일은 언제나 우리 마음을 거스른다. 전쟁의 도구는 그 당장의 결과가 똑같이 아픔과 고통인 듯이 보여도 마음에 든다. 그러나 그것은 우리가 동감을 품지 않는 적들의 아픔과 고통이다. 우리 쪽에서 보면 그 도구는 용기와 승리와 명예라는 마음에 드는 관념과 곧바로 이어져 있다. 그러므로 그 도구 자체는 옷차림에서 가장 고귀한 부분의 하나를 이루고, 그것을 본뜬 것은 건축에서 가장 훌륭한 장식의 하나를 이룬다고 여겨진다. 마음의 성질도 사정이 같다. 옛 스토아 학파는 세계가 지혜롭고 힘 있고 선한 신의 모든 것을 다스리는 섭리로 다스려지는 까닭에, 낱낱의 사건이 모두 우주의 계획에서 없어서는 안 될 부분을 이루며 전체의 일반적인 질서와 행복을

북돋우는 쪽으로 기울어져 있다고 보아야 한다는 견해를 지녔다.[10] 그러므로 사람들의 악덕과 어리석음도 그들의 지혜나 덕과 마찬가지로 이 계획에서 없어서는 안 될 부분을 이루며, 악에서 선을 이끌어 내는 그 영원한 기예를 통하여 자연이라는 저 큰 체계의 번영과 완성으로 똑같이 기울어지게 되어 있다는 것이었다. 그러나 이런 종류의 사색은 마음에 아무리 깊이 뿌리내렸다 해도, 당장의 결과는 그토록 파괴적이고 멀리 미치는 결과는 상상력이 따라가기에 너무 먼 악덕에 대한 우리의 타고난 혐오를 줄이지는 못했다.

우리가 지금 살펴 온 정념들도 사정이 같다. 그것의 당장의 결과가 너무나 거슬리는 것이어서, 그 정념이 가장 정당하게 돋우어진 때조차 그 안에는 우리를 역겹게 하는 무엇이 여전히 있다. 그러므로 앞서 말한 대로, 그것을 불러일으킨 원인을 우리가 알기 전에는 그 표현이 우리를 그 정념에 동감하도록 기울게 하고 준비시키지 못하는 정념은 이것뿐이다. 비참함이 내는 구슬픈 소리를 멀리서 들으면 우리는 그 소리가 나오는 사람을 대수롭지 않게 여기고 있을 수 없다. 그 소리가 우리 귀에 닿는 순간 그것은 그의 운에 우리 마음을 쓰게 하고, 그 소리가 이어지면 우리로 하여금 거의 저절로 그를 도우러 달려가게 만든다. 웃음 띤 얼굴을 보는 것도 마찬가지로 시름에 잠긴 사람조차 흥겹고 가벼운 기분으로 끌어올려, 그 얼굴이 드러내는 기쁨에 동감하고 그것을 나누고 싶게 만든다. 그리고 그는 그전까지 생각과 근심으로 쪼그라들고 내려앉았던 자기 가슴이 그 순간 펴지고 들뜨는 것을 느낀다. 그러나 미움과 분개를 드러낸 것은 사정이 아주 다르다. 분노가 내는 쉬고 요란하고 어긋나는 소리를 멀리서 들으면 우리에게 두려움이나 반감이 일어난다. 우리는 아픔과 괴로움으로 소리치는 사람에게 달려가듯 그 소리를 향해 달려가지 않는다. 여자들과 신경이 약한 남자들은 자기가 그 분노의 대상이 아님을 알고 있으면서도 떨며

두려움에 사로잡힌다. 그들이 두려움을 품는 것은 자기를 그 대상이 된 사람의 처지에 놓아 보기 때문이다. 더 굳센 마음을 지닌 이들조차 흔들린다. 두려워할 만큼은 아니지만 분노할 만큼은 흔들리는데, 분노란 그들이 상대의 처지에 놓였다면 느꼈을 정념이기 때문이다. 미움도 사정이 같다. 앙심을 드러낸 것만으로는 그것을 드러낸 사람 말고 다른 누구에게도 미움이 일어나지 않는다. 이 두 정념은 본래 우리 반감의 대상이다. 그것이 거슬리고 요란하게 나타나는 모습은 우리의 동감을 결코 불러일으키지 못하고, 결코 준비시키지 못하며, 흔히 어지럽힌다. 슬픔이 그것을 지닌 사람에게 우리를 끌어당겨 붙드는 힘은, 원인을 모르는 동안 이 정념들이 우리를 그에게서 역겹게 떼어 놓는 힘보다 더 크지 않다. 사람들을 서로에게서 떼어 놓는 그 거칠고 사랑을 부르지 않는 감정이 더 어렵게, 더 드물게 전해지도록 하는 것이 자연의 뜻이었던 듯하다.

음악이 슬픔이나 기쁨의 억양을 본뜰 때 그것은 실제로 우리에게 그 정념을 일으키거나, 적어도 그 정념을 품기 쉬운 기분으로 우리를 놓아 둔다. 그러나 음악이 분노의 음을 본뜰 때에는 우리에게 두려움을 일으킨다. 기쁨과 슬픔과 사랑과 감탄과 경건함은 모두 본래 음악에 어울리는 정념이다. 그것들이 내는 본래의 음조는 모두 부드럽고 맑고 노래 같다. 그리고 그것들은 고른 쉼으로 나뉘는 마디로 저절로 드러나며, 그 까닭으로 곡조에 맞는 가락이 규칙적으로 돌아오는 것에 쉽게 맞추어진다. 반대로 분노의 소리와 그것에 가까운 모든 정념의 소리는 거칠고 어긋난다. 그 마디도 모두 고르지 않아서 때로는 아주 길고 때로는 아주 짧으며, 고른 쉼으로 나뉘지 않는다. 그러므로 음악이 그런 정념을 본뜨는 일은 어렵고, 그것을 본뜨는 음악은 가장 마음에 드는 음악이 아니다. 한 공연 전체가 사회적이고 마음에 드는 정념을

본뜨는 것으로 이루어져도 아무 부적정성이 없다. 그러나 미움과 분개를 본뜨는 것만으로 온통 이루어진 공연이라면 괴이한 공연이 될 것이다.

그 정념들이 관찰자에게 거슬리는 것이라면, 그것을 느끼는 사람에게도 덜 거슬리지 않다. 미움과 분노는 선한 마음의 행복에 가장 큰 독이다. 그 정념을 느끼는 바로 그 안에는 거칠고 어긋나고 뒤틀리게 하는 무엇, 가슴을 찢고 헤집어 놓는 무엇이 있어서, 행복에 그토록 꼭 필요하고 감사와 사랑이라는 반대편 정념이 가장 잘 길러 주는 그 마음의 가라앉음과 평온을 온통 허물어 버린다. 도량이 크고 인간애가 있는 사람들이 가장 아까워하기 쉬운 것은 함께 사는 이들의 배신과 배은망덕으로 잃은 것의 값이 아니다. 그들이 무엇을 잃었든 그것 없이도 대체로 아주 행복할 수 있다. 그들을 가장 크게 흔드는 것은 배신과 배은망덕이 자기에게 행해졌다는 관념이며, 이것이 불러일으키는 어긋나고 거슬리는 정념이 그들 자신의 생각으로는 자기가 입은 침해의 주된 부분을 이룬다.

분개를 채우는 일이 온전히 마음에 들게 되고 관찰자가 우리의 갚음에 속속들이 동감하게 되려면 얼마나 많은 것이 갖추어져야 하는가? 우선 그 자극은, 우리가 어느 정도 분개하지 않는다면 우리가 업신여김을 받게 되고 끝없는 모욕에 내놓이게 될 만한 것이어야 한다. 더 작은 잘못은 언제나 그냥 지나치는 편이 낫고, 다툼의 사소한 계기마다 불이 붙는 그 뒤틀리고 트집 잡는 기질보다 더 하찮은 것은 없다. 우리가 분개해야 하는 것은 우리 안에서 그 거슬리는 정념의 광란을 느끼기 때문이라기보다, 분개의 적정성을 느끼기 때문이고 사람들이 우리에게 그것을 기대하고 요구한다고 느끼기 때문이어야 한다. 사람의 마음이 품을 수 있는 정념 가운데, 그 정당함을 이토록 의심해야 하고, 그것을 놓아 주는 일에 대하여 우리의 타고난 적정성의 감각에 이토록 조심스럽게 물어야 하며, 공평한 관찰자의 감정이 어떠할지를 이토록

부지런히 헤아려야 하는 정념은 없다. 아량, 곧 사회에서 자기 자리와 품위를 지키려는 마음만이 이 거슬리는 정념의 표현을 고귀하게 만들 수 있는 동기다. 이 동기가 우리의 말투와 몸가짐 전체에 그 성격을 새겨 놓아야 한다. 그것은 꾸밈없고 열려 있고 곧아야 하며, 단호하되 독단에 빠지지 않고, 높되 오만하지 않아야 하며, 짜증과 낮은 욕설에서 벗어나 있기만 한 것이 아니라 도량이 크고 솔직하며 우리를 해친 사람에 대해서까지 온당한 배려로 가득해야 한다. 요컨대 우리가 짐짓 드러내려 애쓰지 않아도 우리의 태도 전체에서, 정념이 우리의 인간애를 꺼버리지 않았다는 것이, 그리고 우리가 갚음이 이르는 말에 굽힌다면 그것은 마음에 걸리면서, 어쩔 수 없어서, 크고 거듭된 자극의 결과로 그렇게 한다는 것이 드러나야 한다. 분개가 이렇게 지켜지고 조건을 갖출 때, 그것은 도량이 크고 고귀한 것이라고까지 인정될 수 있다.

4장 — 사회적 정념에 관하여

방금 말한 그 한 무리의 정념을 대개 그토록 우아하지 못하고 거슬리게 만드는 것이 갈린 동감이라면, 그와 맞서는 또 한 무리의 정념이 있어서 겹쳐진 동감이 그것을 거의 언제나 유별나게 마음에 들고 어울리는 것으로 만든다. 도량과 인간애와 다정함과 연민, 서로 나누는 우애와 존중, 곧 사회적이고 인애로운 정서는 모두, 우리 자신과 유별나게 이어진 이들을 향한 것일 때조차 얼굴이나 행동에 드러나면 거의 모든 경우에 이해관계 없는 관찰자를 흡족하게 한다. 그 정념을 느끼는 사람에 대한 관찰자의 동감은 그 정념의 대상이 되는 사람에 대한 그의 걱정과 정확히 겹친다. 사람으로서 뒤쪽 사람의 행복에 마음을 쓰지 않을 수 없는 그 관심은, 같은 대상에 자기 감정을 쏟고 있는 앞쪽 사람의 감정에 관찰자가 함께 느끼는 마음을 생기 있게 만든다.

그러므로 우리는 언제나 인애로운 정서에 동감하려는 가장 강한 마음의 기울기를 지닌다. 그것은 모든 면에서 우리에게 마음에 드는 것으로 나타난다. 우리는 그것을 느끼는 사람의 만족 안으로도, 그 대상이 되는 사람의 만족 안으로도 들어간다. 미움과 의분의 대상이 되는 일이 용감한 사람이 적에게서 두려워할 수 있는 모든 재앙보다 더 큰 아픔을 주는 것과 같이, 사랑받고 있음을 아는 데에는 만족이 있으며, 섬세하고 감수성 있는 사람에게 그 만족은 거기서 얻기를 바랄 수 있는 모든 이득보다 행복에 더 중요하다. 벗들 사이에 불화의 씨를 뿌리고 그들의 가장 애틋한 사랑을 죽고 죽이는 미움으로 바꾸어 놓는 일을 즐기는 자의 사람됨만큼 혐오스러운 사람됨이 또 있는가? 그러나 그토록 미움을 받는 이 침해의 끔찍함은 어디에 있는가? 그것은 우애가 이어졌다면 그들이 서로에게서 기대할 수 있었을 그 자잘한 도움을 그들에게서 빼앗는 데 있는가? 그것은 그 우애 자체를 그들에게서 빼앗는 데, 둘 다 그토록 큰 만족을 얻어 왔던 서로의 정서를 강탈하는 데 있다. 그것은 그들 마음의 어울림을 어지럽히고 그전까지 그들 사이에 있었던 그 행복한 교류를 끝내 버리는 데 있다. 이 정서와 저 어울림과 이 교류가 거기서 흘러나올 것으로 기대될 수 있는 모든 자잘한 도움보다 행복에 더 중요하다는 것은 애틋하고 섬세한 사람들만이 아니라 사람 가운데 가장 거칠고 투박한 세간의 사람들도 느끼는 바다.

사랑의 감정은 그 자체로 그것을 느끼는 사람에게 마음에 드는 것이다. 그것은 가슴을 달래고 가라앉히며, 목숨의 움직임을 돕고 몸의 건강한 상태를 북돋우는 듯하다. 그리고 그 사랑의 대상이 된 사람에게 그것이 반드시 일으킬 감사와 만족을 알고 있음으로써 그것은 한결 더 기쁜 것이 된다. 서로를 향한 그 마음은 그들을 서로에게서 행복하게 하고, 서로를 향한 그 마음에 대한 동감은 그들을 다른 모든 사람에게 마음에 드는 이로 만든다. 온 집안에 서로를 향한 사랑과 존중이 자리

잡은 가정, 부모와 자식이 서로의 벗이 되어 한쪽의 공손한 정서와 다른 쪽의 너그러운 허락이 만드는 차이 말고는 어떤 차이도 없는 가정, 거침없음과 애틋함, 서로 주고받는 놀림과 서로에게 베푸는 다정함이 이해의 다툼으로 형제가 갈리지 않았고 사랑을 두고 겨루는 일로 자매가 등지지 않았음을 보여 주는 가정, 그리고 모든 것이 우리에게 평화와 명랑함과 어울림과 만족의 관념을 안겨 주는 가정을 우리는 얼마나 기쁘게 바라보는가? 반대로 어긋나는 다툼이 그 집에 사는 사람의 절반을 나머지 절반과 맞세워 놓은 집, 짐짓 꾸민 매끄러움과 고분고분함 가운데서 의심 어린 눈길과 갑작스레 튀어나오는 정념이 그들 안에서 타고 있는 서로에 대한 시샘, 손님이 있어서 지워진 모든 억누름을 뚫고 순간마다 터져 나올 참인 그 시샘을 드러내 보이는 집에 들어갈 때 우리는 얼마나 불편해지는가?

사랑을 부르는 그 정념들은 지나치다고 인정될 때조차 결코 반감을 사지 않는다. 우애와 인간애에서 오는 무름에조차 마음에 드는 무엇이 있다. 너무 애틋한 어머니, 너무 너그러운 아버지, 너무 도량이 크고 정이 많은 벗은 그 천성이 무른 까닭에 때로는 어쩌면 일종의 측은히 여기는 마음으로 보일 수 있으나, 그 마음 안에는 사랑이 섞여 있다. 그러나 그들을 미움과 반감으로, 심지어 업신여김으로 바라보는 일은 사람 가운데 가장 짐승 같고 하잘것없는 자들이 아니라면 결코 없다. 우리가 그들의 애착이 도를 넘었다고 나무랄 때에는 언제나 걱정과 동감과 다정함이 함께 있다. 인간애가 극에 이른 사람됨에는 어찌할 바 없음이 있어서, 그것이 무엇보다도 우리의 측은히 여기는 마음을 끈다. 그것 자체에 그것을 우아하지 못하게 하거나 거슬리게 하는 것은 하나도 없다. 우리는 다만 그것이 이 세상에 맞지 않는다는 것을 안타까워하는데, 세상이 그것을 받을 자격이 없기 때문이고, 또 그것을 지닌 사람을 슬며시 스며드는 거짓의 배신과 배은망덕에, 그리고 수없이

많은 아픔과 불편에 먹이로 내놓게 되기 때문이다. 그런 아픔과 불편은 모든 사람 가운데 그가 가장 겪지 않아도 될 것이고, 대체로 모든 사람 가운데 그가 가장 견디지 못할 것이기도 하다. 미움과 분개는 사정이 아주 다르다. 그 혐오스러운 정념으로 너무 격하게 기울어진 사람은 누구에게나 두려움과 혐오의 대상이 되며, 우리는 그런 사람을 들짐승처럼 모든 문명한 사회에서 몰아내야 한다고 생각한다.

5장 — 이기적 정념에 관하여

서로 맞서는 그 두 무리의 정념, 곧 사회적 정념과 비사회적 정념 말고도 그 사이에서 일종의 중간 자리를 차지하는 또 한 무리가 있는데, 그것은 한쪽 무리가 때로 그러하듯 우아한 적도 없고 다른 쪽 무리가 때로 그러하듯 미움을 부르는 적도 없다. 우리 자신의 사사로운 좋은 운이나 나쁜 운 때문에 품게 되는 슬픔과 기쁨이 이 세 번째 무리의 정념을 이룬다. 그것이 지나칠 때조차 지나친 분개만큼 거슬리는 일은 없는데, 어떤 반대편 동감도 우리를 그것에 맞서게 하지 못하기 때문이다. 또 그것이 그 대상에 가장 잘 맞을 때조차 공평한 인간애와 올바른 인애만큼 마음에 드는 일은 없는데, 어떤 겹친 동감도 우리를 그것의 편에 서게 하지 못하기 때문이다. 그러나 슬픔과 기쁨 사이에는 이런 차이가 있으니, 우리는 대체로 작은 기쁨과 큰 슬픔에 가장 잘 동감하려 한다. 운이 갑자기 뒤집혀 전에 살던 처지보다 크게 높은 삶의 자리로 한꺼번에 들어 올려진 사람은 가장 가까운 벗들의 축하가 모두 온전히 진심에서 나온 것은 아니라고 보아도 틀림없다. 벼락출세한 사람은 공로가 아무리 크더라도 대체로 거슬리며, 시샘의 감정이 흔히 우리가 그의 기쁨에 진심으로 동감하는 것을 막는다. 그에게 얼마간의 판단력이 있다면 그는 이를 알고 있으며, 좋은 운에 들떠 보이는 대신 할 수 있는

만큼 자기 기쁨을 눌러 가리고 새 처지가 그에게 저절로 일으키는 그 마음의 들뜸을 억누르려 애쓴다. 그는 앞선 자리에서 그에게 어울렸던 것과 같은 옷차림의 꾸밈없음과 같은 몸가짐의 조심스러움을 짓는다. 그는 옛 벗들에게 갑절로 마음을 쓰고, 어느 때보다 더 자기를 낮추고 부지런히 살피며 고분고분하려 애쓴다. 그리고 이것이 그의 처지에서 우리가 가장 시인하는 행동이다. 우리가 그의 행복에 품는 동감보다 그가 자기 행복에 대한 우리의 시샘과 반감에 더 많이 동감해야 한다고 우리가 기대하는 듯하기 때문이다. 그가 이 모든 것을 하고도 성공하는 일은 드물다. 우리는 그가 자기를 낮추는 것이 진심인지 의심하고, 그는 이런 억누름에 지쳐 간다. 그러므로 얼마 지나지 않아 그는 대개 옛 벗들을 모두 뒤에 남겨 두는데, 그들 가운데 가장 비천한 몇몇은 어쩌면 스스로 낮추어 그에게 매인 사람이 되어 줄지도 모른다. 그렇다고 그가 언제나 새 벗을 얻는 것도 아니다. 그가 자기들과 대등한 자리에 있음을 알게 된 새 교분의 자부심은 그가 자기들보다 높아진 것에 옛 교분의 자부심이 상했던 만큼이나 상하며, 어느 쪽에게든 이런 분함을 달래려면 가장 끈질기고 물러서지 않는 조심스러움이 필요하다. 그는 대개 너무 빨리 지치고, 한쪽의 뚱하고 의심 많은 자부심과 다른 쪽의 건방진 업신여김에 부추김을 받아 앞쪽은 본체만체 다루고 뒤쪽은 짜증으로 다루다가, 마침내 오만함이 몸에 붙어 모두의 존중을 잃는다. 사람의 행복의 주된 부분이 사랑받고 있음을 아는 데서 온다면, 나는 그렇다고 믿는데, 그런 갑작스러운 운의 변화가 행복에 크게 이바지하는 일은 드물다. 가장 행복한 사람은 더 차근차근 높은 자리로 나아가는 사람, 그가 이르기 훨씬 전부터 사람들이 그의 승진의 걸음마다 그를 정해 놓는 사람, 그래서 그 자리가 실제로 왔을 때 그 안에 터무니없는 기쁨을 일으킬 수 없는 사람, 그리고 그를 두고 그가 앞질러 간 이들에게

질투를, 뒤에 남겨 둔 이들에게 시샘을 이치에 맞게 일으킬 수 없는 사람이다.

그러나 사람들은 덜 중요한 원인에서 흘러나오는 그 작은 기쁨에는 더 쉽게 동감한다. 큰 번영 속에서 자기를 낮추는 것은 온당하다. 그러나 여느 삶의 자잘한 일들, 곧 어젯밤을 함께 보낸 벗들, 우리 앞에 놓였던 대접, 무슨 말이 있었고 무슨 일이 있었는지, 지금 나누는 이야기의 사소한 대목 하나하나, 그리고 사람의 삶의 빈자리를 채우는 그 모든 하찮은 것들에 대해서는 우리가 만족을 아무리 많이 드러내도 지나치다고 하기 어렵다. 몸에 붙은 명랑함보다 더 우아한 것은 없으며, 그것은 언제나 흔한 일들이 주는 자잘한 즐거움을 남달리 맛보는 데에 바탕을 둔다. 우리는 어렵지 않게 그것에 동감한다. 그것은 우리에게 같은 기쁨을 일으키고, 이 행복한 기질을 지닌 사람에게 드러나는 것과 같은 마음에 드는 모습으로 온갖 사소한 것이 우리에게도 나타나게 만든다. 이 때문에 흥겨움의 시절인 젊음이 그토록 쉽게 우리의 정서를 붙든다. 젊음과 아름다움의 혈색을 살아 움직이게 하고 그 눈에서 반짝이는 듯한 그 기쁨을 향한 기울기는, 같은 성을 지닌 사람에게서 볼 때조차 늙은 이들까지 여느 때보다 더 기쁜 기분으로 끌어올린다. 그들은 한동안 자기 몸의 쇠함을 잊고, 오래도록 낯설게 지내 온 그 마음에 드는 관념과 감정에 자기를 맡긴다. 그러나 그토록 큰 행복이 앞에 있어 그것을 다시 가슴으로 불러들일 때, 그것은 헤어진 것이 두고두고 아쉬웠던 옛 벗처럼 그 자리를 차지하며, 그들은 이 오랜 헤어짐 때문에 그것을 더 진심으로 껴안는다.

슬픔은 사정이 아주 다르다. 작은 속상함은 아무 동감도 불러일으키지 못하지만 깊은 괴로움은 가장 큰 동감을 불러낸다. 거슬리는 자잘한 일마다 불편해지는 사람, 요리사나 집사가 자기 직무의 아주 작은 조목이라도 어기면 마음을 상하는 사람, 예의의 가장 높은 격식에서

흠이 하나라도 보이면 그것이 자기에게 보인 것이든 다른 누구에게 보인 것이든 다 알아채는 사람, 친한 벗이 오전에 만났을 때 아침 인사를 하지 않은 것과 자기가 이야기를 하는 동안 형제가 줄곧 콧노래를 부른 것을 언짢게 여기는 사람, 시골에서는 날씨가 나빠서, 여행길에서는 길이 나빠서, 도시에서는 벗의 결여와 모든 여흥의 심심함 때문에 기분을 잃는 사람, 이런 사람은, 내가 말하거니와, 그럴 얼마간의 이유가 있다 해도 많은 동감을 만나는 일이 드물 것이다. 기쁨은 즐거운 감정이어서 우리는 아주 작은 계기만 있어도 기꺼이 자기를 그것에 맡긴다. 그러므로 시샘에 눈이 흐려지지 않은 때라면 우리는 남에게서 그것을 보고 어렵지 않게 동감한다. 그러나 슬픔은 아픈 것이어서, 그것이 우리 자신의 불행일 때조차 마음은 저절로 그것에 맞서고 그것에서 물러난다. 우리는 그것을 아예 품지 않으려 애쓰거나, 품은 뒤에는 되도록 빨리 떨쳐 내려 애쓴다. 슬픔에 대한 우리의 반감이 아주 사소한 계기에 우리 자신의 경우에 그것을 품는 것을 언제나 막아 주지는 못한다. 그러나 그 반감은 그와 같은 하찮은 원인에서 일어난 슬픔을 남에게서 볼 때 우리가 그것에 동감하는 것은 늘 막는다. 동감에서 나온 우리 정념은 본래의 정념만큼 뿌리칠 수 없는 것이 아니기 때문이다. 게다가 사람에게는 악의가 있어서, 그것은 자잘한 불편에 대한 동감을 모두 막을 뿐 아니라 그 불편을 어느 정도 재미있는 것으로 만든다. 그래서 우리는 모두 놀림을, 그리고 함께 있는 이가 사방에서 떠밀리고 재촉받고 놀림받을 때 그에게서 보이는 작은 속상함을 즐거워한다. 예사로운 교양만 갖춘 사람도 자잘한 일이 자기에게 줄 수 있는 아픔을 감추며, 사교에 더 온전히 길들여진 사람은 함께 있는 이들이 자기를 두고 그럴 것임을 알기에 그런 일을 모두 스스로 먼저 놀림거리로 돌린다. 세상 속에서 사는 사람은 자기에게 관계된 모든 일이 남에게 어떻게 보일지 헤아리는 습성을 익혀 두었기에, 그 하찮은 재난은

남들이 반드시 그렇게 볼 것이라고 그가 알고 있는 그 우스꽝스러운 빛으로 그 자신에게도 나타난다.

반대로 깊은 괴로움에 대한 우리의 동감은 아주 강하고 아주 진실하다. 예를 들 필요도 없다. 우리는 비극이 꾸며 보이는 장면에조차 눈물을 흘린다. 그러므로 당신이 두드러진 재난 아래서 애쓰고 있다면, 어떤 뜻밖의 불행으로 가난에, 병에, 불명예와 좌절에 빠졌다면, 당신 자신의 잘못이 그 일부의 계기였다 해도 당신은 대체로 모든 벗의 가장 진실한 동감에, 그리고 자기 이해와 명예가 허락하는 한에서는 그들의 가장 다정한 도움에도 기댈 수 있다. 그러나 당신의 불행이 이처럼 끔찍한 종류가 아니라면, 야망에서 조금 어그러진 것뿐이라면, 사랑하던 여인에게 버림받은 것뿐이거나 아내에게 쥐여 사는 것뿐이라면, 아는 사람 모두의 놀림을 셈에 넣어 두라.

---

1. 옮긴이 — 필록테테스는 소포클레스의 비극 『필록테테스』(기원전 409년 상연)의 주인공이다. 뱀에 물린 발의 상처가 낫지 않아 렘노스섬에 홀로 버려진 그리스 궁수로, 스미스가 말하는 「외로움」은 이 유기를 가리킨다.

2. 옮긴이 — 히폴리토스가 죽는 대목은 에우리피데스의 『히폴리토스』(기원전 428년), 헤라클레스가 독이 묻은 옷 때문에 죽는 대목은 소포클레스의 『트라키스의 여인들』에 나온다.

3. 옮긴이 — 에이브러햄 카울리(1618~1667)는 영국 시인, 섹스투스 프로페르티우스(기원전 50년경~기원전 15년경)는 로마의 연가 시인이다.

4. 옮긴이 — 오비디우스(기원전 43~기원후 17)와 호라티우스(기원전 65~기원전 8)는 로마의 시인이다.

5. 옮긴이 — 알비우스 티불루스(기원전 55년경~기원전 19)는 로마의 연가 시인으로, 시골에서 사랑하는 이와 한가롭게 사는 삶을 되풀이 노래했다.

6. 옮긴이 — 원문의 Fortunate Islands. 고대 시인들이 서쪽 바다 끝에 있다고 노래한 낙원으로, 「축복받은 자들의 섬」이라고도 한다.

7. 옮긴이 — 토머스 오트웨이(1652~1685)의 비극 『고아』(The Orphan, 1680). 카스탈리오와 모니미아는 그 남녀 주인공이다.

8. 옮긴이 — 장 라신(1639~1699)의 비극 『페드르』(Phèdre, 1677). 페드르는 그리스 신화의 파이드라를 프랑스어로 옮긴 이름이며, 앞에 나온 히폴리토스가 그 상대 인물이다.

9. 옮긴이 — 셰익스피어(1564~1616)의 비극 『오셀로』(1604년경)의 두 인물이다.

10. 옮긴이 — 스토아 학파는 기원전 3세기 초 제논(기원전 334년경~기원전 262년경)이 아테네에서 세운 학파다. 세계가 이성을 지닌 섭리로 다스려진다고 보아, 낱낱의 일이 전체의 질서 안에서 제자리를 지닌다고 가르쳤다.

1부 3편 — 행위의 적정성에 관한 인류의 판단에 번영과 역경이 미치는 영향

1장 — 슬픔에 대한 우리의 동감은 대체로 기쁨에 대한 동감보다 더 생생한 감각이지만, 당사자가 자연히 느끼는 것의 격렬함에는 흔히 훨씬 더 못 미친다

슬픔에 대한 우리의 동감은 기쁨에 대한 동감보다 더 참된 것은 아니지만, 그보다 더 많이 사람들의 눈에 띄어 왔다. 동감이라는 낱말은 그 가장 본래적이고 원초적인 뜻에서 남의 즐거움이 아니라 남의 괴로움을 함께 느끼는 마음을 가리킨다. 근래의 어느 명민하고 치밀한 철학자는 우리가 기쁨에 대해서도 참된 동감을 가지며 축하가 인간 본성의 한 원리임을 논증으로 증명해야 한다고 여겼다. 그러나 연민이 그러한 원리임을 증명해야 한다고 여긴 사람은 내가 아는 한 아무도 없었다.

우선 슬픔에 대한 우리의 동감은 어떤 뜻에서 기쁨에 대한 동감보다 더 두루 미친다. 슬픔이 지나칠 때에도 우리는 여전히 그것을 어느 만큼 함께 느낄 수 있다. 물론 이때 우리가 느끼는 것은 시인을 이루는 저 완전한 동감, 곧 감정의 온전한 조화와 일치에까지는 이르지 못한다. 우리는 당하는 쪽과 더불어 울고 부르짖고 통곡하지는 않는다. 오히려 우리는 그의 약함과 그 정념이 도를 넘은 정도를 알고 있으면서도, 그를 두고 자주 매우 뚜렷한 염려를 느낀다. 그러나 남의 기쁨에 온전히

들어가 그와 함께 가지 못한다면, 우리는 그 기쁨에 대해 아무런 존중도 함께 느끼는 마음도 갖지 않는다. 우리가 함께 어울려 줄 수 없는 저 무절제하고 분별없는 기쁨에 겨워 뛰고 춤추는 사람은 우리의 경멸과 의분의 대상이 된다.

게다가 고통은 마음의 것이든 몸의 것이든 즐거움보다 더 찌르는 감각이며, 고통에 대한 우리의 동감은 당하는 쪽이 자연히 느끼는 것에 크게 못 미치기는 해도 대체로 즐거움에 대한 동감보다 더 생생하고 또렷한 지각이다. 다만 뒤의 것이 흔히 본래의 정념이 지닌 자연스러운 생기에 오히려 더 가까이 다가간다는 점은 곧바로 보이려 한다.

이 모든 것에 더하여, 우리는 남의 슬픔에 대한 우리의 동감을 자주 억누르려 애쓴다. 당하는 쪽이 우리를 보고 있지 않을 때면 우리는 우리 자신을 위하여 그것을 될 수 있는 대로 가라앉히려 애쓰지만, 늘 성공하지는 못한다. 우리가 그것에 맞서 버티는 일과 마지못해 그것에 굴복하는 일은 우리로 하여금 그것을 필연히 더 각별히 눈여겨보게 만든다. 그러나 기쁨에 대한 동감에 우리가 이렇게 맞설 일은 결코 없다. 그 자리에 시샘이 조금이라도 있다면 우리는 그 동감으로 기울 마음을 조금도 느끼지 않으며, 시샘이 없다면 아무런 거리낌 없이 그 동감에 몸을 맡긴다. 오히려 우리는 우리 자신의 시샘을 늘 부끄럽게 여기는 까닭에, 그 거북한 감정 때문에 남의 기쁨에 동감할 자격을 잃었을 때에도 자주 동감하는 척하고 때로는 참으로 동감하고 싶어 한다. 마음속으로는 어쩌면 참으로 언짢으면서도 우리는 이웃의 좋은 운수를 두고 기쁘다고 말한다. 우리는 슬픔에 대한 동감을 떨쳐 버리고 싶을 때 자주 그것을 느끼고, 기쁨에 대한 동감을 가졌으면 반가울 때 자주 그것을 놓친다. 그러므로 자연히 우리 앞에 떠오르는 뻔한 관찰은, 슬픔에 동감하려는 우리의 성향은 매우 강하고 기쁨에 동감하려는 우리의 기울기는 매우 약하다는 것이다.

그러나 이러한 선입견이 있음에도 나는 감히 이렇게 주장하려 한다. 그 자리에 시샘이 없을 때 기쁨에 동감하려는 우리의 성향은 슬픔에 동감하려는 성향보다 훨씬 더 강하며, 유쾌한 감정을 함께 느끼는 우리의 마음은 괴로운 감정을 두고 우리가 품는 마음보다 당사자들이 자연히 느끼는 것의 생기에 훨씬 더 가까이 다가간다.

우리는 온전히 함께 갈 수 없는 저 지나친 비탄에 대해서는 어느 만큼 너그럽다. 당하는 쪽이 자기 감정을 관찰자의 감정과 온전한 조화와 일치에 이르도록 끌어내리기까지 얼마나 엄청난 노력이 필요한지를 우리는 알고 있다. 그러므로 그가 그 일에 실패해도 우리는 쉽게 용서한다. 그러나 기쁨의 무절제에 대해서는 그런 너그러움이 없다. 기쁨을 우리가 온전히 들어갈 수 있는 정도로 끌어내리는 데 그만큼 큰 노력이 필요하다고는 의식하지 않기 때문이다. 가장 큰 재난 아래에서도 자기 슬픔을 다스릴 수 있는 사람은 가장 높은 찬탄을 받을 만해 보이지만, 번영이 가득한 가운데서 똑같이 자기 기쁨을 다스리는 사람은 아무런 칭찬도 받을 만해 보이지 않는다. 당사자가 자연히 느끼는 것과 관찰자가 온전히 함께 갈 수 있는 것 사이의 간격이 앞의 경우에 뒤의 경우보다 훨씬 넓다는 것을 우리는 알고 있다.

몸이 건강하고 빚이 없고 양심에 거리낌이 없는 사람의 행복에 무엇을 더 보탤 수 있겠는가? 이런 처지에 있는 사람에게는 운수가 더 보태지는 일이 모두 남는 것이라고 해도 옳을 터이며, 그가 그런 일로 크게 들뜬다면 그것은 가장 경박한 들뜸의 결과일 수밖에 없다. 그런데 이 처지야말로 인류의 자연스럽고 예사로운 상태라 불러도 좋다. 오늘의 세상이 비참하고 타락했다고 하는 저 지당한 한탄이 있음에도, 이것이 실로 사람 대부분의 상태다. 그러므로 사람 대부분은 이 처지에 무엇이 보태져 동료의 마음에 일으킬 만한 기쁨이라면 그 기쁨 전부로 자기를 끌어올리는 데 큰 어려움을 느끼지 않는다.

그러나 이 상태에 보탤 수 있는 것은 적지만 거기서 덜어 낼 수 있는 것은 많다. 이 처지와 인간 번영의 가장 높은 정점 사이의 간격은 하찮을 뿐이지만, 이 처지와 비참의 가장 깊은 바닥 사이의 거리는 헤아릴 수 없이 크고 엄청나다. 이 때문에 역경은 당하는 쪽의 마음을 그 자연스러운 상태 아래로 필연히 끌어내리는데, 그 정도는 번영이 그를 그 상태 위로 끌어올릴 수 있는 정도보다 훨씬 크다. 그러므로 관찰자는 그의 슬픔에 온전히 동감하여 박자를 완전히 맞추기가 그의 기쁨에 속속들이 들어가기보다 훨씬 더 어려울 것이며, 슬픔의 경우에 기쁨의 경우보다 자기 마음의 자연스럽고 예사로운 기질에서 훨씬 더 멀리 벗어나야 할 것이다. 슬픔에 대한 우리의 동감이 기쁨에 대한 동감보다 흔히 더 찌르는 감각이면서도 당사자가 자연히 느끼는 것의 격렬함에는 늘 훨씬 더 못 미치는 까닭이 바로 여기에 있다.

기쁨에 동감하는 일은 유쾌하며, 시샘이 그것을 거스르지 않는 곳에서는 우리의 마음이 그 즐거운 감정의 가장 높은 황홀에 흐뭇하게 스스로를 내던진다. 그러나 비탄과 함께 가는 일은 괴로우며, 우리는 늘 마지못해 그 속으로 들어간다[1]. 비극의 상연을 지켜볼 때 우리는 그 연희가 불어넣는 저 동감의 슬픔에 될 수 있는 대로 오래 맞서 버티며, 더는 피할 수 없게 되었을 때에야 비로소 그것에 몸을 맡긴다. 그러고도 우리는 우리의 심란함을 자리에 함께한 사람들에게서 감추려 애쓴다. 눈물을 흘리게 되면 우리는 그것을 조심스레 숨기며, 이 지나친 유약함에 들어와 주지 않는 관찰자들이 그것을 아녀자 같은 무름이나 약함으로 여기지 않을까 두려워한다. 그 불운이 우리의 연민을 불러내는 딱한 사람은 우리가 그의 슬픔에 얼마나 마지못해 들어올지를 느끼고 있으므로, 두려움과 망설임을 품은 채 자기 비탄을 우리에게 내놓는다. 그는 그 비탄의 절반을 삼켜 버리기까지 하며, 사람들의 이러한 매정함 때문에 자기 괴로움을 가득 풀어놓기를 부끄러워한다. 기쁨과 성공에

겨워 마음껏 날뛰는 사람은 사정이 다르다. 시샘이 우리를 그에게 맞서도록 끌어들이지 않는 곳에서는 그는 우리의 가장 온전한 동감을 기대한다. 그러므로 그는 우리가 진심으로 그와 함께 갈 마음이 있음을 온전히 믿고, 환호의 외침으로 자신을 알리기를 두려워하지 않는다.

사람들 앞에서 웃는 것보다 우는 것을 우리가 더 부끄러워할 까닭이 무엇인가? 한쪽을 할 참된 사정이 다른 쪽을 할 사정만큼 자주 있을 수 있다. 그러나 관찰자들은 괴로운 감정보다 유쾌한 감정에서 우리와 함께 가 줄 가망이 더 크다고 우리는 늘 느낀다. 가장 무서운 재난에 짓눌려 있을 때조차 하소연하는 일은 언제나 처량하다. 그러나 승리의 개가는 언제나 꼴사나운 것은 아니다. 물론 신중은 번영을 더 절제하여 지니라고 자주 권할 것이다. 신중은 바로 이 개가가 무엇보다도 잘 불러일으키는 저 시샘을 피하라고 가르칠 것이기 때문이다.

윗사람에게 아무런 시샘도 품지 않는 군중이 개선 행렬이나 공식 입성에서 보내는 환호는 얼마나 진심에서 나오는가? 그리고 처형장에서 그들의 비탄은 흔히 얼마나 차분하고 절제되어 있는가? 장례에서 우리의 슬픔은 대개 꾸며 낸 무거움에 지나지 않지만, 세례나 혼례에서 우리의 흥겨움은 언제나 마음에서 나오며 꾸밈이 없다. 이런 자리와 이처럼 기쁜 모든 자리에서 우리의 흐뭇함은 그리 오래가지는 않아도 흔히 당사자들의 흐뭇함만큼 생생하다. 우리가 벗들을 마음으로부터 축하할 때면, 인간 본성의 수치이지만 그런 일은 드물기는 해도, 그들의 기쁨은 말 그대로 우리의 기쁨이 된다. 그 순간 우리는 그들만큼 행복하다. 우리의 가슴은 참된 즐거움으로 부풀어 넘친다. 기쁨과 흐뭇함이 우리 눈에서 반짝이며, 우리 얼굴의 온갖 표정과 우리 몸의 온갖 몸짓에 생기를 불어넣는다.

그러나 반대로 우리가 괴로움에 잠긴 벗들을 위로할 때, 그들이 느끼는 것에 비하여 우리가 느끼는 것은 얼마나 적은가? 우리는 그들

곁에 앉아 그들을 바라보며, 그들이 자기 불운의 사정을 우리에게 이야기하는 동안 무겁고 주의 깊게 듣는다. 그러나 그들의 이야기가 매 순간 저 자연스러운 정념의 북받침에 끊기고 그 북받침이 흔히 이야기 도중에 그들의 목을 거의 메게 하는 듯할 때, 우리 가슴의 맥없는 감정은 그들의 격정에 박자를 맞추기에 얼마나 멀리 떨어져 있는가? 우리는 그와 동시에 그들의 정념이 자연스러우며 같은 처지에서 우리 자신이 느낄 만한 것보다 더 크지도 않음을 알고 있을 수 있다. 우리는 우리 자신의 감수성 결여를 속으로 꾸짖기까지 하며, 어쩌면 그 때문에 억지 동감을 끌어올리기도 하는데, 그렇게 일으킨 동감은 언제나 상상할 수 있는 가장 옅고 가장 덧없는 것이어서 대개 우리가 그 방을 나서자마자 스러져 영영 없어진다. 자연은 우리 자신의 슬픔을 우리에게 잔뜩 지워 놓았을 때 그것으로 넉넉하다고 여긴 듯하며, 그래서 남의 슬픔을 덜어 주도록 우리를 떠밀기에 필요한 만큼을 넘어서는 몫은 그 슬픔에서 더 나누어 지라고 우리에게 명하지 않았다.

남의 괴로움에 대한 이 둔한 감수성 때문에, 큰 고난 가운데서 보이는 아량은 언제나 그토록 신령스럽게 아름다워 보인다. 자잘한 재앙이 여럿 겹친 가운데서도 명랑함을 지킬 수 있는 사람의 행동은 품위 있고 유쾌하다. 그러나 가장 무서운 재난을 똑같이 견뎌 내는 사람은 죽을 운명을 타고난 자를 넘어선 존재로 보인다. 그의 처지에 놓인 이들을 자연히 흔들고 어지럽히는 저 격렬한 감정을 잠잠하게 하려면 얼마나 엄청난 노력이 필요한지를 우리는 느낀다. 그가 자신을 그토록 온전히 다스릴 수 있음을 보고 우리는 놀란다. 그와 동시에 그의 굳건함은 우리의 무감함과 완전히 들어맞는다. 그는 우리가 갖지 못했음을 알아차리고 또 알아차리며 부끄러워하는 저 더 섬세한 정도의 감수성을 우리에게 요구하지 않는다. 그의 감정과 우리의 감정 사이에는 가장 완전한 일치가 있고, 그 때문에 그의 행동에는 가장 완전한 적정성이

있다. 그것은 또한 인간 본성이 으레 약하다는 우리의 경험으로 보아 그가 지켜 낼 수 있으리라고 우리가 도리에 맞게 기대할 수는 없었던 적정성이다. 그토록 고귀하고 도량이 큰 노력을 감당할 수 있는 저 마음의 힘을 우리는 놀라움과 경탄으로 우러른다. 이미 여러 번 말한 바와 같이, 놀라움과 경이가 섞여 생기를 얻은 온전한 동감과 시인의 감정이 바로 찬탄이라 옳게 불리는 것을 이룬다. 카토[2]는 사방에서 적에게 둘러싸여 그들에게 맞설 수도 없고 그들에게 굽히기는 떳떳하지 못하다 여겨, 그 시대의 드높은 격률에 따라 스스로 목숨을 끊어야 할 처지에 몰렸다. 그러면서도 그는 자기 불운 앞에서 결코 움츠러들지 않았고, 우리가 늘 그토록 내주기 싫어하는 저 가련한 동감의 눈물을 비참한 자의 애처로운 목소리로 결코 구걸하지 않았다. 오히려 그는 사내다운 굳셈으로 자신을 무장하고, 그 마지막 결심을 실행하기 바로 전에 여느 때와 같은 평온함으로 벗들의 안전을 위한 모든 필요한 지시를 내렸다. 무감함을 설파한 저 위대한 사람 세네카[3]에게 이 모습은 신들조차 즐거움과 찬탄으로 바라볼 만한 광경으로 비쳤다.

예사로운 삶에서 이러한 영웅다운 아량의 사례를 만날 때면 우리는 언제나 몹시 마음이 움직인다. 우리는 슬픔의 온갖 약함에 몸을 맡기는 이들보다 이처럼 자기 자신을 위해서는 아무것도 느끼지 않는 듯한 이들을 위하여 더 잘 울고 눈물을 흘린다. 그리고 바로 이 경우에 관찰자의 동감에서 나온 비탄은 당사자 안에 있는 본래의 정념을 넘어서는 듯이 보인다. 소크라테스[4]가 마지막 잔을 마실 때 그의 벗들은 모두 울었으나, 그 자신은 가장 흥겹고 가장 명랑한 평온을 드러냈다. 그런 모든 자리에서 관찰자는 자기의 동감에서 나온 슬픔을 이기려고 아무런 노력도 하지 않으며, 그럴 필요도 없다. 그는 그 슬픔이 자기를 도를 넘고 적정하지 못한 어떤 것으로 끌고 가지 않을까 두려워하지 않는다. 그는 오히려 자기 가슴의 감수성을 기쁘게 여기며, 흐뭇함과

자기 시인 속에서 그 슬픔에 몸을 맡긴다. 그러므로 그는 벗의 재난을 두고 자연히 떠오를 수 있는 가장 침울한 생각들을 기꺼이 마음껏 품는데, 그 벗을 향하여 그는 어쩌면 전에는 한 번도 그토록 예민하게 느껴 본 적 없는 부드럽고 눈물겨운 사랑의 정념을 느낀다. 그러나 당사자는 사정이 아주 다르다. 그는 자기 처지에서 자연히 무섭거나 거북한 것이라면 무엇에서든 될 수 있는 대로 눈을 돌려야 한다. 그러한 사정에 너무 진지하게 주의를 쏟으면 자기에게 너무 격렬한 인상이 새겨져 더는 절제의 테두리 안에 머물 수도, 관찰자들의 온전한 동감과 시인의 대상이 될 수도 없게 될까 그는 두려워한다. 그러므로 그는 유쾌한 것에만, 곧 자기 행동의 영웅다운 아량으로 이제 받게 될 갈채와 찬탄에만 생각을 붙든다. 자기가 그토록 고귀하고 도량이 큰 노력을 감당할 수 있음을 느끼는 일, 이 무서운 처지에서도 자기가 바라는 대로 여전히 행동할 수 있음을 느끼는 일이 그에게 생기를 주고 기쁨으로 그를 황홀하게 하며, 그가 이렇게 자기 불운을 딛고 얻은 승리에 의기양양해하는 듯한 저 개가의 흥겨움을 지탱하게 해 준다.

반대로 자기에게 닥친 어떤 재난 때문에 슬픔과 낙담에 잠긴 사람은 늘 어느 정도 비천하고 경멸스럽게 보인다. 우리는 그가 자신을 위해 느끼는 것, 그리고 어쩌면 우리가 그의 처지에 있었다면 우리 자신을 위해 느낄 것을 그를 위해 느끼도록 스스로를 몰아갈 수 없다. 그래서 우리는 그를 멸시한다. 어쩌면 부당하게 멸시하는 것이겠으나, 본성에 의해 우리가 거스를 수 없이 그렇게 정해지는 감정을 부당하다고 볼 수 있다면 말이다. 슬픔의 약함은 우리 자신을 위해 느끼는 것보다 남을 위해 느끼는 것에서 일어날 때를 빼면 어떤 점에서도 결코 유쾌하게 보이지 않는다. 자애롭고 존경을 부르는 아버지가 세상을 떠났을 때 아들은 크게 책잡히지 않고 그 약함에 몸을 맡길 수 있다. 그의 슬픔은 주로 떠난 어버이에 대한 일종의 동감에 뿌리를 두고 있으며, 우리는

인간애에서 나온 이 감정에 선선히 들어간다. 그러나 그가 자기에게만 관계된 어떤 불운 때문에 똑같은 약함을 마음껏 드러낸다면, 그는 더는 그런 너그러움을 만나지 못할 것이다. 그가 빌어먹는 신세와 파산으로 몰리더라도, 가장 무서운 위험에 내몰리더라도, 심지어 공개 처형으로 끌려 나가 처형대 위에서 눈물 한 방울을 흘린다면, 그는 용감하고 도량이 큰 모든 사람의 눈에 영영 자기를 망신시키는 셈이 된다. 그를 향한 그들의 연민은 그래도 매우 강하고 매우 진실할 것이다. 다만 그 연민이 이 지나친 약함에는 여전히 못 미칠 터이므로, 그들은 세상의 눈앞에서 그렇게 자기를 드러낸 사람을 결코 용서하지 않을 것이다. 그의 행동은 그들을 슬픔보다는 부끄러움으로 물들일 것이며, 그가 그렇게 스스로 짊어진 불명예는 그들에게 그 불운 가운데 가장 한심한 대목으로 보일 것이다. 싸움터에서 그토록 여러 번 죽음을 무릅쓴 저 담대한 비롱 공작[5]이 처형대 위에서 자기가 떨어진 처지를 보고 또 자신의 경솔함이 그토록 불행하게도 자기를 내던진 저 은총과 영광을 떠올리며 울었다는 것이, 그의 기억을 얼마나 망신시켰던가!

2장 — 야망의 기원과 지위의 구별에 관하여

사람들이 우리의 슬픔보다 우리의 기쁨에 더 온전히 동감하는 성향을 지녔기 때문에, 우리는 우리의 부를 내보이고 우리의 가난을 감춘다. 우리의 곤궁을 세상의 눈앞에 드러내야 하는 일, 그리고 우리의 처지가 온 인류의 눈에 열려 있음에도 우리가 겪는 것의 절반조차 아무도 헤아려 주지 않음을 느끼는 일만큼 창피한 것은 없다. 아니, 우리가 부를 좇고 가난을 피하는 것도 주로 사람들의 감정을 이렇게 헤아리기 때문이다. 이 세상의 온갖 수고와 부산함은 대체 무엇을 위한 것인가? 탐욕과 야망의, 재물과 권력과 남보다 앞섬을 좇는 일의 끝은 무엇인가?

자연이 요구하는 것을 채우기 위함인가? 가장 비천한 노동자의 품값도 그것을 채울 수 있다. 그 품값이 그에게 먹을 것과 입을 것, 집과 가족의 안락을 마련해 준다는 것을 우리는 본다. 그의 살림살이를 엄히 살펴본다면, 그가 그 품값의 큰 부분을 남는 것으로 볼 만한 편의에 쓰며 특별한 자리에서는 허영과 남다름에조차 얼마쯤 내놓을 수 있음을 알게 될 것이다. 그렇다면 그의 처지를 우리가 꺼리는 원인은 무엇이며, 삶의 높은 지위에서 길러진 이들은 왜 노동조차 하지 않으면서 그와 똑같이 단순한 음식을 먹고 똑같이 낮은 지붕 아래 살며 똑같이 보잘것없는 옷을 입는 신세로 내려앉는 일을 죽음보다 나쁘게 여기는가? 그들은 오두막보다 궁전에서 자기 위가 더 좋아지거나 잠이 더 깊어진다고 여기는가? 그와 반대되는 일이 그토록 자주 관찰되었으며, 설령 한 번도 관찰된 적이 없었더라도 참으로 너무나 뻔한 것이어서, 그것을 모르는 사람은 아무도 없다. 그렇다면 사람의 온갖 다른 지위를 두루 관통하며 흐르는 저 겨루기는 어디서 일어나며, 우리가 처지를 낫게 하는 일이라 부르는 저 큰 인생의 목적으로 우리가 얻고자 하는 이익은 무엇인가? 남의 눈에 보이는 것, 남이 마음을 써 주는 것, 동감과 흐뭇함과 시인으로 남이 눈여겨봐 주는 것, 이것이 우리가 그 목적에서 끌어내고자 할 수 있는 이익의 전부다. 우리의 마음을 끄는 것은 허영이지 편안함이나 즐거움이 아니다. 그런데 허영은 언제나 우리가 주목과 시인의 대상이라는 믿음 위에 서 있다. 부자가 자기 부를 자랑하는 것은, 그 부가 자연히 세상의 주목을 자기에게 끌어오며 자기 처지의 이점이 그토록 쉽게 자기에게 불어넣는 저 모든 유쾌한 감정에서 사람들이 자기와 함께 갈 성향을 지녔음을 그가 느끼기 때문이다. 이것을 생각하면 그의 가슴은 안에서 부풀어 넓어지는 듯하며, 그는 자기 재물이 가져다주는 다른 모든 이점보다 이 점 때문에 그 재물을 더 아낀다. 반대로 가난한 사람은 자기 가난을 부끄러워한다. 그는 가난이

자기를 사람들의 시야 밖에 놓아 버리거나, 설령 사람들이 자기를 조금 눈여겨본다 해도 자기가 겪는 비참과 곤궁은 거의 함께 느껴 주지 않는다고 느낀다. 그는 두 가지 모두에서 창피를 겪는다. 눈에 띄지 않는 것과 부인당하는 것은 전혀 다른 일이지만, 그늘에 묻혀 있음은 명예와 시인의 햇빛으로부터 우리를 덮어 버리는 까닭에, 아무도 우리를 눈여겨보지 않음을 느끼는 일은 인간 본성의 가장 유쾌한 희망을 필연히 꺾고 가장 간절한 욕망을 어그러뜨린다. 가난한 사람은 아무도 알아주지 않는 채로 나가고 들어오며, 사람들 한복판에 있을 때에도 자기 누옥에 갇혀 있을 때와 똑같은 그늘 속에 있다. 그의 처지에 놓인 이들을 사로잡는 저 미천한 걱정과 괴로운 마음 씀은 흥청거리며 즐기는 이들에게 아무런 재미도 주지 않는다. 그들은 그에게서 눈을 돌리며, 그의 곤궁이 너무 극심하여 그를 보지 않을 수 없게 될 때에도 그것은 오직 그토록 거북한 대상을 자기들 가운데서 내쫓기 위함일 뿐이다. 운 좋은 자와 오만한 자는 사람의 비참이 감히 자기들 앞에 나서고 그 역겨운 꼴로 자기들 행복의 고요를 어지럽히려 든다며 그 무례를 괴이하게 여긴다. 반대로 지위와 남다름을 지닌 사람은 온 세상이 눈여겨본다. 누구나 그를 보고 싶어 하고, 적어도 동감으로나마 그의 형편이 자연히 그에게 불어넣는 저 기쁨과 의기양양함을 품어 보고 싶어 한다. 그의 행동은 세상이 마음 쓰는 대상이다. 그에게서 떨어지는 말 한마디, 몸짓 하나도 온통 소홀히 지나쳐지는 일이 거의 없다. 큰 모임에서 모두가 눈길을 돌리는 사람은 그이며, 그가 각인할 저 움직임과 방향을 받으려고 사람들의 정념이 모두 기다리는 듯한 대상도 그다. 그의 행동이 온통 터무니없지만 않다면, 그는 매 순간 사람들의 마음을 끌고 자기를 주위 모든 이의 관찰과 함께 느끼는 마음의 대상으로 만들 기회를 갖는다. 바로 이것이, 그것이 쐬우는 구속에도 그것에 따르는 자유의 상실에도 아랑곳없이, 위대함을 시샘의 대상으로

만들고, 그것을 좇는 동안 반드시 치러야 하는 저 모든 수고와 모든 불안과 모든 창피를, 그리고 더 중요하게는 그것을 손에 넣음으로써 영영 잃게 되는 저 모든 여유와 모든 편안함과 모든 걱정 없는 안심을 사람들의 생각 속에서 벌충해 준다.

위대한 이들의 처지를 상상이 즐겨 덧칠하는 저 눈속임의 빛깔로 바라볼 때, 그것은 완전하고 행복한 상태의 추상적 관념과 거의 같아 보인다. 깨어 있는 꿈과 부질없는 공상 속에서 우리가 우리 모든 욕망의 마지막 대상으로 스스로에게 그려 온 바로 그 상태다. 그러므로 우리는 그 상태에 있는 이들의 흐뭇함에 남다른 동감을 느낀다. 우리는 그들의 모든 기울기를 편들고 그들의 모든 소망을 밀어 준다. 그토록 유쾌한 처지를 무엇인가가 망치고 흐려 놓는다면 얼마나 안타까운 일이겠는가 하고 우리는 생각한다. 우리는 그들이 죽지 않기를 바라기까지 하며, 죽음이 마침내 그런 완전한 누림에 끝을 낸다는 것이 우리에게는 가혹하게 보인다. 자연이 자기 모든 자식을 위하여 마련해 둔 저 미천하나 넉넉한 집으로 그들을 그 높은 자리에서 억지로 끌어내리는 일은 잔혹하다고 우리는 생각한다. 위대한 왕이여, 영원히 사시라! 이것은 경험이 그 터무니없음을 우리에게 가르쳐 주지 않았더라면 동방의 아첨하는 투로 우리가 선선히 그들에게 바쳤을 인사다. 그들에게 닥치는 모든 재난, 그들에게 가해지는 모든 해악은 관찰자의 가슴에 똑같은 일이 다른 사람들에게 일어났을 때 느낄 것보다 열 배나 많은 연민과 분개를 일으킨다. 비극에 알맞은 소재를 내주는 것은 오직 왕들의 불운이다. 이 점에서 그것은 사랑하는 이들의 불운과 닮았다. 이 두 처지야말로 무대에서 우리의 마음을 끄는 으뜸의 것이다. 이성과 경험이 그와 반대되는 것을 아무리 말해 주어도, 상상의 선입견은 이 두 상태에 다른 어떤 것보다 뛰어난 행복을 붙여 놓기 때문이다. 그토록 완전한 누림을 어지럽히거나 그것에 끝을 내는 일은 모든 해악 가운데

가장 흉악한 것으로 보인다. 자기 군주의 목숨을 노려 음모를 꾸미는 반역자는 다른 어떤 살인자보다 더 큰 괴물로 여겨진다. 내전에서 흘린 모든 무고한 피가 찰스 1세[6]의 죽음만큼 의분을 자극하지는 못했다. 인간 본성에 낯선 이가, 아랫사람의 비참은 대수롭지 않게 여기면서 윗사람의 불운과 괴로움을 두고는 애석함과 의분을 느끼는 사람들을 보았다면, 높은 지위에 있는 사람에게는 고통이 더 쓰라리고 죽음의 경련이 더 무서운 것이려니 하고 여기기 쉬울 것이다.

지위의 구별과 사회의 질서는 부유하고 힘 있는 이들의 모든 정념과 함께 가려는 사람들의 이 성향 위에 세워져 있다. 윗사람에게 우리가 고분고분한 것은 그들의 호의에서 이익을 얻으리라는 사사로운 기대에서보다 그들 처지의 이점에 대한 우리의 찬탄에서 더 자주 일어난다. 그들이 베푸는 혜택은 몇 사람에게밖에 미치지 못하지만, 그들의 운수는 거의 모든 사람의 마음을 끈다. 우리는 완전함에 그토록 가까이 다가간 행복의 체계를 완성하도록 그들을 돕고 싶어 하며, 그들에게 은혜를 입힌다는 허영이나 명예 말고는 다른 어떤 보답도 없이 그들 자신을 위하여 그들을 섬기고자 한다. 또한 그들의 기울기에 우리가 따르는 것도 그러한 복종의 효용이나, 그 복종으로 가장 잘 받쳐지는 사회의 질서를 헤아리는 데 주로 또는 온통 근거를 두고 있지도 않다. 사회의 질서가 그들에게 맞서야 한다고 요구하는 듯이 보일 때조차 우리는 좀처럼 그렇게 하도록 스스로를 몰아가지 못한다. 왕은 백성의 종이며 공공의 편의가 요구하는 대로 복종되고 저항되고 폐위되고 처벌될 수 있다는 것은 이성과 철학의 교설이지만, 자연의 교설은 아니다. 자연은 우리에게 그들 자신을 위하여 그들에게 복종하고, 그들의 높은 자리 앞에서 떨며 몸을 굽히고, 그들의 미소를 어떤 봉사에도 넉넉히 보답하는 상으로 여기고, 그들의 노여움을 거기서 다른 어떤 재앙도 따라오지 않더라도 모든 창피 가운데 가장 혹독한

것으로 두려워하라고 가르칠 것이다. 어떤 점에서든 그들을 사람으로 대하고 예사로운 자리에서 그들과 따지고 다투기에는 그만한 결단이 필요하여, 친숙함과 사귐의 도움을 함께 받지 않는다면 그런 일을 견뎌 낼 아량을 지닌 사람은 드물다. 가장 강한 동기와 가장 격렬한 정념인 두려움과 미움과 분개도 그들을 존경하려는 이 자연스러운 성향과 균형을 맞추기에 좀처럼 넉넉하지 않다. 백성의 대다수가 폭력으로 그들에게 맞서거나 그들이 처벌되거나 폐위되는 것을 보고 싶어 하기에 이르려면, 그 전에 그들의 행실이 정당하게든 부당하게든 저 모든 정념을 가장 높은 정도로 자극했어야 한다. 백성이 이만큼 이르렀을 때에도 그들은 매 순간 마음이 누그러지기 쉬우며, 자기들이 타고난 윗사람으로 여겨 오던 이들에게 바치던 습관 어린 공경의 상태로 쉽게 되돌아간다. 그들은 자기 군주가 창피를 겪는 것을 차마 보지 못한다. 연민이 곧 분개의 자리를 차지하고, 그들은 지난 모든 노여움의 빌미를 잊으며, 그들의 낡은 충성의 원리가 되살아나서, 그 낡은 주인의 무너진 권위를 다시 세우려고 전에 그것에 맞설 때와 똑같은 격렬함으로 달려간다. 찰스 1세의 죽음은 왕가의 복위를 가져왔다. 배를 타고 달아나려다 군중에게 붙잡힌 제임스 2세[7]를 향한 연민은 혁명을 거의 막을 뻔했고, 그 일이 전보다 더 무겁게 나아가도록 만들었다.

위대한 이들은 그토록 헐한 값으로 세상의 찬탄을 손에 넣을 수 있음을 알지 못하는 듯한가, 아니면 자기들도 다른 사람들처럼 그것을 땀이나 피로 사야 한다고 여기는 듯한가? 젊은 귀족은 자기 지위의 품위를 지탱하고 조상의 덕이 자기 집안을 끌어올려 준 저 시민들에 대한 우월함에 어울리는 사람이 되려고 어떤 중요한 재주를 익히도록 배우는가? 지식으로인가, 부지런함으로인가, 참을성으로인가, 자기를 억누름으로인가, 아니면 어떤 종류의 덕으로인가? 자기의 모든 말과 모든 움직임이 남의 마음에 걸리는 까닭에, 그는 예사로운 행동의

낱낱을 습관처럼 헤아리게 되고 저 모든 자잘한 의무를 가장 정확한 적정성으로 해내려고 힘쓴다. 자기가 얼마나 많이 관찰되며 사람들이 자기의 모든 기울기를 얼마나 편들어 주려 하는지를 의식하는 까닭에, 그는 가장 대수롭지 않은 자리에서도 그 생각이 자연히 불어넣는 저 거침없음과 높은 태를 지니고 행동한다. 그의 기품과 태도와 몸가짐은 낮은 지위에 태어난 이들이 좀처럼 다다를 수 없는 저 우아하고 아름다운 우월감을 온통 드러낸다. 이것이 그가 사람들을 자기 권위에 더 쉽게 굽히게 하고 그들의 기울기를 자기 뜻대로 다스리려고 쓰는 기술이며, 이 일에서 그가 실망하는 경우는 드물다. 지위와 앞섬이 받쳐 주는 이 기술은 예사로운 자리에서는 세상을 다스리기에 넉넉하다. 루이 14세[8]는 치세의 대부분 동안 프랑스에서뿐 아니라 온 유럽에서 위대한 군주의 가장 완전한 본보기로 여겨졌다. 그러나 그가 이 큰 명성을 얻게 한 재능과 덕은 무엇이었는가? 그가 벌인 모든 일의 빈틈없고 굽힘 없는 정의였는가, 그 일들에 따라온 헤아릴 수 없는 위험과 어려움이었는가, 아니면 그것들을 좇을 때의 지치지 않고 늦추지 않는 전념이었는가? 그의 넓은 지식이었는가, 그의 섬세한 판단이었는가, 아니면 그의 영웅다운 용맹이었는가? 이 자질 가운데 어느 것도 아니었다. 그는 우선 유럽에서 가장 힘 있는 군주였고 따라서 왕들 가운데 가장 높은 지위를 차지했다. 그리고 그다음으로, 그의 사관은 이렇게 말한다. “그는 몸매의 아름다움과 용모의 장엄한 미려함에서 자기 궁정의 모든 사람을 뛰어넘었다. 고귀하고 마음을 움직이는 그의 목소리는 그가 앞에 있음만으로 주춤하던 마음들을 사로잡았다. 그의 걸음과 몸가짐은 그와 그 지위에만 어울릴 만한 것이었고 다른 어떤 사람에게라면 우스꽝스러웠을 것이다. 그가 자기에게 말을 거는 이들에게 안겨 준 어려움은 자기 우월함을 느끼는 저 은밀한 흐뭇함을 흡족하게 했다. 그에게 청을 넣다가 당황하여 말을 더듬고 끝을 맺지 못한 채, 폐하,

부디 제가 폐하의 적들 앞에서는 이렇게 떨지 않는다는 것을 믿어 주시기를 바랍니다, 하고 말한 늙은 장교는 자기가 청한 것을 얻는 데 아무 어려움이 없었다." 이 하찮은 재주가 그의 지위에, 그리고 물론 어지간한 수준을 크게 넘지는 않은 듯한 다른 재능과 덕에 얼마간 받쳐져, 이 군주를 당대의 존중 속에 자리 잡게 했고 후세에서조차 그의 기억에 대한 적잖은 존경을 끌어냈다. 그 자신의 시대에, 그리고 그의 앞에서는, 이런 재주에 견주면 다른 어떤 덕도 아무런 공로를 지니지 못한 듯이 보였다. 지식과 부지런함과 용맹과 선행은 그 앞에서 떨고 주춤하며 품위를 모두 잃었다.

그러나 낮은 지위의 사람이 자기를 남다르게 드러내기를 바랄 수 있는 것은 이런 종류의 재주로써가 아니다. 예절은 위대한 이들의 덕인 정도가 너무 커서, 그들 말고는 아무에게도 명예를 거의 가져다주지 않는다. 그들의 태도를 흉내 내며 예사로운 행동의 뛰어난 적정성으로 두드러지려 드는 겉멋 든 자는 자기의 어리석음과 뻔뻔함 때문에 두 몫의 경멸을 상으로 받는다. 아무도 눈여겨볼 값이 있다고 여기지 않는 사람이 방을 걸어 지나가는 동안 자기 머리를 어떻게 들고 팔을 어떻게 놓을지를 무엇 때문에 몹시 걱정해야 하는가? 그는 참으로 아무 쓸모없는 주의에 사로잡혀 있고, 게다가 다른 어떤 사람도 함께 가 줄 수 없는 자기 중요함의 느낌을 드러내는 주의에 사로잡혀 있다. 가장 완전한 겸손과 꾸밈없음에, 자리에 함께한 이들에게 바쳐야 할 존경과 어긋나지 않을 만큼의 무심함을 더한 것이 사사로운 사람의 행동에서 으뜸의 특징이 되어야 한다. 그가 자기를 남다르게 드러내기를 바란다면, 그것은 더 중요한 덕으로써여야 한다. 그는 위대한 이들에게 딸린 사람들과 균형을 맞출 만큼 자기에게 딸린 사람들을 얻어야 하는데, 그에게는 그들에게 값을 치를 다른 자금이 없고 오직 자기 몸의 노동과 자기 마음의 활동밖에 없다. 그러므로 그가 갈고닦아야 할 것은

바로 이것들이다. 그는 자기 직업에서 남보다 뛰어난 지식을 얻고 그것을 행하는 데서 남보다 뛰어난 부지런함을 얻어야 하며, 노동에서 참을성이 있어야 하고 위험에서 단호해야 하고 곤궁에서 굳건해야 한다. 그는 자기가 벌이는 일의 어려움과 중요함, 그리고 그와 동시에 그 일의 좋은 판단으로써, 또 그 일을 좇을 때의 혹독하고 늦추지 않는 전념으로써 이 재능을 세상의 눈앞에 내놓아야 한다. 정직과 신중, 도량과 솔직함이 모든 예사로운 자리에서 그의 행동을 특징지어야 하며, 그와 동시에 그는 적정성을 지니고 행동하기에 가장 큰 재능과 덕이 필요하면서도 명예롭게 자기 몫을 다해 내는 이들에게는 가장 큰 갈채가 돌아오는 저 모든 처지에 앞장서 뛰어들어야 한다. 자기 처지에 짓눌린 기개와 야망의 사람은 자기를 남다르게 드러낼 어떤 큰 기회를 얼마나 참을성 없이 둘러보는가? 그런 기회를 줄 수 있는 형편이라면 그에게 바람직하지 않게 보이는 것이 없다. 그는 나라 밖의 전쟁이나 나라 안의 분란의 조짐조차 흐뭇하게 내다보며, 그것들에 따르는 온갖 혼란과 피흘림을 꿰뚫어 보면서 사람들의 주목과 찬탄을 자기에게 끌어올 수 있는 저 바라 마지않던 기회가 나타날 가망을 은밀한 황홀과 기쁨으로 본다. 반대로 온 영광이 예사로운 행동의 적정성에 놓여 있고 그것이 가져다줄 수 있는 미천한 명성에 만족하며 다른 어떤 명성도 얻을 재능이 없는 지위와 남다름의 사람은, 어려움이나 곤궁이 따라올 수 있는 일로 자기를 번거롭게 하기를 꺼린다. 무도회에서 돋보이는 것이 그의 큰 개가이고, 연애의 수작에서 성공하는 것이 그의 가장 높은 공훈이다. 그는 세상의 모든 혼란을 꺼리는데, 그것은 인류에 대한 사랑에서가 아니고, 위대한 이들은 아랫사람을 결코 자기와 같은 피붙이로 보지 않는 까닭이며, 또한 용기의 결여에서도 아니고, 그 점에서 그가 모자라는 일은 드문 까닭이다. 그것은 그런 처지에서 요구되는 덕을 자기가 하나도 갖추지 못했으며 세상의 주목이 다른 이들에게 끌려가

자기에게서 틀림없이 떠나 버리리라는 의식에서다. 그는 얼마쯤 작은 위험에 자기를 내놓고 그것이 유행하는 때라면 한 차례 출정할 마음이 있을 수도 있다. 그러나 참을성과 부지런함과 굳셈과 생각의 전념을 끊임없이 오래 쏟으라고 요구하는 처지라면 그는 그 생각만으로도 소름 끼쳐 떤다. 이러한 덕은 그 높은 자리에 태어난 사람에게서는 좀처럼 만나지 못한다. 그래서 모든 정부에서, 심지어 군주국에서도 가장 높은 관직은 대체로 중간과 낮은 지위에서 길러진 사람들이 차지하고 행정의 온갖 세부도 그들이 이끌어 간다. 그들은 자기 자신의 부지런함과 능력으로 앞에 나아간 이들이며, 자기보다 윗사람으로 태어난 모든 이의 시샘에 짓눌리고 그들의 분개에 맞서면서 그렇게 하였다. 그리고 위대한 이들은 그들을 처음에는 경멸로 바라보고 그다음에는 시샘으로 바라본 뒤에, 마침내 나머지 사람들이 자기들에게 그렇게 굽실거려 주기를 바라는 바로 그 비굴한 비천함으로 그들에게 굽실거리는 데 만족한다.

위대함에서 떨어지는 일을 그토록 견딜 수 없게 만드는 것은 사람들의 정서를 손쉽게 지배하던 이 힘을 잃는 일이다. 마케도니아 왕의 집안이 파울루스 아이밀리우스[9]에게 끌려 개선 행렬에 나섰을 때, 그들의 불운은 로마 백성의 주목을 정복자와 나누어 갖게 했다고 한다. 나이가 어려 자기 처지를 알지 못하는 왕가의 아이들을 보고, 관찰자들은 온 나라의 기쁨과 번영 가운데서도 가장 부드러운 슬픔과 연민에 사무쳤다. 왕이 그다음으로 행렬에 나타났는데, 그는 자기 재난이 하도 커서 어리둥절하고 얼이 빠져 모든 감정을 앗긴 사람처럼 보였다. 그의 벗들과 신하들이 그 뒤를 따랐다. 그들은 나아가면서 자주 무너진 임금에게 눈길을 던졌고 그 모습을 볼 때마다 늘 울음을 터뜨렸다. 그들의 온 행동은 그들이 자기 불운은 생각하지 않고 오직 그의 더 큰 불운에 온통 사로잡혀 있음을 드러냈다. 반대로 도량이 큰 로마인들은 그를 멸시와 의분으로 바라보았고, 그러한 재난 아래에서 차마

살아가리만큼 마음이 비천할 수 있는 사람을 아무런 연민도 받을 값이 없다고 여겼다. 그런데 그 재난이란 대체 어느 정도였는가? 사관들의 대부분에 따르면 그는 남은 날들을 힘 있고 인간애가 있는 백성의 보호 아래, 그 자체로 시샘을 받을 만해 보이는 상태, 곧 넉넉함과 편안함과 여유와 안전의 상태에서 보내게 되어 있었고, 그 상태에서는 자기 자신의 어리석음으로도 떨어질 수 없었다. 그러나 그는 전에 자기의 모든 움직임을 늘 시중들던 저 찬탄하는 어리석은 자와 아첨꾼과 딸린 자들의 무리에 더는 둘러싸일 수 없었다. 그는 더는 뭇사람의 눈길을 받을 수 없었고, 자기를 그들의 존경과 감사와 사랑과 찬탄의 대상으로 만들 힘도 그에게 더는 남아 있지 않았다. 여러 나라의 정념이 더는 그의 기울기에 맞추어 빚어지지 않을 것이었다. 왕에게서 모든 감정을 앗아 간 것, 그의 벗들이 자기 불운을 잊게 한 것, 그리고 어떻게 사람이 차마 살아남으리만큼 마음이 비천할 수 있는지 로마의 아량으로는 좀처럼 헤아릴 수 없었던 것이 바로 이 견딜 수 없는 재난이었다.

"사랑에는 흔히 야망이 뒤따르지만, 야망에 사랑이 뒤따르는 일은 좀처럼 없다"고 라로슈푸코 공[10]은 말한다. 저 정념은 한번 가슴을 온통 차지하고 나면 맞수도 후계자도 받아들이지 않는다. 세상의 찬탄을 손에 넣는 데, 아니 그것을 바라는 데에조차 익숙해진 이들에게는 다른 모든 즐거움이 시들어 스러진다. 스스로 편안해지려고 야망을 이기고 더는 다다를 수 없게 된 저 명예를 멸시해 보려 애쓴 물러난 정치가 가운데 성공할 수 있었던 사람이 얼마나 적은가? 그 대부분은 자기의 대수롭잖음을 생각하며 속이 타는 채로, 사사로운 삶의 일거리에는 마음이 붙지 않은 채로, 지난 위대함을 이야기할 때가 아니면 아무 누림도 없이, 그것을 되찾으려는 어떤 헛된 계획에 매달릴 때가 아니면 아무 흐뭇함도 없이 나날을 가장 맥없고 가장 무미한 게으름 속에서 보냈다. 그대는 궁정의 거만한 굴종과 그대의 자유를 결코 맞바꾸지

않고 자유롭고 두려움 없고 남에게 매이지 않은 채 살기로 진심으로 마음먹었는가? 그 덕스러운 결심을 이어 갈 길이 하나 있는 듯하며, 어쩌면 하나밖에 없다. 그토록 적은 이들만이 돌아올 수 있었던 그곳에 결코 들어서지 말 것이며, 야망의 테두리 안에 결코 들어오지 말 것이며, 그대보다 앞서 이미 인류의 절반의 주목을 독차지한 저 땅의 주인들과 그대를 견주는 일조차 하지 말 것이다.

두루 미치는 동감과 주목의 시야에 자기를 가장 잘 들여놓는 저 처지에 서는 일이 사람들의 상상에는 그토록 엄청나게 중요해 보인다. 그리하여 시 참사원[11]의 아내들 사이를 갈라놓는 저 큰 목표인 자리는 인생의 노고 절반의 끝이 되며, 탐욕과 야망이 이 세상에 끌어들인 온갖 소란과 부산함, 온갖 약탈과 부정의 원인이 된다. 분별 있는 사람은 자리를 참으로 멸시한다고들 한다. 곧 그들은 식탁의 상석에 앉는 일을 멸시하며, 가장 작은 이점으로도 뒤집을 수 있는 저 하찮은 사정으로 누가 자리에 함께한 이들에게 지목되든 대수롭지 않게 여긴다. 그러나 지위와 남다름과 앞섬을 멸시하는 사람은 없으며, 오직 인간 본성의 예사로운 기준보다 아주 많이 올라가거나 아주 많이 내려앉은 사람만이 그것을 멸시한다. 곧 지혜와 참된 철학에 하도 굳건히 서서, 자기 행실의 적정성이 자기를 시인의 정당한 대상으로 만드는 한 남이 자기에게 마음을 써 주지 않고 자기를 시인해 주지 않더라도 별 대수롭지 않다고 만족하는 사람이거나, 자기 비천함의 관념에 하도 익숙해지고 게으르고 멍한 무심함에 하도 깊이 빠져, 남보다 뛰어나려는 욕망을, 아니 그 바람마저 거의 다 잊어버린 사람만이 그러하다.

3장 — 스토아 철학에 관하여

사람들이 삶의 여러 처지에 매기기 쉬운 존중의 여러 등급, 그 근거를 이렇게 살펴보면, 그들이 대체로 어떤 처지를 다른 처지보다 지나치게 앞세우는 일에는 상당 부분 아무런 바탕도 없음을 알게 될 것이다. 적정성을 지니고 행동할 수 있음, 그리고 우리 자신을 사람들의 시인에 걸맞은 대상으로 만듦이 우리가 보이려 애써 온 바와 같이 어떤 처지를 다른 처지보다 우리에게 권하는 으뜸의 것이라면, 이것은 모든 처지에서 똑같이 다다를 수 있다. 행실의 가장 고귀한 적정성은 번영에서와 마찬가지로 역경에서도 지탱될 수 있으며, 앞의 쪽에서 얼마쯤 더 어렵기는 하나 바로 그 때문에 더 찬탄을 받을 만하다. 위험과 불운은 영웅됨의 알맞은 학교일 뿐 아니라, 그 덕을 잘 드러내어 세상의 온 갈채를 그것에 끌어올 수 있는 유일하게 알맞은 무대다. 온 삶이 고르고 끊기지 않은 번영의 한 줄기였고 어떤 위험도 무릅써 본 적 없으며 어떤 어려움도 만나 본 적 없고 어떤 곤궁도 넘어 본 적 없는 사람은 낮은 정도의 찬탄밖에 일으킬 수 없다. 시인과 이야기 작가가 자기들이 우리의 마음을 끌고자 하는 저 인물들에게 가장 큰 빛을 줄 모험의 연속을 지어내려 할 때, 그 모험은 모두 다른 종류다. 그것은 빠르고 갑작스러운 운수의 뒤바뀜이며, 그 속에 놓인 이들을 광란과 착란이나 처참한 절망으로 몰아가기 가장 쉬운 처지다. 그러면서도 그 안에서 그들의 영웅은 그토록 큰 적정성으로, 적어도 그토록 큰 기개와 굽히지 않는 결단으로 행동하여 여전히 우리의 존중을 얻어 낸다. 카토와 브루투스와 레오니다스의 불운한 아량이 성공한 카이사르나 알렉산드로스[12]의 아량만큼 찬탄의 대상이 아닌가? 그렇다면 도량이 큰 마음에게 그것이 그만큼 시샘의 대상이 되어야 하지 않겠는가? 성공한 정복자들의 운수에 더 눈부신 빛이 따르는 듯이 보인다면, 그것은

그들이 두 처지의 이점을 한데 잇기 때문이다. 곧 번영의 빛을, 담대함과 용맹으로 위험을 만나고 어려움을 넘어섬으로써 일어나는 저 높은 찬탄에 잇는 것이다.

스토아 철학에 따르면 지혜로운 사람에게 삶의 여러 처지가 모두 같았던 까닭이 바로 여기에 있다. 그들이 말하기로는, 자연은 어떤 대상은 우리가 고르도록 권하고 다른 어떤 대상은 우리가 부인하도록 권하였다. 우리의 으뜸되는 욕구는 건강과 힘과 편안함, 그리고 마음과 몸의 모든 자질에서 이루는 완전함을 좇도록, 또 이것들을 키우거나 지켜 줄 수 있는 것이라면 무엇이든 곧 재물과 권력과 권위를 좇도록 우리를 이끌었다. 그리고 그 같은 본래의 원리가 그 반대되는 것을 피하라고 우리에게 가르쳤다. 그러나 본래의 욕구와 혐오가 향하는 저 첫째 대상들을 고르거나 물리고 앞세우거나 미루는 데서, 자연은 또한 지켜야 할 어떤 질서와 적정성과 아름다움이 있으며 그것이 저 대상들을 손에 넣는 일 자체보다 행복과 완전함에 헤아릴 수 없이 더 중요하다고 우리에게 가르쳤다. 우리의 으뜸되는 욕구와 혐오의 대상을 좇거나 피해야 하는 것은 주로 이 아름다움과 적정성을 헤아리면 그러한 행실이 요구되기 때문이었다. 우리의 모든 행동을 이에 따라 이끄는 데 인간 본성의 행복과 영광이 놓여 있었다. 그들이 우리에게 정해 준 저 규칙에서 벗어나는 데 인간 본성의 가장 큰 비참과 가장 온전한 타락이 놓여 있었다. 이 질서와 적정성의 겉모습은 참으로 어떤 형편에서 다른 형편보다 더 쉽게 지켜졌다. 그러나 어리석은 자, 곧 자기 정념이 아무런 알맞은 다스림도 받지 않는 사람에게는 참된 아름다움과 적정성을 지니고 행동하기가 어떤 처지에서나 똑같이 불가능하였다. 들뜬 무리가 그를 찬탄할지도 모르고 그들의 무지한 칭찬에 그의 허영이 이따금 부풀어 자기 시인에 가까운 무엇이 될지도 모르나, 그래도 그가 자기 가슴 안에서 일어나는 일로 눈길을 돌릴 때면 그는 자기 동기 전부의

터무니없음과 비천함을 속으로 알고 있었고, 자기가 받을 만하다고 아는 경멸, 그리고 자기 마음속에서 스스로 바라볼 수밖에 없는 그 빛으로 사람들이 그의 행실을 본다면 틀림없이 그에게 쏟아부을 저 경멸을 생각하며 속으로 얼굴을 붉히고 떨었다. 반대로 지혜로운 사람, 곧 자기 정념이 모두 자기 본성의 으뜸되는 원리인 이성과 적정성에 대한 사랑에 완전히 굴복한 사람에게는, 시인을 받을 만하게 행동하기가 어떤 자리에서나 똑같이 쉬웠다. 그가 번영에 있었다면 그는 쉽게 다스릴 수 있고 잘못을 저지를 유혹이 적은 형편에 자기를 붙여 준 것에 유피테르[13]께 감사를 올렸다. 그가 역경에 있었다면 그는 똑같이, 이 인생이라는 광경을 이끄는 이에게, 자기에게 기운찬 맞수를 붙여 준 것에 감사를 올렸다. 그 겨룸은 더 격렬하겠으나 그 승리는 더 영광스럽고 그만큼 확실하다는 것이었다. 우리 자신의 아무런 잘못 없이 우리에게 닥친, 그리고 그 안에서 우리가 완전한 적정성을 지니고 처신하는 저 곤궁에 무슨 부끄러움이 있을 수 있는가? 그러므로 거기에는 아무런 재앙도 있을 수 없고 오히려 가장 큰 좋음과 이익이 있다. 용감한 사람은 자기 자신의 어떤 경솔함 때문도 아니게 운수가 자기를 몰아넣은 저 위험 속에서 의기양양해한다. 그 위험은 저 영웅다운 담대함을 발휘할 기회를 주며, 그 발휘는 남보다 뛰어난 적정성과 마땅히 받을 찬탄을 의식하는 데서 흘러나오는 저 드높은 기쁨을 준다. 자기 모든 훈련의 주인이 된 사람은 가장 힘센 자와 자기 힘과 활동을 겨루기를 꺼리지 않는다. 그와 똑같이 자기 모든 정념의 주인이 된 사람은 우주를 관장하는 이가 자기를 어느 형편에 놓는 것이 알맞다고 여기든 그 형편을 두려워하지 않는다. 저 신적 존재의 너그러움은 그에게 어떤 처지에서도 그것을 넘어서게 해 주는 덕을 마련해 주었다. 즐거움이라면 그는 그것을 멀리할 절제를 지니고 있고, 고통이라면 그는 그것을 견딜 한결같음을 지니고 있으며, 위험이나

죽음이라면 그는 그것을 대수롭지 않게 여길 아량과 굳셈을 지니고 있다. 그는 섭리가 정한 운명을 결코 탓하지 않으며, 자기가 어그러졌을 때 우주가 어지럽다고 여기지 않는다. 그는 자애심이 넌지시 일러 주는 대로, 자기를 자연의 다른 모든 부분과 갈라져 떨어진 하나의 전체, 스스로에 의하여 스스로를 위하여 보살펴져야 할 전체로 보지 않는다. 그는 인간 본성과 세계의 위대한 정신이 자기를 바라볼 것이라고 스스로 상상하는 그 빛으로 자기를 바라본다. 그는 이렇게 말해도 좋다면 저 신적 존재의 감정 속으로 들어가며, 자기를 전체의 편의에 따라 처리되어야 하고 또 마땅히 그래야 하는 저 거대하고 끝없는 체계의 한 원자, 한 알로 여긴다. 인생의 모든 일을 이끄는 지혜를 확신하는 까닭에, 그는 어떤 몫이 자기에게 떨어지든 그것을 기쁨으로 받아들이며, 우주의 여러 부분의 모든 이음과 매임을 자기가 다 알았더라면 바로 그 몫을 자기 스스로 바랐을 것임에 만족한다. 그것이 삶이라면 그는 살기에 만족한다. 그리고 그것이 죽음이라면, 자연이 여기서 자기가 있어야 할 까닭을 더는 갖지 않을 터이므로 그는 자기가 불려 가는 곳으로 기꺼이 간다. 어느 스토아 철학자는 이렇게 말하였다. 나에게 어떤 운수가 닥칠 수 있든 나는 똑같은 기쁨과 흐뭇함으로 그것을 받아들인다. 부유함이든 가난함이든, 즐거움이든 고통이든, 건강이든 병이든 다 한가지다. 또한 나는 신들이 어떤 점에서든 내 정해진 몫을 바꾸어 주기를 바라지도 않는다. 내가 그들에게 무엇이든, 그들의 너그러움이 이미 베풀어 준 것을 넘어서 청한다면, 그것은 내게 무슨 일이 일어나기를 그들이 바라는지 미리 알려 달라는 것이겠고, 그리하여 내가 내 뜻으로 스스로 그 형편에 나를 놓고 그들이 나누어 준 몫을 얼마나 명랑하게 껴안는지를 보여 줄 수 있도록 해 달라는 것이겠다. 에픽테토스[14]는 말한다. 내가 배를 타고 나아가려 할 때면[15] 나는 가장 좋은 배와 가장 좋은 뱃사공을 고르고, 내 형편과 의무가

허락하는 가장 좋은 날씨를 기다린다. 신들이 내 행실을 이끌도록 내게 준 원리인 신중과 적정성이 나에게 이것을 요구한다. 그러나 그것들은 그 이상을 요구하지 않는다. 그런데도 배의 튼튼함이나 뱃사공의 솜씨로도 버텨 내지 못할 듯한 폭풍이 일어난다면, 나는 그 결과를 두고 나를 괴롭히지 않는다. 내가 해야 할 일은 모두 이미 해 놓았다. 내 행실을 이끄는 이들은 나에게 비참해지라고, 불안해하고 낙담하고 두려워하라고 결코 명하지 않는다. 우리가 물에 빠져 죽을지 항구에 닿을지는 유피테르의 일이지 내 일이 아니다. 나는 그것을 온전히 그의 결정에 맡기며, 그가 어느 쪽으로 정할 듯한지를 헤아리느라 결코 내 잠을 깨뜨리지 않고, 무엇이 오든 똑같이 개의치 않고 똑같이 마음 놓은 채 받아들인다.

이것이 스토아 학파의 철학이었다. 그것은 아량의 가장 고귀한 가르침을 주는 철학이며, 영웅과 애국자를 길러 내는 가장 좋은 학교이며, 그 가르침의 대부분에는 아무런 반론도 있을 수 없다. 다만 그들이 인간 본성의 손이 도무지 닿지 않는 완전함을 겨냥하라고 우리에게 가르친다는 저 명예로운 반론 하나만은 있을 수 있다. 지금은 그것을 살펴보려고 멈추지 않으려 한다. 나는 앞서 말한 것을 뒷받침하여, 가장 무서운 재난이 늘 견디기에 가장 어려운 재난은 아니라는 점만 말해 두려 한다. 큰 불운 아래서보다 작은 재앙 아래서 사람들 앞에 나서는 일이 흔히 더 창피하다. 앞의 것은 아무런 동감도 일으키지 않지만, 뒤의 것은 당하는 쪽의 괴로움에 다가가는 동감은 일으키지 못할지라도 매우 생생한 연민은 불러낸다. 그러므로 뒤의 경우에 관찰자들의 감정은 당하는 쪽의 감정에서 덜 멀리 떨어져 있으며, 그들의 온전하지 못한 함께 느끼는 마음은 그가 자기 비참을 버텨 내는 데 얼마간 도움을 준다. 흥겨운 모임 앞에서 신사는 피와 상처를 뒤집어쓰고 나타나기보다 오물과 누더기를 뒤집어쓰고 나타나는

일을 더 창피하게 여길 것이다. 뒤의 처지는 그들이 측은히 여기는 마음을 끌겠지만, 앞의 처지는 그들의 웃음을 자극할 것이다. 죄인을 형틀[16]에 세우라고 명하는 판관은 그를 처형대로 보내라고 선고했을 때보다 그를 더 크게 불명예에 빠뜨린다. 몇 해 전 자기 군대의 앞에서 장군 한 사람을 지팡이로 때린 저 위대한 군주는 그를 돌이킬 수 없이 망신시켰다. 그의 몸을 총으로 쏘아 관통했더라면 그 벌은 훨씬 작았을 것이다. 명예의 법[17]에 따르면 지팡이로 때리는 일은 불명예를 씌우지만 칼로 치는 일은 그렇지 않은데, 그 까닭은 뻔하다. 저 더 가벼운 벌이 불명예를 모든 재앙 가운데 가장 큰 것으로 여기는 신사에게 내려질 때, 인간애가 있고 도량이 큰 국민 사이에서는 그것이 어느 벌보다도 가장 무서운 것으로 여겨지기에 이른다. 그러므로 그 지위의 사람에 관해서는 그런 벌이 두루 치워졌으며, 법은 여러 자리에서 그들의 목숨을 거두면서도 거의 모든 자리에서 그들의 명예를 존중한다. 지체 있는 사람을 매질하거나 그를 어떤 죄 때문이든 형틀에 세우는 일은 러시아의 정부를 빼면 어떤 유럽의 정부도 저지를 수 없는 만행이다.

용감한 사람은 처형대로 끌려가는 일로는 경멸받을 만해지지 않으나, 형틀에 세워지는 일로는 그렇게 된다. 앞의 처지에서 그의 행동은 그에게 두루 미치는 존중과 찬탄을 얻어 줄 수 있다. 뒤의 처지에서는 어떤 행동도 그를 유쾌하게 만들 수 없다. 관찰자들의 동감이 앞의 경우에 그를 받쳐 주어, 자기 비참을 자기 혼자만 느끼고 있다는 저 의식인 부끄러움, 모든 감정 가운데 가장 견딜 수 없는 그 부끄러움에서 그를 지켜 준다. 뒤의 경우에는 아무런 동감도 없다. 설령 조금 있다 해도 그것은 하찮은 그의 고통에 대한 동감이 아니라, 그 고통에 따라오는 동감의 결여를 그가 의식하는 데 대한 동감이다. 그것은 그의 슬픔에 대한 동감이 아니라 그의 부끄러움에 대한 동감이다. 그를 측은히 여기는 이들은 그를 위하여 얼굴을 붉히고 고개를 떨어뜨린다.

그도 똑같이 풀이 죽으며, 죄로써는 아니어도 벌로써 자기가 돌이킬 수 없이 낮추어졌다고 느낀다. 반대로 결단을 지니고 죽는 사람은 자연히 존중과 시인의 곧은 눈길로 바라보이는 까닭에, 그 자신도 똑같이 굽히지 않는 얼굴을 지닌다. 그리고 그 죄가 그에게서 남들의 존경을 앗아 가지 않는다면 그 벌은 결코 그것을 앗아 가지 않을 것이다. 그는 자기 처지가 누군가에게 경멸이나 조롱의 대상이 되리라는 의심을 품지 않으며, 적정성을 지니고 완전한 고요뿐 아니라 개가와 드높음의 기품까지도 갖출 수 있다.

"큰 위험에는 그 매력이 있다"고 레츠 추기경[18]은 말한다. "일을 그르칠 때조차 얻을 영광이 얼마쯤 있기 때문이다. 그러나 어지간한 위험에는 무서운 것밖에 없다. 성공의 결여에는 늘 명성의 상실이 따르기 때문이다." 그의 격률은 우리가 바로 지금 벌에 관하여 살펴본 것과 같은 바탕을 지니고 있다.

인간의 덕은 고통과 가난과 위험과 죽음을 넘어서며, 그것들을 대수롭지 않게 여기는 데 자기 힘을 끝까지 쏟기를 요구하지도 않는다. 그러나 자기 비참이 모욕과 조롱에 드러나는 일, 개선 행렬에 끌려가는 일, 경멸의 손가락이 가리키도록 세워지는 일은 그 한결같음이 훨씬 더 꺾이기 쉬운 처지다. 사람들의 경멸에 견주면 다른 모든 재앙은 쉽게 견딜 수 있다.

---

1. 늘 유쾌한 것인 시인의 감정을 내가 동감 위에 세웠으므로, 거북한 동감이 있다고 인정하는 것은 내 체계와 어긋난다는 반론이 나에게 제기되었다. 나는 이렇게 답한다. 시인의 감정에는 눈여겨보아야 할 두 가지가 있다. 첫째는 관찰자의 동감에서 나온 정념이고, 둘째는 자기 안의 이 동감의 정념과 당사자 안의 본래 정념이 완전히 일치함을 그가 살펴보는 데서 일어나는 감정이다. 시인의 감정을 본래 이루는 것은 뒤의 감정이며, 그것은 늘 유쾌하고 즐겁다. 앞의 것은 본래 정념의 성질에 따라 유쾌할 수도 거북할 수도 있는데, 앞의 것은 그 본래 정념의 특징을 늘 어느 정도 지닐

수밖에 없기 때문이다. 두 소리가 각각 따로 들으면 거칠 수 있으나, 그 둘이 완전한 화음을 이룬다면 그 어울림과 일치를 지각하는 일은 유쾌할 수 있다고 나는 생각한다.

2. 옮긴이 — 카토. 마르쿠스 포르키우스 카토(소카토), 기원전 95~46년. 로마의 정치가. 카이사르에게 맞선 원로원파의 지도자였다.

3. 옮긴이 — 세네카. 루키우스 안나이우스 세네카, 기원전 4년경~기원후 65년. 로마의 스토아 철학자. 카토의 죽음을 다룬 대목은 『섭리에 관하여』에 있다.

4. 옮긴이 — 소크라테스. 기원전 470년경~399년. 아테네의 철학자. 독배를 마시는 장면은 플라톤의 『파이돈』에 나온다.

5. 옮긴이 — 비롱 공작. 샤를 드 공토, 비롱 공작, 1562~1602년. 프랑스의 원수. 앙리 4세에게 반역을 꾀한 죄로 참수되었다.

6. 옮긴이 — 찰스 1세. 1600~1649년. 잉글랜드 왕. 내전에서 패한 뒤 처형되었다.

7. 옮긴이 — 제임스 2세. 1633~1701년. 잉글랜드 왕. 본문의 「혁명」은 그가 왕위에서 밀려난 1688년의 명예혁명을, 앞의 「왕가의 복위」는 1660년의 왕정복고를 가리킨다.

8. 옮긴이 — 루이 14세. 1638~1715년. 프랑스 왕. 저본의 Lewis XIV는 당대 영어의 표기다. 인용된 사관은 볼테르로 알려져 있다.

9. 옮긴이 — 파울루스 아이밀리우스. 루키우스 아이밀리우스 파울루스 마케도니쿠스, 기원전 229년경~160년. 로마의 집정관. 기원전 168년 피드나에서 마케도니아를 꺾었다. 본문의 「마케도니아 왕」은 페르세우스다.

10. 옮긴이 — 라로슈푸코 공. 프랑수아 드 라로슈푸코, 1613~1680년. 프랑스의 문인. 『잠언집』의 저자다.

11. 옮긴이 — 시 참사원. 원문 alderman. 도시 자치체의 참사원. 본문의 「자리」는 원문 place이며, 공식 석상에서의 서열을 뜻한다.

12. 옮긴이 — 브루투스는 마르쿠스 유니우스 브루투스, 기원전 85~42년. 레오니다스는 기원전 540년경~480년, 테르모필라이에서 전사한 스파르타 왕. 카이사르는 가이우스 율리우스 카이사르, 기원전 100~44년. 알렉산드로스는 마케도니아의 알렉산드로스 3세, 기원전 356~323년.

13. 옮긴이 — 유피테르. 로마 신화의 최고신. 스토아 학파는 이 이름으로 우주를 이끄는 섭리를 가리켰다.

14. 옮긴이 — 에픽테토스. 50년경~135년경. 스토아 철학자. 이 대목은 아리아노스가 엮은 『담화록』의 내용이다.

15. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 fail(실패하다)로 인쇄되어 있으나, 뒤에 배와 뱃사공과 날씨가 이어지는 것으로 보아 sail(항해하다)의 오식이다. 여기서는 sail로

읽어 옮겼다.

16. 옮긴이 — 형틀. 원문 pillory. 죄인의 목과 손을 나무 틀에 끼운 채 사람들 앞에 세워 두고 창피를 주던 형구.

17. 옮긴이 — 명예의 법. 원문 laws of honour. 결투를 비롯하여 신사 계층이 명예를 다루던 당대의 관행을 이르는 말이며, 제정된 법률이 아니다.

18. 옮긴이 — 레츠 추기경. 장 프랑수아 폴 드 공디, 1613~1679년. 프랑스의 성직자이자 정치가. 『회상록』의 저자다.

2부 1편 — 공로와 과오에 대하여 / 공로와 과오의 감각에 대하여

머리말

사람의 행위와 행동에는 그 적정성이나 부적정성, 온당함이나 꼴사나움과는 구별되는 또 한 벌의 성질이 돌려지며, 이 성질들은 그와는 별개인 종류의 시인과 부인의 대상이 된다. 그것이 곧 공로와 과오, 다시 말해 보상을 받아 마땅한 성질과 벌을 받아 마땅한 성질이다.

어떤 행위든 거기에서 흘러나오고 그 행위의 덕과 악덕 전체가 거기에 달려 있는 가슴의 감정 또는 정서는 서로 다른 두 국면에서, 곧 서로 다른 두 관계 아래에서 살펴볼 수 있다는 것은 이미 말한 바 있다. 첫째는 그 정서를 일으키는 원인 또는 대상과의 관계이고, 둘째는 그 정서가 내세우는 목적 또는 그것이 낳으려 하는 결과와의 관계이다. 그리고 그 정서가 자기를 일으킨 원인 또는 대상에 대하여 지니는 것으로 보이는 알맞음이나 알맞지 않음, 곧 비례나 불비례에, 뒤이어 나오는 행위의 적정성이나 부적정성, 온당함이나 꼴사나움이 달려 있고, 그 정서가 내세우거나 낳으려 하는 이로운 결과나 해로운 결과에 그 정서가 계기를 만들어 준 행위의 공로나 과오, 곧 그 행위가 상을 받아 마땅한지 벌을 받아 마땅한지가 달려 있다는 것도 이미 말하였다. 행위의 적정성과 부적정성에 대한 우리의 감각이 무엇에 있는지는 이 논의의 앞부분에서 밝혔다. 이제 우리는 행위가 상을 받아 마땅한지

벌을 받아 마땅한지에 대한 그 감각이 무엇에 있는지를 살펴보기로 한다.

1장 — 감사의 적정한 대상으로 보이는 것은 무엇이든 보상을 받아 마땅해 보이고, 마찬가지로 분개의 적정한 대상으로 보이는 것은 무엇이든 벌을 받아 마땅해 보인다

그러므로 우리 눈에 보상을 받아 마땅해 보이는 행위란, 우리로 하여금 남에게 보상하도록, 곧 남에게 좋은 것을 해 주도록 가장 곧바로 그리고 직접 몰아가는 그 감정의 적정하고도 시인되는 대상으로 보이는 행위일 수밖에 없다. 그리고 마찬가지로 우리 눈에 벌을 받아 마땅해 보이는 행위란, 우리로 하여금 남을 벌하도록, 곧 남에게 나쁜 것을 가하도록 가장 곧바로 그리고 직접 몰아가는 그 감정의 적정하고도 시인되는 대상으로 보이는 행위일 수밖에 없다[1].

우리로 하여금 보상하도록 가장 곧바로 그리고 직접 몰아가는 감정은 감사이며, 우리로 하여금 벌하도록 가장 곧바로 그리고 직접 몰아가는 감정은 분개이다.

그러므로 우리 눈에는 감사의 적정하고도 시인되는 대상으로 보이는 행위가 보상을 받아 마땅해 보일 수밖에 없고, 다른 한편으로 분개의 적정하고도 시인되는 대상으로 보이는 행위가 벌을 받아 마땅해 보일 수밖에 없다.

보상한다는 것은 갚는 일이고 되돌려 주는 일이며, 받은 좋은 것에 좋은 것으로 되돌려 주는 일이다. 벌한다는 것도 역시 갚는 일이고 되돌려 주는 일이니, 다만 그 갚음의 결이 다를 뿐이다. 그것은 저질러진 나쁜 것에 나쁜 것으로 되돌려 주는 일이다.

감사와 분개 말고도 남의 행복이나 불행에 우리의 이해가 걸리게 하는 정념이 몇 가지 더 있으나, 그 둘 가운데 어느 하나의 도구가 되라고 우리를 그토록 직접 밀어붙이는 정념은 없다. 서로 알고 지내는 가운데, 그리고 늘 되풀이되는 시인 위에서 자라나는 사랑과 존중은 그처럼 흐뭇한 감정의 대상이 된 사람의 좋은 운수를 반가워하게 만들고, 따라서 그 운수를 밀어 주는 데 선선히 손을 보태게 만든다. 그러나 우리의 사랑은 그의 좋은 운수가 우리의 도움 없이 이루어져도 넉넉히 채워진다. 이 정념이 바라는 것은 오직 그가 행복한 모습을 보는 일뿐이며, 그 번영을 지은 이가 누구인지는 따지지 않는다. 그러나 감사는 그렇게 채워지지 않는다. 우리가 큰 신세를 진 사람이 우리의 도움 없이 행복해진다면, 그것은 우리의 사랑을 기쁘게 하기는 하나 우리의 감사를 흡족하게 하지는 못한다. 우리가 그에게 갚기까지, 우리 자신이 그의 행복을 밀어 주는 도구가 되기까지, 우리는 그가 지난날 베풀어 준 것이 우리에게 지워 놓은 그 빚을 여전히 짊어지고 있다고 느낀다.

마찬가지로, 늘 되풀이되는 부인 위에서 자라나는 미움과 싫어함은 그처럼 괴로운 정념을 일으키는 행동과 성격을 지닌 사람의 불행에서 짓궂은 즐거움을 얻게 하는 일이 잦다. 그러나 싫어함과 미움이 우리를 굳어지게 하여 어떠한 동감도 들지 못하게 하고 때로는 남의 곤경을 반가워하도록 몰아가기까지 하더라도, 그 일에 분개가 섞여 있지 않다면, 곧 우리도 우리의 벗도 개인적으로 크게 도발을 받은 바가 없다면, 이 정념들은 우리가 그 불행을 불러오는 도구가 되기를 바라도록 자연스럽게 이끌지는 않는다. 우리가 그 일에 손을 댔다고 해서 어떤 벌도 두려워할 것이 없다 하더라도, 우리는 그 일이 다른 손으로 일어나 주기를 바랄 것이다. 격렬한 미움에 사로잡힌 사람에게는 자기가 몹시 싫어하고 혐오하던 자가 어떤 사고로 죽었다는 소식이

아마도 반갑게 들릴 법하다. 그러나 그에게 정의의 불씨가 조금이라도 남아 있다면(이 정념이 덕에 그리 우호적이지는 않으나 그 불씨만은 남아 있을 수 있다), 자기 자신이, 그럴 뜻이 없었다 해도, 그 불행의 계기가 되었다는 사실은 그를 견딜 수 없이 아프게 할 것이다. 제 발로 나서서 그 불행을 도왔다는 생각이라면 더더욱 그를 한없이 뒤흔들어 놓으리라. 그는 그처럼 저주스러운 속셈을 머릿속에 그려 보는 일조차 끔찍하다며 물리칠 것이며, 자기가 그만한 극악한 짓을 할 수 있다고 상상하게 된다면, 자기가 싫어하던 그 사람을 보던 것과 똑같이 밉살스러운 빛으로 자기 자신을 보기 시작할 것이다. 그러나 분개는 사정이 전혀 다르다. 우리에게 큰 해를 입힌 사람, 예컨대 우리의 아버지나 형제를 죽인 사람이 얼마 뒤에 열병으로 죽거나 다른 죄로 처형대에 오른다면, 그것으로 우리의 미움은 달래질지 몰라도 우리의 분개는 온전히 흡족해지지 않는다. 분개는 그가 벌을 받기를 바라게 하는 데 그치지 않고, 바로 우리의 손으로, 그리고 그가 우리에게 입힌 바로 그 해 때문에 벌받기를 바라게 한다. 분개는 가해자가 이번에는 자기가 슬퍼하게 되는 데서 멈추지 않고 우리가 그에게서 당한 바로 그 잘못 때문에 슬퍼하게 되지 않는 한 온전히 흡족해지지 못한다. 그는 바로 그 행위를 뉘우치고 애석해하게 되어야 하며, 그리하여 다른 사람들이 같은 벌을 두려워한 나머지 같은 죄를 짓는 일에서 겁먹고 물러서게 되어야 한다. 이 정념이 자연스럽게 흡족해지는 길은 그 자체로 형벌의 정치적 목적 전체, 곧 범죄자의 교정과 공중에 대한 경계를 낳는 쪽으로 기울어져 있다.

그러므로 감사와 분개는 보상과 벌로 가장 곧바로 그리고 직접 몰아가는 감정이다. 따라서 우리 눈에는 감사의 적정하고도 시인되는 대상으로 보이는 사람이 보상을 받아 마땅해 보이고, 분개의 그러한 대상으로 보이는 사람이 벌을 받아 마땅해 보일 수밖에 없다.

2장 — 감사와 분개의 적정한 대상에 대하여

감사나 분개의 적정하고도 시인되는 대상이 된다는 말은, 자연스럽게 적정해 보이고 또 시인되는 그 감사와 그 분개의 대상이 된다는 뜻 말고는 아무것도 아니다.

그런데 이 두 정념도 사람 본성의 다른 모든 정념과 마찬가지로, 공평한 관찰자라면 누구나 그 가슴이 그 정념에 온전히 동감할 때, 이해관계 없이 곁에서 보는 사람이라면 누구나 그 정념 속으로 온전히 들어가 그것과 함께 갈 때 적정해 보이고 또 시인된다.

그러므로 어떤 사람이나 사람들에게, 사람의 가슴이라면 누구나 박자를 맞추어 주고 그로써 갈채하게 되는 그런 감사의 자연스러운 대상이 되는 사람은 보상을 받아 마땅해 보인다. 다른 한편으로, 같은 이치로 어떤 사람이나 사람들에게, 이치를 아는 사람이라면 누구나 그 가슴이 선선히 받아들여 동감하게 되는 그런 분개의 자연스러운 대상이 되는 사람은 벌을 받아 마땅해 보인다. 우리 눈에는, 그 일을 아는 사람이라면 누구나 보상하고 싶어 하고 따라서 보상되는 모습을 보며 즐거워할 그런 행위가 틀림없이 보상을 받아 마땅해 보이고, 그 일을 들은 사람이라면 누구나 노여워하고 그 때문에 벌받는 모습을 보며 기뻐할 그런 행위가 그만큼 틀림없이 벌을 받아 마땅해 보인다.

1. 우리가 잘되어 가는 벗들의 기쁨에 동감하듯이, 그들이 자기네 좋은 운수의 원인이 된 것을 자연스럽게 바라볼 때 품는 흐뭇함과 만족에도 우리는 함께 어울린다. 그들이 그것에 대하여 품는 사랑과 정서 속으로 우리도 들어가서 그것을 우리도 사랑하기 시작한다. 그것이 없어진다면, 또는 그것이 그들에게서 너무 멀리 놓여 그들의 보살핌과 보호가 미치지 못하는 곳으로 가 버린다면, 설령 그것이 사라져 그들이 잃는 것이 그것을 바라보는 즐거움 말고는 없다 하더라도 우리는 그들을 위하여

애석해할 것이다. 형제들의 행복을 이루어 준 그 다행한 도구가 다른 무엇이 아니라 사람일 때에는 이 일이 한결 더 두드러진다. 한 사람이 다른 사람에게 도움을 받고 보호를 받고 구제를 받는 모습을 볼 때, 그 이로움을 받는 사람의 기쁨에 우리가 동감하는 것은 그가 베푼 사람에게 품는 감사와 함께 느끼는 마음을 북돋우는 구실만 한다. 그 즐거움의 원인이 된 사람을, 그가 틀림없이 그렇게 바라볼 것이라고 우리가 상상하는 그 눈으로 바라볼 때, 그의 은인은 가장 마음을 끌고 사랑을 부르는 빛 속에 서 있는 듯이 보인다. 그러므로 우리는 그가 그토록 큰 신세를 진 사람에게 품는 감사에 찬 정서에 선선히 동감하고, 따라서 그가 자기에게 베풀어진 호의에 갚으려 하는 바에 갈채한다. 그러한 갚음이 흘러나오는 그 정서 속으로 우리가 온전히 들어가는 까닭에, 그 갚음은 그 대상에 대하여 어느 모로 보나 적정하고 알맞아 보일 수밖에 없다.

2. 같은 이치로, 우리가 같은 피조물인 이웃의 곤경을 볼 때마다 그의 슬픔에 동감하듯이, 그 곤경의 계기가 된 것에 대하여 그가 품는 몹시 싫어함과 꺼림 속으로도 우리는 똑같이 들어간다. 우리의 가슴은 그의 비통을 받아들여 거기에 박자를 맞추는 것과 마찬가지로, 그가 그 원인을 몰아내거나 뿌리 뽑으려 애쓰는 그 기운으로도 똑같이 북돋워진다. 그의 괴로움에 우리가 동행하게 하는 그 게으르고 겪기만 하는 함께 느끼는 마음은, 그가 그 괴로움을 물리치려고, 또는 그 괴로움의 계기가 된 것에 대한 자기의 꺼림을 흡족하게 하려고 들이는 노력에 우리가 함께 가게 하는 더 힘차고 활발한 감정에 선선히 자리를 내준다. 그 괴로움을 일으킨 것이 사람일 때에는 이 일이 한결 더 두드러진다. 한 사람이 다른 사람에게 억눌리거나 해를 입는 모습을 볼 때, 당하는 쪽의 곤경에 대하여 우리가 느끼는 동감은 가해자에 대한 그의 분개와 함께 느끼는 마음을 북돋우는 구실만 하는 듯하다. 우리는

그가 이번에는 자기 적수를 치는 모습을 보며 기뻐하고, 그가 자기를 지키려고, 또는 어느 정도 안에서라면 앙갚음을 하려고 힘을 쓸 때마다 그를 도울 마음이 앞서서 선선히 나선다. 해를 입은 사람이 그 다툼에서 목숨을 잃는다면, 우리는 그의 벗들과 친척들이 품는 실제의 분개에 동감하는 데 그치지 않고, 이제는 그 감정도 사람의 다른 어떤 감정도 느낄 수 없게 된 죽은 이에게 우리가 머릿속에서 빌려 주는 상상의 분개에까지 동감한다. 그러나 우리가 그의 처지에 자신을 놓아 보고, 말하자면 그의 몸속으로 들어가, 상상 속에서 어느 정도 그 살해된 사람의 일그러지고 찢긴 시신에 다시 기운을 불어넣으며, 그렇게 그의 경우를 우리 가슴으로 데려올 때, 우리는 다른 여러 경우와 마찬가지로 이 경우에도 당사자는 느낄 수 없는 감정을, 그럼에도 그와 착각에 기댄 동감을 나누는 가운데 느낀다. 우리의 머릿속에서 그가 입은 것으로 보이는 그 엄청나고 되돌릴 수 없는 상실을 두고 우리가 동감하여 흘리는 눈물은, 우리가 그에게 지고 있는 의무의 작은 몫에 지나지 않아 보인다. 그가 당한 해가 우리의 주의 가운데 가장 큰 몫을 요구한다고 우리는 생각한다. 우리는 그가 마땅히 느껴야 한다고 우리가 상상하는 분개, 그리고 그의 차갑고 숨 없는 몸에 땅 위에서 벌어지는 일에 대한 의식이 조금이라도 남아 있다면 그가 느낄 그 분개를 느낀다. 그의 피가 앙갚음을 큰 소리로 부른다고 우리는 생각한다. 죽은 이의 잿더미조차 자기가 입은 해가 앙갚음 없이 지나가리라는 생각에 뒤척이는 듯하다. 살인자의 잠자리를 떠나지 않는다고 하는 끔찍한 환영들, 미신이 그려 내는바 자기를 때 이른 죽음으로 몰아넣은 자들에게 앙갚음을 요구하러 무덤에서 일어나는 귀신들은 모두 살해된 사람의 상상의 분개에 대한 이 자연스러운 동감에서 비롯한다. 그리고 적어도 모든 죄 가운데 가장 무서운 이 죄에 관해서라면, 자연은 형벌의 효용을 두고 어떤 헤아림이 있기도 전에 그렇게 사람의 가슴에 가장 강하고 가장 지워지지 않는

글자로 저 신성하고도 없어서는 안 될 보복의 법에 대한 곧바른 본능적 시인을 찍어 놓았다.

3장 — 이로움을 베푸는 사람의 행동이 시인되지 않는 곳에서는 그 이로움을 받는 사람의 감사에 동감이 거의 일어나지 않고, 반대로 해악을 저지르는 사람의 동기가 부인되지 않는 곳에서는 그 해악을 당하는 사람의 분개에 어떠한 동감도 일어나지 않는다

그러나 다음과 같은 점을 알아 두어야 한다. 한편으로 행하는 사람의 행위나 의도가, 이렇게 말해도 된다면 그 작용을 받는 쪽인 사람에게 아무리 이로웠다 하더라도, 또 다른 한편으로 아무리 해로웠다 하더라도, 앞의 경우에 행위자의 동기에 적정성이 없었던 것으로 보인다면, 곧 그의 행동을 움직인 정서 속으로 우리가 들어갈 수 없다면, 우리는 그 이로움을 받는 사람의 감사에 거의 동감하지 않는다. 또 뒤의 경우에 행위자의 동기에 부적정성이 없었던 것으로 보인다면, 그러니까 거꾸로 그의 행동을 움직인 정서가 우리로서는 들어가지 않을 수 없는 그런 것이라면, 우리는 해를 당하는 사람의 분개에 어떠한 동감도 할 수 없다. 앞의 경우에는 돌아갈 감사가 얼마 되지 않아 보이고, 뒤의 경우에는 어떤 분개든 옳지 않아 보인다. 앞의 행위는 보상을 받을 공로가 거의 없어 보이고, 뒤의 행위는 벌을 받을 까닭이 없어 보인다.

1. 첫째로 내가 말하는 바는 이러하다. 행위자의 정서에 우리가 동감할 수 없는 곳에서는, 그의 행동을 움직인 동기에 적정성이 없어 보이는 곳에서는, 그의 행위로 이로움을 받은 사람의 감사 속으로 우리가 들어갈 마음이 덜하다. 가장 하찮은 동기에서 가장 큰 이로움을 베풀고, 어떤 사람의 이름과 성이 마침 자기 것과 같다는 이유만으로 그에게 영지를 내주는 어리석고 헤픈 도량에는, 돌아갈 갚음이 아주 적어

보인다. 그런 베풂은 그에 걸맞은 갚음을 요구하지 않아 보인다. 행위자의 어리석음에 대한 우리의 업신여김은 그 호의를 받은 사람의 감사 속으로 우리가 속까지 들어가는 일을 막는다. 그의 은인은 그 감사를 받을 만하지 않아 보인다. 신세를 진 사람의 처지에 우리 자신을 놓아 보면 그런 은인에게는 큰 경외를 품을 수 없겠다고 느껴지는 까닭에, 우리는 더 존경을 부르는 인물에게라면 마땅히 돌아가야 한다고 여길 그 고개 숙인 경모와 존중의 상당 부분을 그에게서 선선히 면제해 준다. 그리고 그가 자기의 약한 벗을 늘 친절과 인간애로 대하기만 한다면, 우리는 더 훌륭한 후원자에게라면 요구할 여러 가지 배려와 예우를 그에게는 면해 주려 한다. 자기 총신들에게 재물과 권력과 명예를 가장 헤프게 쌓아 준 군주들은, 은혜를 더 아껴 쓴 군주들이 흔히 누린 그만한 정도의 인격적 애착을 좀처럼 불러일으키지 못하였다. 영국의 제임스 1세[2]가 사람은 좋으나 분별 없이 헤프게 베푼 일은 아무도 그의 인격에 붙들어 매지 못한 듯하며, 그 군주는 어울림을 좋아하고 해롭지 않은 성향을 지녔음에도 벗 하나 없이 살다가 죽은 것으로 보인다. 반면에 영국의 지주 계층과 귀족은 모두, 더 검약하고 사람을 가려 베푼 그의 아들이 평소 몸가짐에 차갑고 거리를 두는 엄격함을 띠었음에도, 그 아들을 위하여 목숨과 재산을 내걸었다.

2. 둘째로 내가 말하는 바는 이러하다. 행위자의 행동이 우리가 속까지 들어가 시인하는 동기와 정서에 전적으로 이끌린 것으로 보이는 곳에서는, 당하는 쪽에게 가해진 해악이 아무리 크더라도 우리는 그의 분개에 어떠한 동감도 할 수 없다. 두 사람이 다툴 때 우리가 한쪽을 편들어 그의 분개를 온전히 받아들인다면, 다른 쪽의 분개 속으로 들어가는 일은 있을 수 없다. 우리가 그 동기와 함께 가며 그래서 옳은 쪽으로 보는 사람에게 품는 동감은, 우리가 잘못한 쪽으로 볼 수밖에 없는 다른 사람과 함께 느끼는 마음이 조금도 들지 못하도록 우리를

굳어지게 만들지 않을 수 없다. 그러므로 이 뒤의 사람이 무엇을 당하였든, 그것이 우리 자신이 그가 당하기를 바랐을 만큼에 지나지 않는 동안, 곧 동감에서 비롯한 우리의 의분이 우리로 하여금 그에게 가하도록 몰아갔을 만큼에 지나지 않는 동안, 그 일은 우리를 언짢게 하지도 우리를 노엽게 하지도 못한다. 사람답지 않은 살인자가 처형대에 오를 때, 우리가 그의 비참함에 어느 정도 연민을 느끼기는 하나, 그가 터무니없게도 자기를 고발한 사람이나 재판관에게 분개를 드러낸다면 우리는 그 분개와 함께 느끼는 마음을 조금도 가질 수 없다. 그처럼 비루한 죄인에 대한 그들의 올바른 의분이 자연스럽게 기울어 가는 방향은 과연 그에게 가장 치명적이고 가장 파멸적이다. 그러나 그 경우를 우리 자신에게 데려와 보면 우리도 받아들이지 않을 수 없다고 느껴지는 감정이 기울어 가는 방향을 두고 우리가 언짢아하는 일은 있을 수 없다.

4장 — 앞 장들을 되짚어 정리함

1.[3] 그러므로 우리는 어떤 사람이 다른 사람에게 품는 감사에, 그 다른 사람이 그의 좋은 운수의 원인이 되었다는 이유만으로는 속까지 진심으로 동감하지 않으며, 그가 우리로서도 온전히 함께 갈 수 있는 동기에서 그 원인이 되었을 때에만 그렇게 동감한다. 우리의 가슴은 먼저 행위자의 원칙을 받아들이고 그의 행동을 움직인 모든 정서와 함께 가야 하며, 그러고 나서야 그의 행위로 이로움을 입은 사람의 감사에 온전히 동감하며 거기에 박자를 맞출 수 있다. 은인의 행동에 적정성이 없었던 것으로 보인다면, 그 결과가 아무리 이롭더라도 그 행동은 그에 걸맞은 갚음을 요구하지도, 반드시 필요로 하지도 않아 보인다.

그러나 그 행위가 선을 베푸는 쪽으로 기울어 있는 데에 그 행위가 흘러나온 정서의 적정성까지 더해질 때, 곧 우리가 행위자의 동기에 온전히 동감하여 그것과 함께 갈 때, 우리가 그 사람 자체를 두고 품는 사랑은 그의 훌륭한 행동에 자기네 번영을 힘입은 사람들의 감사와 함께 느끼는 우리의 마음을 한층 키우고 살려 놓는다. 그때 그의 행위는 그에 걸맞은 갚음을 요구하는 듯이, 이렇게 말해도 된다면 큰 소리로 부르는 듯이 보인다. 그때 우리는 그 갚음을 베풀도록 몰아가는 그 감사 속으로 온전히 들어간다. 우리가 그에게 보상하도록 몰아가는 그 감정에 그렇게 온전히 동감하여 그것을 시인할 때, 그 은인은 보상의 적정한 대상으로 보인다. 행위가 흘러나온 그 정서를 시인하여 그것과 함께 갈 때, 우리는 그 행위를 시인하지 않을 수 없고 그 행위가 향한 사람을 그 행위의 적정하고 알맞은 대상으로 여기지 않을 수 없다.

2. 같은 이치로, 우리는 어떤 사람이 다른 사람에게 품는 분개에, 그 다른 사람이 그의 불행의 원인이 되었다는 이유만으로는 조금도 동감할 수 없고, 그가 우리로서는 들어갈 수 없는 동기에서 그 원인이 되었을 때에만 동감한다. 당하는 쪽의 분개를 받아들이기에 앞서, 우리는 행위자의 동기를 부인해야 하고 우리의 가슴이 그의 행동을 움직인 정서에 어떠한 동감도 하지 않겠다고 내치는 것을 느껴야 한다. 그 동기에 부적정성이 없었던 것으로 보인다면, 거기에서 흘러나온 행위가 그것이 향한 사람들에게 아무리 치명적인 쪽으로 기울었다 하더라도, 그 행위는 어떤 벌도 받아 마땅하지 않아 보이고 어떤 분개의 적정한 대상도 되지 않아 보인다.

그러나 그 행위의 해로움에 그 행위가 흘러나온 정서의 부적정성까지 더해질 때, 곧 우리의 가슴이 행위자의 동기와 함께 느끼는 마음을 모두 몹시 싫어하며 내칠 때, 우리는 그때 당하는 쪽의 분개에 진심으로 온전히 동감한다. 그때 그런 행위는 그에 걸맞은 벌을 받아 마땅해

보이고, 이렇게 말해도 된다면 그 벌을 큰 소리로 부르는 듯이 보인다. 그리고 우리는 그 벌을 가하도록 몰아가는 그 분개 속으로 온전히 들어가며 그로써 그 분개를 시인한다. 우리가 벌하도록 몰아가는 그 감정에 그렇게 온전히 동감하여 그로써 그것을 시인할 때, 그 가해자는 벌의 적정한 대상으로 보일 수밖에 없다. 이 경우에도 행위가 흘러나온 정서를 시인하여 그것과 함께 갈 때, 우리는 그 행위를 시인하지 않을 수 없고 그 행위가 겨눈 사람을 그 행위의 적정하고 알맞은 대상으로 여기지 않을 수 없다.

5장 — 공로와 과오의 감각에 대한 분석

1. 그러므로 행동의 적정성에 대한 우리의 감각이 행하는 사람의 정서와 동기에 대한 직접적 동감이라고 내가 부르려는 것에서 일어나듯이, 그 행동의 공로에 대한 우리의 감각은, 이렇게 말해도 된다면 그 작용을 받는 쪽인 사람의 감사에 대한 간접적 동감이라고 내가 부르려는 것에서 일어난다.

과연 우리는 은인의 동기를 미리 시인하지 않고서는 그 이로움을 받는 사람의 감사 속으로 속까지 들어갈 수 없으며, 그러한 까닭에 공로의 감각은 복합된 감정으로, 곧 서로 구별되는 두 감정, 다시 말해 행위자의 감정에 대한 직접적 동감과 그의 행위로 이로움을 받는 사람들의 감사에 대한 간접적 동감으로 이루어진 것으로 보인다.

우리는 여러 서로 다른 경우에, 어떤 인물이나 행위가 상을 받아 마땅하다고 느끼는 우리의 감각 안에서 그 두 가지 서로 다른 감정이 어우러져 하나로 합쳐지는 것을 분명히 구별할 수 있다. 적정하면서도 선을 베푸는 큰 마음이 드러난 행적을 역사에서 읽을 때, 우리는 얼마나 열심히 그 뜻 속으로 들어가는가? 그 행적을 이끄는 기개 높은 도량에

우리는 얼마나 북돋워지는가? 그 일이 이루어지기를 얼마나 간절히 바라며, 그것이 어그러질 때 얼마나 비통해하는가? 상상 속에서 우리는 그 행적이 우리 앞에 그려진 바로 그 사람이 된다. 우리는 머릿속에서 자신을 그 멀고 잊힌 모험의 현장으로 옮겨 놓고, 스키피오나 카밀루스, 티몰레온이나 아리스테이데스[4]의 몫을 연기하는 자신을 그려 본다. 여기까지 우리의 감정은 행하는 사람에 대한 직접적 동감에 바탕을 둔다. 그렇다고 그런 행위로 이로움을 받는 사람들에 대한 간접적 동감이 덜 뚜렷하게 느껴지는 것도 아니다. 이 뒤의 사람들의 처지에 우리 자신을 놓아 볼 때마다, 자기들에게 그토록 요긴하게 이바지해 준 이들에게 그들이 품는 감사 속으로 우리는 얼마나 따뜻하고 정 깊게 함께 느끼는 마음으로 들어가는가? 우리는 말하자면 그들과 더불어 그들의 은인을 껴안는다. 우리의 가슴은 감사에 찬 그들의 정서가 가장 높이 치솟는 대목에까지 선선히 동감한다. 그들이 그에게 바칠 영예도 보상도 지나칠 만큼 크지는 않다고 우리는 생각한다. 그들이 그의 베풂에 이처럼 적정하게 갚을 때 우리는 진심으로 갈채하며 그들과 함께 가지만, 그들의 행동으로 보아 자기들이 입은 은의를 거의 느끼지 못하는 것으로 보인다면 우리는 한없이 놀라 뒤흔들린다. 요컨대 그런 행위의 공로, 그 행위가 상을 받아 마땅함, 그 행위에 갚아 주고 그 행위를 한 사람이 이번에는 기뻐하게 해 주는 일의 적정성과 알맞음에 대한 우리의 감각 전체는, 당사자들의 처지를 우리 자신의 가슴으로 데려올 때 그처럼 적정하고 고귀한 선행을 할 수 있었던 사람을 향하여 우리가 자연스럽게 실려 가게 되는 감사와 사랑이라는 동감의 감정에서 일어난다.

2. 행동의 부적정성에 대한 우리의 감각이 동감의 결여에서, 또는 행위자의 정서와 동기에 대한 직접적 반감에서 일어나는 것과 같은

이치로, 그 행동의 과오에 대한 우리의 감각은 여기에서도 내가 당하는 쪽의 분개에 대한 간접적 동감이라고 부르려는 것에서 일어난다.

과연 우리의 가슴이 미리 행위자의 동기를 부인하고 그것과 함께 느끼는 마음을 모두 내치지 않고서는 당하는 쪽의 분개 속으로 들어갈 수 없으며, 그러한 까닭에 과오의 감각도 공로의 감각과 마찬가지로 복합된 감정으로, 곧 서로 구별되는 두 감정, 다시 말해 행위자의 감정에 대한 직접적 반감과 당하는 쪽의 분개에 대한 간접적 동감으로 이루어진 것으로 보인다.

여기에서도 우리는 여러 서로 다른 경우에, 어떤 인물이나 행위가 벌을 받아 마땅하다고 느끼는 우리의 감각 안에서 그 두 가지 서로 다른 감정이 어우러져 하나로 합쳐지는 것을 분명히 구별할 수 있다. 보르자나 네로[5]의 배신과 잔학을 역사에서 읽을 때, 우리의 가슴은 그들의 행동을 움직인 혐오스러운 감정에 맞서 일어서며, 그처럼 저주스러운 동기와 함께 느끼는 마음을 모두 끔찍함과 진저리 속에서 내친다. 여기까지 우리의 감정은 행위자의 정서에 대한 직접적 반감에 바탕을 둔다. 그리고 당하는 쪽의 분개에 대한 간접적 동감은 한결 더 뚜렷하게 느껴진다. 인류에게 재앙이던 그 자들이 모욕하고 죽이고 배신한 사람들의 처지를 우리 자신에게 데려올 때, 땅 위의 그처럼 오만하고 사람답지 않은 압제자들에게 우리가 어떤 의분을 느끼지 않겠는가? 죄 없이 당한 사람들이 피할 수 없었던 곤경에 우리가 품는 동감은, 그들의 올바르고 자연스러운 분개와 함께 느끼는 우리의 마음보다 더 참되지도 더 생생하지도 않다. 앞의 감정은 뒤의 감정을 높여 줄 뿐이며, 그들의 곤경을 떠올리는 일은 그 곤경을 빚은 자들에 대한 우리의 적의를 불붙이고 부풀리는 구실만 한다. 당한 사람들의 고통을 생각할 때 우리는 그들의 압제자에 맞서 한결 간절하게 그들을 편들며, 그들이 세우는 앙갚음의 계획 하나하나에 한결 앞장서서

들어가고, 사회의 법을 그처럼 짓밟은 자들에게 동감에서 비롯한 우리의 의분이 그들의 죄에 마땅하다고 말해 주는 그 벌을 상상 속에서 순간순간 퍼붓는다고 느낀다. 그런 행동의 끔찍함과 무서운 잔학함에 대한 우리의 감각, 그것이 적정하게 벌받았다는 소식을 들을 때 우리가 누리는 기쁨, 그것이 마땅한 응보를 벗어날 때 우리가 느끼는 의분, 요컨대 그 행동이 벌을 받아 마땅함과, 그 죄를 지은 사람에게 나쁜 것을 가하여 이번에는 그가 슬퍼하게 하는 일의 적정성과 알맞음에 대한 우리의 감각과 느낌 전체는, 관찰자가 당하는 쪽의 경우를 자기에게 속속들이 데려올 때마다 그의 가슴에서 자연스럽게 끓어오르는, 동감에서 비롯한 의분에서 일어난다'[6].

원저자 주 2에서 이어지는 부분

또 이런 점도 헤아려 보아야 한다. 분개는 우리가 너무 자주 보게 되는 그런 정도에 이르면 아마도 모든 정념 가운데 가장 밉살스러운 것이겠으나, 알맞게 누그러져 관찰자의 동감에서 비롯한 의분의 수준까지 온전히 내려왔을 때에는 부인되지 않는다. 곁에서 보는 사람인 우리가 우리 자신의 적의가 당하는 쪽의 적의와 온전히 맞아떨어진다고 느낄 때, 그의 분개가 어느 모로도 우리의 분개를 넘어서지 않을 때, 우리가 박자를 맞출 수 있는 것보다 더 격렬한 감정을 드러내는 말 한마디 몸짓 하나도 그에게서 새어 나오지 않을 때, 그리고 그가 가하려는 벌이 우리로서도 가해지는 모습을 보며 기뻐할 만한 것, 또는 그 때문이라면 우리 자신이 그 벌을 가하는 도구가 되기를 바라기까지 할 만한 것을 결코 넘어서지 않을 때, 우리가 그의 감정을 온전히 시인하지 않는 일은 있을 수 없다. 이 경우 우리 자신의 감정은 우리 눈에 그의 감정을 의심할 바 없이 정당하게 만들어 준다. 그리고 사람들 가운데 대부분이 이런 절도를 지킬 수 없다는 것, 그리고 분개의 거칠고

다스려지지 않은 충동을 그 걸맞은 기질의 수준으로 끌어내리기까지 얼마나 큰 노력을 들여야 하는지를 경험이 우리에게 가르쳐 주는 까닭에, 우리는 자기 본성에서 가장 다루기 어려운 정념 가운데 하나를 그만큼 자기 통제로 눌러 낼 수 있어 보이는 사람에게 상당한 정도의 존중과 감탄을 품지 않을 수 없다. 과연 당하는 쪽의 적의가, 거의 언제나 그렇듯이, 우리가 함께 갈 수 있는 정도를 넘어설 때에는 우리가 그 속으로 들어갈 수 없으므로 그것을 부인하지 않을 수 없다. 우리는 상상에서 비롯한 거의 다른 어떤 정념이 그만큼 지나친 경우보다도 그것을 더 심하게 부인하기까지 한다. 그리고 이처럼 너무 격렬한 분개는 우리를 함께 실어 가기는커녕 오히려 그 자체가 우리의 분개와 의분의 대상이 된다. 우리는 이 옳지 못한 감정의 대상이 되어 그로부터 해를 입을 처지에 놓인 사람의 맞선 분개 속으로 들어간다. 그러므로 분개가 지나쳐 넘친 것인 복수는 모든 정념 가운데 가장 혐오스러운 것으로 보이며, 누구에게나 끔찍함과 의분의 대상이 된다. 그리고 이 정념이 사람들 사이에서 흔히 제 모습을 드러낼 때 절도를 지키는 경우가 한 번이라면 지나친 경우가 백 번인 까닭에, 우리는 그것을 아주 쉽게 온통 밉살스럽고 혐오스러운 것으로 여기게 된다. 가장 흔히 나타나는 모습에서 그것이 실제로 그렇기 때문이다. 그러나 자연은 사람들이 지금처럼 타락한 상태에 있을 때조차, 어느 모로 보나 온통 나쁘기만 한 원리, 곧 어떤 정도로도 어떤 방향으로도 칭찬과 시인의 적정한 대상이 될 수 없는 원리를 우리에게 심어 줄 만큼 우리를 그렇게 매정하게 대하지는 않은 듯하다. 어떤 경우에는 우리도, 대체로 너무 강한 이 정념이 너무 약할 수도 있음을 알고 있다. 우리는 때로 어떤 사람이 기개를 너무 적게 드러내고 자기가 입은 해를 너무 적게 느낀다고 불평하며, 이 정념이 지나치다고 그를 미워할 때와 마찬가지로 그것이 모자란다고 그를 업신여기기도 선선히 한다.

영감을 받은 저자들[7]이 그 정념들을 그 정도가 어떠하든 모두 악덕이며 나쁜 것으로, 사람처럼 그렇게 약하고 불완전한 피조물에게서조차 그러하다고 여겼다면, 신의 진노와 분노를 그토록 자주, 그토록 강하게 말하지는 않았을 것이다.

또 이런 점도 헤아려 보아야 한다. 지금의 탐구는, 이렇게 말해도 된다면 당위의 문제에 관한 것이 아니라 사실의 문제에 관한 것이다. 우리는 지금 완전한 존재라면 어떤 원리에 따라 나쁜 행위를 벌하는 일을 시인할 것인지를 살피는 것이 아니라, 사람처럼 약하고 불완전한 피조물이 실제로 사실상 어떤 원리에 따라 그것을 시인하는지를 살피고 있다. 내가 방금 말한 원리들이 그의 감정에 아주 큰 영향을 미친다는 것은 분명하며, 그렇게 되도록 정해진 것은 지혜로운 일로 보인다. 사회가 존재하기 위해서는 상대가 받을 까닭도 없고 도발도 없이 품는 악의가 알맞은 벌로 억눌려야 하고, 따라서 그 벌을 가하는 일이 적정하고 칭찬할 만한 행위로 여겨져야 한다. 그러므로 사람이 본성상 사회의 복리와 보존을 바라는 마음을 지니고 있다 하더라도, 자연의 창조자는 벌을 어떻게 적용하는 것이 그 목적을 이루는 알맞은 수단인지를 알아내는 일을 그의 이성에 맡겨 두지 않았고, 그 목적을 이루기에 가장 적정한 바로 그 적용을 곧바로 본능적으로 시인하는 마음을 그에게 심어 주었다. 이 점에서 자연의 운용은 다른 여러 경우에 그러한 것과 정확히 한 덩이를 이룬다. 그 각별한 중요성 때문에, 그런 표현이 허락된다면 자연이 아끼는 목적이라고 볼 수 있는 모든 목적에 관하여, 자연은 늘 그렇게 사람들에게 자기가 내세우는 목적을 향한 욕구를 심어 주는 데 그치지 않고, 그 목적을 이룰 수 있는 유일한 수단을 향한 욕구까지, 그 수단 자체를 위하여, 그리고 그것이 그 목적을 낳는 쪽으로 기울어 있다는 사정과는 따로, 심어 주었다. 이렇게 자기 보존과 종의 번식은 자연이 모든 동물을 지을 때 내세운 것으로 보이는

큰 목적이다. 사람들은 그 목적을 바라는 마음과 그 반대를 꺼리는 마음을, 곧 삶을 사랑하는 마음과 흩어져 사라지는 일을 두려워하는 마음을, 종이 이어지고 길이 남기를 바라는 마음과 종이 온통 끊어진다는 생각을 꺼리는 마음을 지니고 있다. 그러나 우리가 그렇게 그 목적을 아주 강하게 바라는 마음을 지녔다 하더라도, 그 목적을 이룰 알맞은 수단을 알아내는 일은 우리 이성의 느리고 불확실한 판단에 맡겨지지 않았다. 자연은 그 수단의 대부분으로 본래의 곧바른 본능을 통하여 우리를 이끌었다. 굶주림과 목마름, 두 성을 맺어 주는 정념, 즐거움을 사랑하는 마음과 아픔을 두려워하는 마음은, 그 수단 자체를 위하여, 그리고 자연의 위대한 주재자가 그 수단으로 낳으려 한 저 선한 목적으로 그것이 기울어 있다는 사정을 조금도 헤아리지 않은 채 그 수단을 쓰도록 우리를 몰아간다.

이 각주[8]를 맺기 전에 나는 적정성에 대한 시인과 공로 또는 선행에 대한 시인 사이의 차이를 짚어 두어야 한다. 어떤 사람의 감정을 그 대상에 적정하고 알맞다고 시인하기에 앞서, 우리는 그와 똑같이 움직여지는 데 그쳐서는 안 되고 그와 우리 사이에 감정의 이러한 조화와 일치가 있음을 알아차려야 한다. 이렇게 내 벗에게 닥친 불행을 듣고 내가 그가 내어 주는 것과 똑같은 정도의 걱정을 품는다 하더라도, 그가 어떻게 처신하는지를 전해 듣기까지, 곧 그의 감정과 나의 감정 사이의 조화를 내가 알아차리기까지, 나는 그의 처신을 움직이는 감정을 시인한다고 말할 수 없다. 그러므로 적정성에 대한 시인은 우리가 행하는 사람에게 온전히 동감하는 것만으로는 되지 않고, 그의 감정과 우리의 감정 사이에 이러한 완전한 화합이 있음을 우리가 알아차릴 것을 요구한다. 반대로 다른 사람에게 어떤 이로움이 베풀어졌다는 말을 들을 때에는, 그것을 받은 사람이 제 마음대로 어떻게 움직여지든, 그의 경우를 나 자신에게 데려와 봄으로써 내 가슴에서 감사가 일어나는 것을

내가 느낀다면, 나는 그 은인의 행동을 시인하지 않을 수 없고 그것을 공로가 있는 것이자 보상의 적정한 대상으로 여기지 않을 수 없다. 그 이로움을 받은 사람이 감사를 품는지 품지 않는지는, 그것을 베푼 사람의 공로에 관한 우리의 감정을 어느 정도로도 바꾸어 놓을 수 없음이 분명하다. 그러므로 여기에서는 감정의 실제적 일치가 요구되지 않는다. 그가 감사할 마음을 지녔다면 두 감정이 일치하였을 것이라는 사실만으로 넉넉하다. 그리고 공로에 대한 우리의 감각은 흔히, 남의 경우를 우리 자신에게 데려올 때 당사자로서는 그렇게 움직여질 수 없는 결로 우리가 움직여지곤 하는 저 착각에 기댄 동감 가운데 하나에 바탕을 둔다. 과오에 대한 우리의 부인과 부적정성에 대한 부인 사이에도 이와 비슷한 차이가 있다.

---

1. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 publish(공표하다)로 인쇄되어 있다. 앞 문장의 reward(보상하다)와 짝을 이루는 대구이고 바로 다음 문단이 punish를 되받으므로 punish(벌하다)의 오식으로 보아 옮겼다.

2. 옮긴이 — 제임스 1세(1566~1625). 스코틀랜드 왕 제임스 6세로는 1567년부터, 잉글랜드 왕으로는 1603년부터 재위하였다. 뒤에 나오는 「그의 아들」은 찰스 1세(1600~1649)이며, 지주 계층과 귀족이 목숨과 재산을 내걸었다는 대목은 잉글랜드 내전을 가리킨다.

3. 옮긴이 — 저본에는 이 문단의 번호 「1.」이 빠져 있다. 뒤에 「2.」로 시작하는 문단이 오고 2장·3장·5장이 모두 1과 2의 짝으로 되어 있으므로 번호를 되살려 옮겼다.

4. 옮긴이 — 스키피오 아프리카누스(기원전 236~183), 마르쿠스 푸리우스 카밀루스(기원전 446년경~365), 티몰레온(기원전 411년경~337), 아리스테이데스(기원전 530년경~468). 모두 고대의 이름난 장군이거나 정치가이다.

5. 옮긴이 — 체사레 보르자(1475년경~1507)와 네로(37~68, 재위 54~68).

6. 사람의 행위가 벌을 받아 마땅하다고 느끼는 우리의 자연스러운 감각을 이렇게 당하는 쪽의 분개에 대한 동감으로 돌리는 일은, 대부분의 사람에게는 그 감각을 격하시키는 것으로 보일 수 있다. 분개는 흔히 워낙 밉살스러운 정념으로 여겨지므로,

악덕이 벌을 받아 마땅하다고 느끼는 감각처럼 그토록 칭찬할 만한 원리가 어느 모로든 분개에 바탕을 둔다는 것은 있을 수 없다고 그들은 생각하기 쉽다. 그들은 아마도, 좋은 행위의 공로에 대한 우리의 감각이 그 행위로 이로움을 받는 사람들의 감사에 대한 동감에 바탕을 둔다는 말이라면 더 선선히 받아들일 것이다. 감사는 다른 모든 인애로운 정념과 마찬가지로 사랑을 부르는 원리로 여겨지며, 그 위에 세워진 것에서 어떤 값도 덜어 내지 않기 때문이다. 그러나 감사와 분개가 어느 모로 보나 서로 짝을 이루는 것임은 분명하다. 그리고 공로에 대한 우리의 감각이 앞의 것에 대한 동감에서 일어난다면, 과오에 대한 우리의 감각이 뒤의 것과 함께 느끼는 마음에서 나오는 일은 좀처럼 비껴갈 수 없다.

7. 옮긴이 — 성서를 쓴 사람들을 가리킨다.

8. 옮긴이 — 「이 각주」라는 말에서 드러나듯, 이 문단과 앞의 세 문단은 본래 5장에 달린 긴 원저 각주의 뒷부분이고 그 첫머리가 아래 각주 2이다. 저본을 파일로 나눌 때 뒷부분이 본문 문단으로 놓였으므로 문단 구분을 그대로 두고 옮겼다.

2부 2편 — 정의와 선행에 대하여

1장 — 그 두 덕을 견줌

선을 베푸는 쪽으로 기울어 있고 적정한 동기에서 흘러나오는 행위만이 보상을 요구하는 듯이 보인다. 그런 행위만이 감사의 시인되는 대상이 되고, 또는 관찰자의 동감에서 비롯한 감사를 일으키기 때문이다.

해로운 쪽으로 기울어 있고 적정하지 못한 동기에서 흘러나오는 행위만이 벌을 받아 마땅해 보인다. 그런 행위만이 분개의 시인되는 대상이 되고, 또는 관찰자의 동감에서 비롯한 분개를 일으키기 때문이다.

선행은 언제나 자유롭다. 그것은 힘으로 짜낼 수 없으며, 그저 그것이 결여되어 있다는 것만으로는 어떤 벌도 받지 않는다. 선행의 단순한 결여는 실제로 있는 나쁜 것을 저지르는 쪽으로 기울어 있지 않기 때문이다. 그것은 이치로 보아 기대할 만하던 좋은 것을 어그러지게 할 수 있고, 그 점에서 싫어함과 부인을 올바르게 일으킬 수 있다. 그러나 그것은 사람들이 함께 갈 만한 어떤 분개도 불러일으킬 수 없다. 자기에게 그럴 힘이 있고 자기 은인이 자기의 도움을 필요로 하는데도 그 은인에게 갚지 않는 사람은 의심할 바 없이 가장 검은 배은망덕의 죄를 지은 것이다. 공평한 관찰자라면 누구나 그 가슴이 그의 동기에 깃든 이기심과 함께 느끼는 마음을 모두 내치며, 그는 가장 높은 정도의 부인의 적정한 대상이 된다. 그러나 그렇더라도 그는 누구에게도 실제로 있는 해를 끼치지는 않는다. 그는 적정성으로 보아 마땅히 해야 했을 그

좋은 일을 하지 않았을 뿐이다. 그는 미움의 대상이며, 미움은 감정과 몸가짐의 부적정성이 자연스럽게 일으키는 정념이다. 그는 분개의 대상은 아니며, 분개는 어떤 특정한 사람들에게 실제로 있는 해를 끼치는 쪽으로 기울어 있는 행위 말고는 결코 적정하게 불러내어지지 않는 정념이다. 그러므로 그에게 감사가 결여되어 있다는 것은 벌할 수 없다. 감사로 보아 그가 마땅히 해야 할 일, 그리고 공평한 관찰자라면 누구나 그가 그 일을 하였다는 이유로 그를 시인할 그 일을 힘으로 억지로 하게 만드는 것은, 그럴 수만 있다면 그가 그 일을 하기를 등진 것보다 오히려 더 적정하지 못한 일이 될 것이다. 그의 은인이 폭력으로 그에게 감사를 강요하려 든다면 스스로를 욕되게 하는 일이 될 것이고, 둘 가운데 어느 쪽의 윗사람도 아닌 제3자가 그 일에 끼어드는 것은 분수를 넘는 일이 될 것이다. 그러나 선행의 모든 의무 가운데 감사가 우리에게 권하는 의무는 이른바 완전하고 온전한 책무라는 것에 가장 가까이 다가간다. 우정이, 도량이, 자선이 누구나 시인하는 가운데 우리에게 하도록 몰아가는 일은 그보다 한층 더 자유로우며, 감사의 의무보다도 한층 덜 힘으로 짜낼 수 있는 것이다. 우리는 감사의 빚을 말하지만 자선의 빚이나 도량의 빚은 말하지 않으며, 우정이 그저 존중일 뿐이고 좋은 보살핌에 대한 감사로 더 커지거나 얽히지 않았다면 우정의 빚조차 말하지 않는다.

분개는 자연이 우리에게 방어를 위하여, 오직 방어를 위하여서만 준 것으로 보인다. 그것은 정의를 지키는 방패이며 죄 없음을 지켜 주는 보장이다. 그것은 우리에게 저질러지려 하는 해악을 물리치도록, 그리고 이미 저질러진 해악을 되받아 갚도록 우리를 몰아간다. 그리하여 가해자가 자기의 불의를 뉘우치게 되고, 다른 사람들이 같은 벌을 두려워한 나머지 같은 죄를 짓는 일에서 겁먹고 물러서게 하려는 것이다. 그러므로 분개는 이러한 목적을 위하여 아껴 두어야 하며,

그것이 다른 어떤 목적으로 쓰일 때에는 관찰자가 결코 그것과 함께 갈 수 없다. 그러나 선을 베푸는 덕이 그저 결여되어 있다는 것은, 이치로 보아 기대할 만하던 좋은 것을 우리에게서 어그러지게 할 수는 있으나, 우리가 자신을 방어할 계기를 가질 만한 어떤 해악도 저지르지 않고 저지르려 하지도 않는다.

그러나 또 하나의 덕이 있으니, 그것을 지키는 일은 우리 자신의 의지의 자유에 맡겨져 있지 않고, 그것은 힘으로 짜낼 수 있으며, 그것을 어기면 분개를 받고 따라서 벌을 받는다. 이 덕이 정의이다. 정의를 어기는 것은 해코지이다. 그것은 자연스럽게 부인되는 동기에서 어떤 특정한 사람들에게 실제로 있는 해를 끼친다. 그러므로 그것은 분개의, 그리고 분개의 자연스러운 결과인 벌의 적정한 대상이 된다. 사람들이 불의로 저질러진 해를 앙갚음하기 위하여 쓰이는 폭력과 함께 가며 그것을 시인하듯이, 그 해코지를 미리 막고 물리치기 위하여, 그리고 가해자가 자기 이웃을 해치지 못하도록 억누르기 위하여 쓰이는 폭력과는 훨씬 더 함께 가며 그것을 시인한다. 불의를 꾸미는 사람 자신도 이것을 알고 있으며, 자기가 해치려는 사람에 의하여서도 다른 사람들에 의하여서도, 자기 범죄의 실행을 막기 위하여든 자기가 그것을 실행한 뒤에 벌하기 위하여든, 힘이 가장 온전한 적정성을 지니고 쓰일 수 있다고 느낀다. 그리고 정의와 다른 모든 사회적 덕 사이의 저 두드러진 구별이 이 위에 세워져 있다. 근래에 아주 크고 독창적인 재능을 지닌 한 저자[1]가 특별히 강조한 그 구별이란, 우리가 우정이나 자선이나 도량에 맞게 행동해야 한다고 느끼기보다 정의에 따라 행동해야 한다고 더 엄격한 책무 아래 놓여 있다고 느낀다는 것, 뒤에 든 이 덕들을 실천하는 일은 얼마쯤은 우리 자신의 선택에 맡겨져 있는 듯이 보이나 어찌 된 일인지 우리는 정의를 지키는 일에는 남다른 결로 매이고 묶이고 책무를 지고 있다고 느낀다는 것이다. 다시 말해 우리는,

앞의 것의 규칙을 지키도록 우리를 억누르는 데에는 힘이 가장 온전한 적정성을 지니고 또 모든 사람의 시인을 받으며 쓰일 수 있으나 뒤의 것의 가르침을 따르게 하는 데에는 그럴 수 없다고 느낀다.

그러나 우리는 오직 탓할 만한 것, 곧 부인의 적정한 대상이 되는 것을, 벌하기 위해서든 미리 막기 위해서든 힘을 쓸 수 있는 것과 늘 조심스럽게 갈라 두어야 한다. 누구에게나 기대하도록 경험이 우리에게 가르쳐 주는 저 적정한 선행의 보통 정도에 미치지 못하는 것은 탓할 만해 보이고, 반대로 그것을 넘어서는 것은 칭찬할 만해 보인다. 그 보통 정도 자체는 탓할 만하지도 칭찬할 만하지도 않아 보인다. 그에 대응하는 관계에 있는 사람에게 사람들 가운데 대부분이 흔히 하는 것보다 더 낫게도 더 못하게도 처신하지 않는 아버지나 아들이나 형제는, 적정하게 말하여 칭찬도 탓도 받아 마땅하지 않아 보인다. 남다르고 뜻밖이면서도 여전히 적정하고 알맞은 친절로 우리를 놀라게 하는 사람, 또는 반대로 남다르고 뜻밖이며 게다가 알맞지도 않은 매정함으로 우리를 놀라게 하는 사람은 앞의 경우에는 칭찬할 만해 보이고 뒤의 경우에는 탓할 만해 보인다.

그러나 친절이나 선행의 가장 보통되는 정도조차도 서로 대등한 사람들 사이에서는 힘으로 짜낼 수 없다. 대등한 사람들 사이에서 각 개인은 자연스럽게, 그리고 시민 정부라는 제도가 세워지기 이전부터, 해코지로부터 자신을 지킬 권리와 자기에게 저질러진 해코지에 대하여 일정한 정도의 벌을 요구할 권리를 함께 지닌 것으로 여겨진다. 도량이 큰 관찰자라면 누구나 그가 이렇게 할 때 그의 행동을 시인하는 데 그치지 않고, 그의 감정 속으로 들어가 흔히 그를 돕기까지 마다하지 않는다. 한 사람이 다른 사람을 치거나 그의 것을 빼앗거나 그를 죽이려 들 때 이웃들은 모두 놀라 일어서며, 해를 입은 사람을 위하여 복수하러 달려가든 그런 처지에 놓일 위험에 빠진 사람을 지키러 달려가든,

자기들이 옳은 일을 하는 것이라고 생각한다. 그러나 아버지가 아들에게 어버이의 정서를 보통 정도로도 보이지 못할 때, 아들이 자기 아버지에게 기대할 만한 저 자식으로서의 경모가 결여된 것으로 보일 때, 형제들에게 형제로서의 정서가 보통 정도만큼도 없을 때, 어떤 사람이 연민에 자기 가슴을 닫아걸고 아주 손쉽게 할 수 있는데도 같은 피조물인 이웃의 비참함을 덜어 주기를 마다할 때, 이 모든 경우에 누구나 그 행동을 탓하기는 하지만, 어쩌면 더 큰 친절을 기대할 이치가 있었을 사람들이 그것을 힘으로 짜낼 권리를 조금이라도 지닌다고 상상하는 이는 아무도 없다. 당하는 쪽은 오직 한탄할 수 있을 뿐이고, 관찰자는 충고와 설득 말고는 다른 어떤 길로도 끼어들 수 없다. 그러한 모든 경우에 대등한 사람들이 서로에게 힘을 쓰는 것은 가장 높은 정도의 오만이며 분수를 넘는 짓으로 여겨질 것이다.

과연 윗사람이라면 때로 누구나 시인하는 가운데, 자기 관할 아래 있는 사람들에게 이 점에서 서로에 대하여 일정한 정도의 적정성을 갖추어 처신하도록 강제할 수 있다. 문명이 깨어난 모든 나라의 법은 어버이에게 자식을 부양하도록, 자식에게 어버이를 부양하도록 강제하며, 사람들에게 선행의 다른 여러 의무를 지운다. 시민 통치자는 불의를 억눌러[2] 공공의 평화를 지키는 권한만이 아니라, 좋은 규율을 세우고 온갖 악덕과 부적정성을 억제하여 나라의 번영을 밀어 주는 권한까지 맡고 있다. 그러므로 그는 같은 시민끼리 서로 해코지하는 일을 금하는 데 그치지 않고 서로 돕고 보살피는 일을 일정한 정도까지 명하는 규칙을 정할 수 있다. 주권자가 그저 대수롭지 않은 것, 그리고 그의 명령이 있기 전이라면 아무 탓 없이 빠뜨려도 되었을 것을 명할 때, 그에게 복종하지 않는 일은 탓할 만한 것이 되는 데 그치지 않고 벌할 만한 것이 된다. 그러므로 그가 그런 명령이 있기 전이라 하더라도 가장 큰 탓 없이는 빠뜨릴 수 없었을 것을 명할 때, 복종이 결여되어 있는

일은 틀림없이 훨씬 더 벌할 만한 것이 된다. 그러나 법을 만드는 사람의 모든 의무 가운데 아마도 이것이야말로 적정성과 판단을 갖추어 수행하려면 가장 큰 섬세함과 조심스러움을 요구하는 의무일 것이다. 그것을 온통 등지는 것은 나라를 여러 거친 무질서와 사람을 뒤흔드는 극악한 짓에 내놓는 일이고, 그것을 너무 멀리까지 밀고 가는 것은 모든 자유와 안전과 정의를 무너뜨리는 일이다.

선행이 그저 결여되어 있다는 것은 대등한 사람들로부터 어떤 벌도 받아 마땅하지 않아 보이지만, 그 덕을 더 크게 발휘하는 일은 가장 높은 보상을 받아 마땅해 보인다. 그것은 가장 큰 좋은 것을 낳는 까닭에 가장 생생한 감사의 자연스럽고도 시인되는 대상이 된다. 반대로 정의를 깨뜨리는 일은 벌을 받지만, 그 덕의 규칙을 지키는 일은 어떤 보상도 받아 마땅하다고 하기 어려워 보인다. 의심할 바 없이 정의를 실천하는 데에는 적정성이 있으며, 그 점에서 그것은 적정성에 돌아가야 할 시인을 모두 받아 마땅하다. 그러나 그것은 실제로 있는 좋은 것을 해 주지는 않으므로 아주 적은 감사를 받을 자격밖에 없다. 정의만으로는 대부분의 경우 소극적인 덕에 지나지 않으며, 우리가 이웃을 해치는 일을 막아 줄 뿐이다. 이웃의 몸이나 재산이나 평판을 침해하는 일을 겨우 하지 않고 있을 뿐인 사람에게는 틀림없이 실제로 있는 공로가 아주 적다. 그렇더라도 그는 유달리 정의라고 불리는 것의 모든 규칙을 채우며, 그와 대등한 사람들이 적정성을 갖추어 그에게 하도록 강제할 수 있는 일, 또는 하지 않았다고 벌할 수 있는 일을 모두 한다. 우리는 흔히 가만히 앉아 아무것도 하지 않음으로써 정의의 모든 규칙을 채울 수 있다.

사람이 하는 대로 그에게도 그대로 행하여질 것이니, 되받아 갚음이야말로 자연이 우리에게 내려 준 큰 법으로 보인다. 선행과 도량은 도량이 크고 선을 베푸는 사람에게 돌아가야 한다고 우리는

생각한다. 가슴이 인간애의 느낌에 결코 열리지 않는 사람들은, 우리가 생각하기에 같은 결로 같은 피조물인 이웃 모두의 정서에서 내쫓겨, 자기를 돌보아 줄 사람도 자기를 찾아 물어 줄 사람도 없는 넓은 사막에 있는 것처럼 사회 한가운데서 살아가도록 내버려 두어야 한다. 정의의 법을 어긴 사람은 자기가 남에게 저지른 그 나쁜 것을 스스로 느끼게 만들어야 하며, 형제들의 괴로움에 대한 어떤 헤아림도 그를 억누를 수 없으므로 자기 자신의 괴로움에 대한 두려움으로 그를 눌러 두어야 한다. 겨우 죄 없기만 한 사람, 남에 대하여 정의의 법을 지키기만 하고 이웃을 해치는 일을 그저 하지 않고 있을 뿐인 사람은, 자기 이웃들이 이번에는 자기의 죄 없음을 존중해 주고 자기에 대하여도 같은 법이 경건하게 지켜지는 것 말고는 아무것도 받아 마땅하지 않다.

2장 — 정의의 감각, 회한, 그리고 공로의 의식에 대하여

우리 이웃을 해칠 만한 적정한 동기란 있을 수 없고, 남에게 나쁜 것을 저지르도록 부추기는 것으로서 사람들이 함께 갈 만한 것이란 그 남이 우리에게 저지른 나쁜 것에 대한 올바른 의분 말고는 있을 수 없다. 그의 행복이 우리 자신의 행복을 가로막는다는 이유만으로 그의 행복을 흩뜨리는 것, 그에게 실제로 요긴한 것이 우리에게도 그만큼 또는 더 요긴할 수 있다는 이유만으로 그에게서 그것을 빼앗는 것, 또는 이런 결로 남을 희생시켜 사람이라면 누구나 남의 행복보다 자기 행복을 앞세우는 저 자연스러운 편애를 마음껏 풀어 놓는 것은, 어떤 공평한 관찰자도 함께 갈 수 없는 일이다. 의심할 바 없이 사람이라면 누구나 본성상 먼저 그리고 주로 자기 자신의 보살핌에 맡겨져 있으며, 그가 다른 어떤 사람보다 자기 자신을 돌보기에 더 알맞은 까닭에 그렇게 되어 있는 것이 알맞고 옳다. 그러므로 사람이라면 누구나 다른 어떤

사람에게 관계되는 일보다 자기 자신에게 곧바로 관계되는 일에 훨씬 더 깊이 이해가 걸려 있다. 그리고 우리와 별다른 연이 없는 다른 사람이 죽었다는 말을 듣는 일은 아마도 우리 자신에게 닥친 아주 하찮은 재난보다 우리에게 걱정을 덜 안기고, 우리의 입맛을 덜 망치고, 우리의 쉼을 훨씬 덜 깨뜨릴 것이다. 그러나 이웃이 파멸하는 일이 우리 자신의 아주 작은 불행보다 우리를 훨씬 덜 움직인다 하더라도, 우리는 그 작은 불행을 막기 위하여 그를 파멸시켜서는 안 되고, 우리 자신의 파멸을 막기 위해서라도 그렇게 해서는 안 된다. 여기에서도 다른 모든 경우와 마찬가지로 우리는, 우리 자신에게 자연스럽게 비치는 그 빛에 따라서보다 남에게 자연스럽게 비치는 그 빛에 따라서 우리 자신을 바라보아야 한다. 속담대로 사람은 누구나 자기 자신에게는 온 세상일 수 있으나, 나머지 사람들에게 그는 그 세상의 가장 하찮은 한 부분이다. 자기 자신의 행복이 그에게는 그 밖의 온 세상의 행복보다 더 중요할 수 있으나, 다른 모든 사람에게 그것은 다른 어떤 사람의 행복보다 더 무게가 있지 않다. 그러므로 각 개인이 자기 가슴 속에서는 온 인류보다 자기 자신을 자연스럽게 앞세운다는 것이 사실일지 몰라도, 그는 사람들의 얼굴을 마주 보며 자기가 이 원칙에 따라 행동한다고 떳떳이 말할 엄두를 내지 못한다. 그는 이 편애에서 그들이 자기와 결코 함께 갈 수 없다는 것, 그리고 그것이 자기에게 아무리 자연스럽더라도 그들에게는 늘 지나치고 터무니없어 보일 수밖에 없다는 것을 느낀다. 남들이 자기를 바라볼 것이라고 스스로 의식하는 그 빛으로 자기 자신을 바라볼 때, 그는 그들에게 자기가 그 무리 가운데 한 사람일 뿐이고 그 안의 다른 어떤 사람보다 어느 모로도 더 낫지 않다는 것을 알아본다. 공평한 관찰자가 자기 행동의 원칙 속으로 들어올 수 있도록 행동하려 한다면, 그리고 그것은 그가 무엇보다도 가장 하고 싶어 하는 일인데, 그는 이 경우에도 다른 모든 경우와 마찬가지로 자기 자애심의 오만을

낮추어 다른 사람들이 함께 갈 수 있는 수준까지 끌어내려야 한다. 그들은 그가 다른 어떤 사람의 행복보다 자기 자신의 행복을 더 걱정하고 더 간절한 부지런함으로 좇는 것까지는 너그럽게 받아 준다. 여기까지라면 그들은 자기 자신을 그의 처지에 놓아 볼 때마다 선선히 그와 함께 갈 것이다. 재물과 명예와 출세를 놓고 벌이는 달리기에서 그는 겨루는 이들을 모두 앞지르려고 있는 힘껏 달리며 온 신경과 온 근육을 다 쏟아도 좋다. 그러나 그가 그들 가운데 누구를 밀치거나 넘어뜨린다면 관찰자들의 너그러움은 온통 끝이 난다. 그것은 그들이 받아들일 수 없는 정당한 겨룸의 침해이다. 밀쳐진 이 사람도 그들 눈에는 어느 모로 보나 그와 똑같이 훌륭하다. 그들은 그가 이 다른 사람보다 자기 자신을 그토록 앞세우게 만드는 저 자애심 속으로 들어가지 않으며, 그가 그를 해치게 한 그 동기와 함께 갈 수 없다. 그러므로 그들은 해를 입은 사람의 자연스러운 분개에 선선히 동감하며, 가해자는 그들의 미움과 의분의 대상이 된다. 그는 자기가 그렇게 된다는 것을 알고 있으며, 그 감정들이 사방에서 자기에게 터져 나오려 하고 있음을 느낀다.

저질러진 나쁜 것이 더 크고 더 돌이킬 수 없을수록 당하는 쪽의 분개가 자연스럽게 더 높이 치솟듯이, 관찰자의 동감에서 비롯한 의분도, 그리고 행위자 안의 죄의식도 마찬가지로 더 높이 치솟는다. 죽음은 한 사람이 다른 사람에게 가할 수 있는 가장 큰 나쁜 것이며, 죽임을 당한 사람과 곧바로 연이 이어진 사람들에게 가장 높은 정도의 분개를 일으킨다. 그러므로 살인은 사람들의 눈으로 보아서도 그것을 저지른 사람 자신의 눈으로 보아서도, 개인에게만 미치는 모든 죄 가운데 가장 잔학한 것이다. 우리가 이미 가지고 있는 것을 빼앗기는 일은 우리가 기대만 품고 있는 것을 어그러뜨리는 일보다 더 큰 나쁜 것이다. 그러므로 우리가 이미 가지고 있는 것을 빼앗아 가는 재산의

침해, 곧 절도와 강도는 우리가 기대하던 것을 어그러뜨리기만 하는 계약의 침해보다 더 큰 죄가 된다. 그러므로 정의의 가장 거룩한 법, 곧 그것을 어기는 일이 앙갚음과 벌을 가장 크게 부르는 듯이 보이는 법은 우리 이웃의 목숨과 몸을 지키는 법이다. 그다음은 그의 재산과 소유를 지키는 법이고, 맨 마지막에 오는 것은 이른바 그의 인적 권리, 곧 남들의 약속으로 그에게 돌아가야 할 것을 지키는 법이다.

정의의 더 거룩한 법을 어긴 사람은 사람들이 자기에 대하여 품을 수밖에 없는 감정을 돌이켜 볼 때마다 부끄러움과 끔찍함과 당혹의 고뇌를 모두 느끼지 않을 수 없다. 그의 정념이 채워지고 그가 자기 행동을 차갑게 돌이켜 보기 시작할 때, 그는 그 행동을 움직인 동기 가운데 어느 것 속으로도 들어갈 수 없다. 그 동기들은 이제 그에게도, 남들에게 늘 그러하였던 것과 똑같이 저주스럽게 보인다. 다른 사람들이 자기에 대하여 품을 수밖에 없는 미움과 혐오에 동감함으로써, 그는 얼마쯤은 자기 자신의 미움과 혐오의 대상이 된다. 그의 불의로 고통을 당한 사람의 처지는 이제 그의 측은히 여기는 마음을 불러낸다. 그는 그것을 생각하며 비통해하고, 자기 행동이 낳은 불행한 결과를 애석해하며, 동시에 그 결과가 자기를 사람들의 분개와 의분의, 그리고 분개의 자연스러운 결과인 앙갚음과 벌의 적정한 대상으로 만들어 놓았음을 느낀다. 이 생각이 끊임없이 그를 떠나지 않으며 그를 무서움과 놀라움으로 가득 채운다. 그는 이제 사회의 얼굴을 마주 볼 엄두를 내지 못하고, 자기가 말하자면 내쳐져 온 인류의 정서에서 쫓겨났다고 상상한다. 그는 자기의 이 가장 크고 가장 무서운 고통 속에서 동감의 위로를 바랄 수 없다. 그의 죄를 기억한다는 사실이, 같은 피조물인 이웃들의 가슴에서 그와 함께 느끼는 마음을 모두 닫아걸어 버렸다. 그들이 자기에 대하여 품는 감정이야말로 그가 가장 두려워하는 바로 그것이다. 모든 것이 적대적으로 보이며, 그는 사람의 얼굴을

다시는 보지 않고 사람들의 낯빛에서 자기 죄에 대한 단죄를 읽지 않아도 될 어느 메마른 사막으로 달아나고 싶어진다. 그러나 홀로 있음은 사람들 가운데 있음보다 한층 더 무섭다. 그 자신의 생각은 검고 불운하고 참담한 것, 곧 헤아릴 수 없는 비참과 파멸에 대한 서늘한 예감 말고는 아무것도 그에게 내놓지 못한다. 홀로 있음의 끔찍함이 그를 사람들 가운데로 되몰아, 그는 다시 사람들 앞에 나아가되, 그들 앞에 선다는 데 놀라고 부끄러움을 짐처럼 지고 두려움에 넋을 잃은 채, 자기를 이미 하나같이 단죄해 버렸음을 스스로 아는 바로 그 재판관들의 낯빛에서 얼마간의 보호나마 구걸하려고 나아간다. 적정하게 말하여 회한이라고 불리는 그 감정의 본성은 이러하며, 그것은 사람의 가슴에 들어올 수 있는 모든 감정 가운데 가장 무서운 것이다. 그것은 지난 행동의 부적정성에 대한 감각에서 오는 부끄러움과, 그 행동이 낳은 결과에 대한 비통과, 그 행동으로 고통을 당하는 사람들에 대한 측은함과, 이성을 지닌 모든 피조물의 올바르게 도발된 분개를 의식하는 데서 오는 벌에 대한 두려움과 무서움으로 이루어져 있다.

그와 맞선 몸가짐은 자연스럽게 그와 맞선 감정을 불어넣는다. 가벼운 변덕에서가 아니라 적정한 동기에서 도량이 큰 행위를 한 사람은, 자기가 이바지해 준 사람들을 앞으로 바라볼 때 자기 자신이 그들의 사랑과 감사의 자연스러운 대상이며 또 그들에 대한 동감을 통하여 온 인류의 존중과 시인의 자연스러운 대상임을 느낀다. 그리고 자기가 행동한 그 동기를 뒤로 돌아 바라보며 이해관계 없는 관찰자가 그것을 살펴볼 그 빛으로 그것을 살펴볼 때, 그는 여전히 그 동기 속으로 들어가며, 이 가정된 공평한 재판관의 시인에 동감함으로써 자기 자신에게 갈채한다. 이 두 가지 보는 자리 모두에서 그 자신의 행동은 그에게 어느 모로 보나 마음에 맞아 보인다. 그것을 생각하매 그의 마음은 밝음과 고요함과 차분함으로 가득 찬다. 그는 온 인류와 벗이

되어 어울리며, 자기가 그들의 가장 호의로운 눈길을 받을 만한 사람이 되었다고 든든히 여기면서 같은 피조물인 이웃들을 자신감과 인애로운 만족으로 바라본다. 이 모든 감정이 어우러진 데에 공로의 의식, 곧 보상을 받아 마땅하다는 의식이 있다.

3장 — 이러한 자연의 짜임이 갖는 효용에 대하여

이렇게 하여, 오직 사회 안에서만 살아갈 수 있는 사람은 자기가 그것을 위하여 지어진 그 처지에 자연이 맞추어 놓은 것이다. 사람의 사회를 이루는 모든 구성원은 서로의 도움을 필요로 하며, 또한 서로 해코지할 수 있는 처지에 놓여 있다. 그 필요한 도움이 사랑에서, 감사에서, 우정과 존중에서 서로에게 베풀어지는 곳에서 사회는 번영하고 행복하다. 그 서로 다른 모든 구성원은 사랑과 정서라는 반가운 끈으로 함께 묶이며, 말하자면 서로 돕고 보살피는 하나의 공통된 중심으로 끌려간다.

그러나 그 필요한 도움이 그처럼 도량이 크고 사심 없는 동기에서 베풀어지지 않는다 하더라도, 사회의 서로 다른 구성원들 사이에 서로에 대한 사랑과 정서가 없다 하더라도, 그 사회는 덜 행복하고 덜 반갑기는 할지언정 반드시 허물어지는 것은 아니다. 사회는 서로 다른 상인들 사이에서처럼 서로 다른 사람들 사이에서도 서로에 대한 어떤 사랑이나 정서 없이 그 효용에 대한 감각만으로 이어질 수 있다. 그리고 그 안의 누구도 다른 누구에게 어떤 책무를 지지 않고 감사로 묶여 있지 않더라도, 그 사회는 합의된 값에 따라 서로 보살핌을 돈으로 주고받는 일로도 버텨 나갈 수 있다.

그러나 사회는 언제든 서로를 해치고 해코지할 태세가 되어 있는 사람들 사이에서는 이어질 수 없다. 해코지가 시작되는 순간, 서로에

대한 분개와 적의가 자리를 잡는 순간, 사회의 모든 끈은 끊어져 갈라지고, 사회를 이루던 서로 다른 구성원들은 말하자면 서로 어긋나는 그들의 정서가 지닌 격렬함과 맞섬에 흩어져 사방으로 뿔뿔이 흩뿌려진다. 강도들과 살인자들 사이에 무슨 사회가 있다면, 흔히 하는 말대로 그들은 적어도 서로를 털고 서로를 죽이는 일은 하지 않아야 한다. 그러므로 사회가 존립하는[3] 데에 선행은 정의만큼 없어서는 안 될 것이 아니다. 사회는 선행이 없어도, 가장 편안한 상태는 아닐지언정 이어질 수 있다. 그러나 불의가 널리 퍼지면 사회는 온통 무너지고 만다.

그러므로 자연은 보상을 받아 마땅하다는 즐거운 의식으로 사람들에게 선행을 하도록 권하기는 하나, 그것이 등져졌을 경우에 마땅한 벌이라는 무서움으로 그 실천을 지키고 강제할 필요까지는 없다고 여겼다. 선행은 건물을 꾸미는 장식이지 그것을 받치는 기초가 아니며, 그러므로 권하기만 하면 넉넉하였고 결코 억지로 지울 필요가 없었다. 반대로 정의는 그 건물 전체를 받쳐 세우는 주된 기둥이다. 그것을 치워 버린다면, 사람의 사회라는 저 크고 어마어마한 구조물, 이렇게 말해도 된다면 이 세상에서 그것을 일으켜 세우고 받치는 일이 자연의 남다르고 아끼는 보살핌이었던 듯이 보이는 그 구조물은 한순간에 가루로 무너져 내릴 수밖에 없다. 그러므로 정의를 지키게 하려고 자연은 사람의 가슴에, 약한 이를 지키고 난폭한 이를 억누르고 죄지은 이를 벌하기 위하여 사람들이 모여 사는 일을 지켜 주는 큰 방패로서, 벌을 받아 마땅하다는 저 의식, 그것을 어길 때 따라오는 마땅한 벌에 대한 저 무서움을 심어 놓았다. 사람은 본성상 동감할 줄 아는 존재이기는 하나, 자기와 별다른 연이 없는 남에 대하여 자기 자신에 대하여 느끼는 것에 견주면 너무나 적게 느끼고, 그저 같은 피조물일 뿐인 어떤 이의 비참함은 자기 자신의 작은 편의에 견주어서조차 그에게 너무나 적게 중요하며, 그를 해칠 힘은 그의 손에

너무나 많이 쥐어져 있고 그렇게 하도록 꼬드기는 것도 너무나 많을 수 있는 까닭에, 만일 이 원리가 그들 안에서 일어나 그를 지켜 주지 않고 그 죄 없음을 존중하도록 그들을 눌러 두지 않는다면, 사람들은 들짐승처럼 언제든 그에게 덤벼들 태세가 되어 있을 것이고, 사람은 사자굴에 들어가듯이 사람들의 모임에 들어가게 될 것이다.

우주의 어느 부분에서나 우리는 수단이 그것이 낳으려는 목적에 가장 섬세한 솜씨로 맞추어져 있음을 알아보며, 식물이나 동물의 몸이라는 기계 장치에서는 개체를 지탱하는 일과 종을 번식시키는 일이라는 자연의 두 큰 목적을 밀어 주기 위하여 모든 것이 어떻게 꾸며져 있는지에 감탄한다. 그러나 이러한 대상에서도, 그리고 그와 같은 모든 대상에서도 우리는 그 여러 움직임과 구조의 작용인과 목적인을 여전히 갈라 놓는다. 음식의 소화, 피의 돌기, 그리고 피에서 뽑아내어지는 여러 액의 분비는 모두 동물의 삶이 지닌 큰 목적을 위하여 없어서는 안 될 작용이다. 그렇더라도 우리는 그 목적을 그 작용의 작용인으로 삼아 그것을 설명하려 들지 않고, 피가 제 힘으로 돌거나 음식이 제 힘으로 소화된다고, 그것도 돌기나 소화라는 목적을 내다보거나 뜻하여 그렇게 한다고 상상하지도 않는다. 시계의 톱니바퀴는 모두 그 시계가 만들어진 목적, 곧 시각을 가리키는 일에 놀랄 만큼 잘 맞추어져 있다. 그 여러 가지 움직임은 모두 가장 섬세한 결로 어우러져 이 결과를 낳는다. 그것들에게 그 결과를 낳으려는 욕구와 의도가 주어져 있었다 하더라도 이보다 더 잘하지는 못할 것이다. 그렇더라도 우리는 그러한 욕구나 의도를 결코 톱니바퀴에 돌리지 않고 시계를 만든 사람에게 돌리며, 톱니바퀴를 움직이게 하는 것이 태엽임을, 그리고 그 태엽 역시 톱니바퀴와 마찬가지로 자기가 낳는 결과를 조금도 뜻하지 않음을 알고 있다. 그러나 물체의 작용을 설명할 때에는 이런 결로 작용인과 목적인을 가르는 일을 결코 빼놓지 않으면서도, 마음의 작용을 설명할

때에는 우리가 그 서로 다른 두 가지를 서로 뒤섞어 버리기 아주 쉽다. 가다듬어지고 깨어난 이성이라면 우리에게 권할 만한 목적을 우리가 자연스러운 원리에 이끌려 밀어 줄 때, 우리는 그 목적을 밀어 주게 하는 감정과 행동을 그 이성에 그 작용인으로서 돌리기 아주 쉽고, 실제로는 신의 지혜인 것을 사람의 지혜라고 상상하기 아주 쉽다. 얕게 보면 이 원인은 그것에 돌려지는 결과를 낳기에 넉넉해 보이며, 사람 본성의 체계도 그 서로 다른 모든 작용이 이런 결로 하나의 원리에서 끌어내어질 때 더 단순하고 더 그럴듯해 보인다.

정의의 법이 온전히 지켜지지 않으면 사회가 이어질 수 없듯이, 그리고 서로 해코지하는 일을 대체로 하지 않는 사람들 사이가 아니면 사회적 교류가 이루어질 수 없듯이, 이 없어서는 안 됨을 헤아리는 일이 곧 우리가 정의의 법을 어긴 자들을 벌하여 그 법을 강제하는 일을 시인하는 바탕이라고 여겨져 왔다. 사람은 사회를 사랑하는 마음을 본성으로 지니고 있어서 사람들의 결합이 그 자체를 위하여 지켜지기를 바라며, 그 결합에서 자기 자신이 어떤 이로움도 얻지 못할 경우에도 그러하다고 말하여져 왔다. 사회가 질서 있고 번영하는 상태는 그의 마음에 맞으며, 그는 그것을 바라보며 즐거움을 얻는다. 반대로 사회의 무질서와 어지러움은 그가 꺼리는 대상이며, 그는 그것을 낳는 쪽으로 기울어 있는 것이라면 무엇에나 속이 상한다. 그는 또한 자기 자신의 이해가 사회의 번영과 이어져 있으며, 자기 존재의 행복과 어쩌면 그 보존까지도 사회의 보존에 달려 있음을 알고 있다. 그러므로 어느 점으로 보나 그는 사회를 무너뜨릴 쪽으로 기울 수 있는 것이라면 무엇에나 혐오를 품으며, 그토록 미운, 그토록 무서운 일을 막을 수 있는 수단이라면 무엇이든 마다하지 않고 쓴다. 불의는 반드시 사회를 무너뜨리는 쪽으로 기울어 있다. 그러므로 불의가 드러날 때마다 그는 놀라 일어서며, 이렇게 말해도 된다면 그대로 나아가도록 내버려 두면

자기에게 소중한 모든 것을 이내 끝장낼 그것의 걸음을 멈추게 하려고 달려간다. 부드럽고 정당한 수단으로 그것을 억누를 수 없다면 그는 힘과 폭력으로 그것을 눌러 내려야 하며, 어떻게든 그것이 더 나아가는 일을 멈추어야 한다. 그래서 그는 정의의 법을 어긴 자들을 사형에 처하기까지 하여 그 법을 강제하는 일을 흔히 시인하게 된다고 그들은 말한다. 이로써 공공의 평화를 흩뜨리는 자는 이 세상에서 치워지고, 다른 사람들은 그의 운명에 겁먹어 그의 본을 따르는 일에서 물러선다.

불의에 대한 벌을 우리가 시인하는 일을 두고 흔히 주어지는 설명은 이러하다. 그리고 이 설명은, 우리가 벌의 적정성과 알맞음에 대한 자연스러운 감각을 사회의 질서를 지키는 데 그것이 얼마나 없어서는 안 되는지를 돌이켜 봄으로써 굳히는 계기를 자주 갖는다는 정도까지는 의심할 바 없이 참이다. 죄지은 사람이 사람들의 자연스러운 의분이 그의 죄에 돌아가야 한다고 그들에게 말해 주는 저 올바른 되받아 갚음을 곧 당하려 할 때, 그의 불의가 지녔던 오만이 다가오는 벌의 무서움에 꺾이고 낮추어질 때, 그가 더 이상 두려움의 대상이 아니게 될 때, 도량이 크고 인간애 있는 사람들에게 그는 측은히 여기는 마음의 대상이 되기 시작한다. 그가 곧 당할 일을 생각하는 것만으로, 그가 계기를 만들어 준 남들의 괴로움에 대한 그들의 분개가 꺼져 버린다. 그들은 그를 너그럽게 보아 주고 용서하려 하며, 차분한 때에는 늘 그런 죄에 돌아가야 할 응보로 여겼던 그 벌에서 그를 건져 주려 한다. 그러므로 여기에서 그들은 사회의 일반적 이해에 대한 헤아림을 자기를 돕도록 불러들이는 계기를 갖는다. 그들은 이 약하고 한쪽으로 치우친 인간애의 충동을 더 도량이 크고 더 넓게 감싸는 인간애의 명령으로 맞받아 누른다. 죄지은 자에 대한 자비가 죄 없는 이에 대한 잔혹이라는 것을 그들은 돌이켜 보며, 어떤 특정한 사람에 대하여 느끼는 연민의 감정에 온 인류에 대하여 느끼는 한결 넓어진 연민을 맞세운다.

때로 우리는 정의의 일반 규칙을 지키는 일의 적정성을, 그 규칙이 사회를 받치는 데 없어서는 안 된다는 헤아림으로 옹호하는 계기를 갖기도 한다. 우리는 젊고 방종한 자들이 도덕의 가장 거룩한 규칙을 비웃으며, 때로는 마음이 썩어서, 그러나 더 자주는 마음이 허영에 들떠서 가장 혐오스러운 처신의 격언을 떳떳이 내세우는 것을 자주 듣는다. 우리의 의분이 일어서고, 우리는 그처럼 저주스러운 원칙을 논박하여 드러내려고 앞선다. 그러나 애초에 우리를 그 원칙에 맞서 불붙게 하는 것은 그것이 본래 밉고 저주스럽다는 사실인데도, 우리는 이것을 우리가 그것을 단죄하는 유일한 이유로 내세우기를, 또는 그저 우리 자신이 그것을 미워하고 저주하기 때문이라고 주장하기를 마다한다. 그 이유는 결정적으로 보이지 않을 것이라고 우리는 생각한다. 그런데 우리가 그것을 미워하고 저주하는 까닭이 바로 그것이 미움과 저주의 자연스럽고 적정한 대상이기 때문이라면, 어찌하여 결정적으로 보이지 않겠는가? 그러나 우리가 어찌하여 이러저러하게 행동해서는 안 되느냐는 물음을 받을 때, 그 물음 자체가 이미 그 물음을 던지는 사람들에게는 그렇게 행동하는 것이 그 자체로 그러한 감정의 자연스럽고 적정한 대상으로 보이지 않는다는 것을 전제하는 듯하다. 그러므로 우리는 그것이 다른 무엇 때문에 그러해야 한다는 것을 그들에게 보여 주어야 한다. 이런 까닭에 우리는 대체로 다른 논거를 이리저리 찾게 되며, 우리에게 가장 먼저 떠오르는 헤아림은 그런 짓이 두루 퍼지면 사회에 닥칠 무질서와 어지러움이다. 그러므로 우리는 이 논제를 내세우는 일을 좀처럼 빼놓지 않는다.

그러나 모든 방종한 짓이 사회의 복리를 무너뜨리는 쪽으로 기울어 있음을 알아보는 데에는 흔히 큰 분별력이 필요하지 않은데도, 애초에 우리를 그 짓에 맞서 일으켜 세우는 것이 이 헤아림인 경우는 드물다. 모든 사람은, 가장 미욱하고 생각 없는 사람까지도 속임과 배신과

불의를 혐오하며 그것이 벌받는 모습을 보며 즐거워한다. 그러나 사회가 존재하는 데 정의가 없어서는 안 된다는 것을 돌이켜 본 사람은 적으니, 그 없어서는 안 됨이 아무리 뻔해 보이더라도 그러하다.

개인에게 저질러진 죄를 벌하는 일에 애초에 우리의 이해가 걸리게 하는 것이 사회의 보존에 대한 헤아림이 아니라는 것은 여러 뻔한 헤아림으로 보일 수 있다. 우리가 개인의 운수와 행복에 기울이는 걱정은 보통의 경우 우리가 사회의 운수와 행복에 기울이는 걱정에서 일어나지 않는다. 한 사람이 죽거나 없어지는 일을 우리가 걱정하는 것은, 그 사람이 사회의 구성원이나 한 부분이기 때문도 아니고 우리가 사회가 무너지는 일을 걱정할 것이기 때문도 아니다. 그것은 1기니[4]를 잃는 일을 우리가 걱정하는 것이 그 1기니가 1000기니 가운데 한 부분이기 때문도 아니고 우리가 그 돈 전부를 잃는 일을 걱정할 것이기 때문도 아닌 것과 마찬가지다. 어느 경우에도 개별적인 것에 대한 우리의 헤아림이 여럿에 대한 우리의 헤아림에서 일어나지는 않는다. 오히려 두 경우 모두에서 여럿에 대한 우리의 헤아림이야말로 그것을 이루는 서로 다른 개별적인 것 하나하나에 대하여 우리가 느끼는 낱낱의 헤아림이 합쳐져 이루어진 것이다. 적은 돈을 불의하게 빼앗겼을 때 우리가 그 해코지를 법에 걸어 따지는 것이 우리의 재산 전부를 지키려는 헤아림에서라기보다 우리가 잃은 바로 그 돈에 대한 헤아림에서인 것과 마찬가지로, 한 사람이 해를 입거나 죽임을 당하였을 때 우리가 그에게 저질러진 잘못에 대한 벌을 요구하는 것도 사회의 일반적 이해에 대한 걱정에서라기보다 해를 입은 바로 그 개인에 대한 걱정에서이다. 그러나 다음을 알아 두어야 한다. 이 걱정이 반드시 그 안에, 흔히 사랑과 존중과 정서라고 불리며 우리가 그것으로 우리의 특별한 벗과 아는 사람을 가려내는 저 섬세한 감정을 어느 정도로든 담고 있는 것은 아니다. 이를 위하여 요구되는 걱정은 우리가 그저 그가

우리와 같은 피조물이라는 이유만으로 사람이면 누구에게나 품는 저 일반적인, 함께 느끼는 마음에 지나지 않는다. 밉살스러운 사람이라도 자기가 도발한 바 없는 사람들에게 해를 입을 때에는 우리는 그의 분개 속으로도 들어간다. 이 경우 그의 평소 성격과 행동에 대한 우리의 부인이 그의 자연스러운 의분과 함께 느끼는 우리의 마음을 온통 막지는 못한다. 다만 몹시 열린 마음을 지니지 못한 사람들, 또는 자기의 자연스러운 감정을 일반 규칙으로 바로잡고 다스리는 데 익숙해지지 못한 사람들에게는 그 부인이 그 마음을 아주 쉽게 가라앉혀 버린다.

과연 어떤 경우에는 우리가 사회의 일반적 이해만을 내다보고 벌하기도 하고 벌을 시인하기도 하니, 그 이해가 달리는 지켜질 수 없다고 우리가 상상하기 때문이다. 이른바 치안 행정[5]이나 군율을 깨뜨린 데 대하여 가해지는 벌은 모두 이런 종류이다. 그러한 죄는 어떤 특정한 사람에게도 곧바로 또는 직접 해를 끼치지 않는다. 그러나 그것이 멀리 가서 낳는 결과가 사회에 상당한 불편이나 큰 무질서를 실제로 낳거나 낳을 수 있다고 여겨진다. 예컨대 초소에서 잠들어 버린 보초는 군법에 따라 죽음을 당하는데, 그런 소홀함이 군대 전체를 위태롭게 할 수 있기 때문이다. 이러한 혹독함은 여러 경우에 없어서는 안 될 것으로 보일 수 있고, 그 이유로 올바르고 적정해 보일 수 있다. 한 개인을 지키는 일이 여럿의 안전과 맞설 때, 하나보다 여럿을 앞세우는 것보다 더 올바른 일은 있을 수 없다. 그렇더라도 이 벌은 아무리 없어서는 안 될 것이라 하더라도 늘 지나치게 혹독해 보인다. 그 죄가 본래 지닌 잔학함은 너무나 작고 벌은 너무나 큰 까닭에, 우리의 가슴이 거기에 화해하기는 몹시 어렵다. 그런 소홀함이 몹시 탓할 만해 보이기는 하지만, 이 죄를 생각하는 일이 우리에게 그처럼 무서운 복수를 하도록 몰아갈 만한 분개를 자연스럽게 일으키지는 않는다. 인간애 있는 사람은 그 벌을 스스로 가하거나 남이 그것을 가할 때

그것과 함께 갈 수 있기까지, 정신을 가다듬어야 하고 애를 써야 하며 자기의 굳셈과 결단을 다 끌어내어야 한다. 그러나 그가 은혜를 모르는 살인자나 어버이를 죽인 자에게 내리는 올바른 벌을 바라보는 결은 이와 같지 않다. 이 경우에 그의 가슴은 그처럼 저주스러운 죄에 돌아가야 할 듯이 보이는 올바른 되받아 갚음에 뜨겁게, 나아가 황홀해하며 갈채하고, 어떤 뜻하지 않은 일로 그 죄가 그 갚음을 벗어나기라도 한다면 그는 몹시 격노하고 낙담할 것이다. 관찰자가 그 서로 다른 벌을 바라보는 감정이 그토록 다르다는 것은, 그가 앞의 벌을 시인하는 일이 뒤의 벌을 시인하는 일과 같은 원리 위에 세워져 있는 것과는 거리가 멀다는 증거가 된다. 그는 보초를 불운한 희생으로 바라보며, 과연 그가 여럿의 안전에 바쳐질 수밖에 없고 또 바쳐져야 마땅하기는 하나 그렇더라도 자기 가슴으로는 그를 건져 주고 싶어 하며, 다만 여럿의 이해가 그것을 가로막는 것을 애석해할 뿐이다. 그러나 살인자가 벌을 벗어난다면 그것은 그의 가장 높은 의분을 일으킬 것이고, 그는 사람들의 불의가 이 땅에서 벌하기를 등진 그 죄를 저세상에서 앙갚음해 달라고 신을 부를 것이다.

다음은 마땅히 눈여겨볼 만하다. 우리는 달리는 지킬 수 없는 사회의 질서 때문에만 불의가 이 삶에서 벌받아야 한다고 상상하는 것과는 너무나 거리가 멀어서, 자연은 우리에게 불의가 오는 삶에서까지 벌받을 것이라고 바라도록 가르치며, 종교도 우리가 생각하기로는 우리가 그렇게 기대해도 된다고 허락해 준다. 불의가 벌을 받아 마땅하다는 우리의 감각은, 이렇게 말해도 된다면 무덤 너머까지 그것을 따라간다. 저세상에서 벌받는 그 본보기가, 그것을 보지도 알지도 못하는 나머지 사람들이 이곳에서 같은 짓을 저지르는 일을 막아 주지는 못하는데도 그러하다. 그렇더라도 신의 정의는, 이곳에서 그토록 자주 벌 없이

모욕당하는 과부와 아비 없는 아이가 입은 해코지를 신이 이 뒤에 앙갚음해 주기를 여전히 요구한다고 우리는 생각한다.

신이 덕을 사랑하고 악덕을 미워하는 것이 쾌락을 좇는 사람이 재물을 사랑하고 가난을 미워하는 것과 같아서 그 자체를 위해서가 아니라 그것이 낳는 쪽으로 기울어 있는 결과 때문이라는 것, 신이 앞의 것을 사랑하는 까닭은 오직 그것이 사회의 행복을 밀어 주기 때문이고 그 행복은 신의 인애가 그것을 바라도록 몰아가는 것이라는 것, 그리고 신이 뒤의 것을 미워하는 까닭은 오직 그것이 사람들의 비참함을 불러오기 때문이고 그 비참함은 같은 신적 성질이 그것을 신이 꺼리는 대상으로 만드는 것이라는 것, 이는 배우지 않은 자연의 가르침이 아니라 이성과 철학이 사람의 손으로 가다듬어 낸 것의 가르침이다. 배우지 않은 우리의 자연스러운 감정은 모두 다음과 같이 믿도록 우리를 몰아간다. 완전한 덕이 우리에게 그렇게 보이듯 신에게도 그 자체를 위하여, 그리고 더 내다보는 것 없이 사랑과 보상의 자연스럽고 적정한 대상으로 반드시 보일 것이라고 여겨지는 것과 마찬가지로, 악덕도 미움과 벌의 그러한 대상으로 반드시 보일 것이다. 신들은 분개하지도 해치지도 않는다는 것이 옛 철학의 서로 다른 모든 학파가 함께 지녔던 격언이었다. 그리고 분개한다는 말로 사람의 가슴을 흔히 넋 잃게 하고 어지럽히는 저 격렬하고 질서 없는 요동을 뜻한다면, 또는 해친다는 말로 적정성이나 정의를 헤아리지 않고 제멋대로 해악을 저지르는 일을 뜻한다면, 그런 약함은 의심할 바 없이 신의 완전함에 걸맞지 않다. 그러나 악덕이 신에게 그 자체를 위하여 혐오와 꺼림의 대상으로, 그리고 그 자체를 위하여 벌받는 것이 알맞고 옳은 것으로 보이지 않는다는 뜻이라면, 이 격언이 참이라는 것은 아주 자연스러운 몇 가지 느낌에 어긋나는 듯하다. 우리의 자연스러운 감정에 물어보면, 우리는 신의 거룩함 앞에서 악덕이 벌받을 만해 보이는 정도가 사람의 덕이

지닌 약함과 불완전함이 보상받을 만해 보일 수 있는 정도보다 더 크지 않을까 두려워하기 쉽기까지 하다. 사람이 끝없이 완전한 존재 앞에 나아가려 할 때, 그는 자기 자신의 공로나 자기 행동이 지닌 불완전한 적정성에 거의 자신감을 느낄 수 없다. 같은 피조물인 이웃 앞에서라면 그는 자기를 올바르게 높일 수도 있고, 그들의 한층 더 큰 불완전함에 견주어 자기 자신의 성격과 행동을 높이 여길 이치를 흔히 가질 수도 있다. 그러나 끝없는 창조자 앞에 나아가려 할 때에는 사정이 아주 다르다. 그러한 존재에게는 자기의 작음과 약함이 존중의 적정한 대상으로도 보상의 적정한 대상으로도 좀처럼 보일 수 없으리라고 그는 두려워한다. 그러나 자기가 저지른 헤아릴 수 없이 많은 의무 위반이 어떻게 자기를 꺼림과 벌의 적정한 대상으로 만들 것인지는 쉽게 떠올릴 수 있으며, 자기 자신이 그렇게 보일 수밖에 없으리라고 스스로 상상하는 저 비천한 벌레 같은 것에 신의 의분이 아무 거리낌 없이 풀려 내리지 않을 이유를 자기로서는 찾을 수 없다고 생각한다. 그래도 행복을 바라려 한다면 그것을 신의 정의에게 요구할 수는 없고 신의 자비에게 애원해야 한다고 그는 짐작한다. 그러한 까닭에 지난 행동을 생각하며 품는 뉘우침과 슬픔과 낮춤과 통회가 그에게 어울리는 감정으로 보이며, 자기가 올바르게 도발하였음을 스스로 아는 그 진노를 달래기 위하여 자기에게 남은 유일한 수단으로 보인다. 그는 이 모든 것의 효험조차 믿지 못하며, 신의 지혜가 사람의 약함과는 달라서 죄지은 자의 가장 끈질긴 애통으로도 그 죄를 용서하도록 움직여지지 않을까 자연스럽게 두려워한다. 신의 정의가 지닌 깨끗함이 자기의 여러 갈래 잘못과 화해할 수 있기까지는, 자기 자신이 할 수 있는 것을 넘어서는 다른 어떤 중재, 다른 어떤 희생, 다른 어떤 속죄가 자기를 위하여 이루어져야 한다고 그는 상상한다. 계시의 가르침은 어느 모로 보나 자연이 미리 내다본 그 본래의 것과 맞아떨어진다. 그리고 그

가르침은 우리 자신의 덕이 지닌 불완전함에 우리가 얼마나 적게 기댈 수 있는지를 우리에게 가르쳐 주는 한편, 동시에 가장 힘 있는 중재가 이루어졌고 우리의 여러 갈래 어그러짐과 불의를 위하여 가장 무서운 속죄가 치러졌음을 우리에게 보여 준다.

---

1. 옮긴이 — 스미스는 이름을 밝히지 않았다. 오늘날 주석자들은 대개 헨리 홈, 곧 케임스 경(1696~1782)의 『도덕과 자연종교의 원리에 관한 논고』(1751)를 가리키는 것으로 본다.

2. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 retraining 으로 인쇄되어 있다. restraining(억누르는)의 오식으로 보아 옮겼다.

3. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 exigence 로 인쇄되어 있다. 바로 다음 문장이 「사회는 선행이 없어도 이어질 수 있다」이므로 existence(존립)의 오식으로 보아 옮겼다.

4. 옮긴이 — 기니(guinea)는 당시 영국의 금화로 21실링, 곧 1파운드 1실링에 해당하였다.

5. 옮긴이 — 원문은 civil police 이다. 18세기 영어의 police 는 오늘날의 경찰 조직이 아니라 도시의 질서와 위생, 물가, 도로 따위를 다스리는 시민 행정 전반을 뜻한다.

2부 3편 — 행위의 공로와 과오에 관하여
사람들의 감정에 운이 미치는 영향에 대하여

머리말

어떤 행위에 돌아갈 수 있는 칭찬이나 비난은 무엇이든, 첫째로 그 행위가 흘러나오는 가슴의 의도 또는 정서에 돌아가거나, 둘째로 이 정서가 계기를 만들어 주는 외적 행위 또는 몸의 움직임에 돌아가거나, 마지막으로 실제로 그리고 사실상 그 행위에서 흘러나오는 모든 좋은 결과나 나쁜 결과에 돌아갈 수밖에 없다. 이 서로 다른 세 가지가 그 행위의 본성과 사정 전체를 이루며, 그 행위에 돌아갈 수 있는 어떤 성질이든 그 바탕이 될 수밖에 없다.

이 세 가지 사정 가운데 뒤의 둘이 어떤 칭찬이나 비난의 바탕도 될 수 없다는 것은 넉넉히 뚜렷하며, 그 반대를 주장한 사람도 여태 없었다. 외적 행위 또는 몸의 움직임은 가장 죄 없는 행위에서나 가장 비난받을 행위에서나 똑같은 경우가 잦다. 새를 쏘는 사람과 사람을 쏘는 사람은 둘 다 똑같은 외적 움직임을 해낸다. 둘이 다 총의 방아쇠를 당긴다. 어떤 행위에서 실제로 그리고 사실상 흘러나오게 되는 결과는, 그럴 수 있다면, 몸의 외적 움직임보다도 오히려 칭찬이나 비난에 더욱 대수롭지 않다. 그 결과는 행위자에게 달려 있지 않고 운에 달려 있는 까닭에, 그의 성격과 행동을 대상으로 삼는 어떤 감정에도 적정한 바탕이 될 수 없다.

그가 책임을 질 수 있는 결과, 또는 그것으로 어떤 종류의 시인이나 부인을 받아 마땅해질 수 있는 결과는, 어떻게든 의도된 것이거나, 아니면 적어도 그가 행동할 때 바탕으로 삼은 가슴의 의도에 반가운 성질이나 반갑지 않은 성질이 얼마간 드러나게 하는 것뿐이다. 그러므로 어떤 행위에 정당하게 돌려질 수 있는 모든 칭찬이나 비난, 모든 종류의 시인이나 부인은 결국 가슴의 의도 또는 정서에, 곧 그 계획의 적정성이나 부적정성에, 그 계획의 선행이나 해로움에 돌아갈 수밖에 없다.

이 격률이 이렇게 추상적이고 일반적인 말로 내놓아질 때에는 그것에 동의하지 않는 사람이 없다. 그것이 스스로 뚜렷하게 정당함은 온 세상이 인정하며, 온 사람들 가운데 딴 소리를 내는 목소리는 하나도 없다. 서로 다른 여러 행위의 우연하고 의도되지 않고 미리 보이지 않은 결과가 아무리 다르다 하더라도, 그 행위들이 일어나온 의도나 정서가 한편으로 똑같이 적정하고 똑같이 선을 베푸는 것이었거나, 다른 한편으로 똑같이 적정하지 못하고 똑같이 악의에 찬 것이었다면, 그 행위의 공로나 과오는 여전히 같으며 행위자는 똑같이 감사 또는 분개의 알맞은 대상이 된다는 것을 누구나 받아들인다.

그러나 우리가 이 공평한 격률을 이렇게 추상적으로 헤아릴 때에는 그 참됨을 아무리 잘 받아들인 듯이 보일지라도, 개별 경우에 이르면 어떤 행위에서 실제로 흘러나오게 된 결과가 그 행위의 공로나 과오에 관한 우리의 감정에 아주 큰 영향을 미치며, 거의 언제나 그 둘에 대한 우리의 감각을 키우거나 줄인다. 우리 모두가 우리의 감정을 온전히 다스려야 한다고 인정하는 이 규칙이 실제로 우리의 감정을 온전히 다스리고 있다고 살펴본 뒤에 드러나는 경우는, 아마 단 하나도 좀처럼 찾기 어려울 것이다.

누구나 느끼면서도 넉넉히 알아차리는 사람은 거의 없고 인정하려 하는 사람은 아무도 없는 이 감정의 불규칙성을 이제 나는 설명해 보려 한다. 그리하여 첫째로 그것에 계기를 만들어 주는 원인, 곧 자연이 그것을 낳아 내는 기제를 살피고, 둘째로 그 영향이 미치는 범위를 살피며, 마지막으로 그것이 이루어 내는 목적, 곧 자연의 창조자가 그것으로 내세운 듯이 보이는 뜻을 살필 것이다.

1장 — 운이 이러한 영향을 미치는 원인에 대하여

아픔과 즐거움의 원인은 그것이 무엇이든, 또 어떻게 작용하든, 모든 동물에게서 감사와 분개라는 저 두 정념을 곧바로 일으키는 대상으로 보인다. 그 정념은 살아 있는 대상뿐 아니라 살아 있지 않은 대상에게서도 일어난다. 우리는 우리를 아프게 한 돌에게조차 한순간 노여워한다. 아이는 그것을 때리고, 개는 그것을 보고 짖고, 성 잘 내는 사람은 그것에 욕을 퍼붓기 쉽다. 과연 조금만 돌이켜 보아도 이 감정은 바로잡히며, 우리는 느낌이 없는 것이 복수의 몹시 적정하지 못한 대상임을 곧 알게 된다. 그러나 그 해악이 아주 클 때에는 그것을 일으킨 대상이 그 뒤로 줄곧 우리에게 반갑지 않은 것이 되고, 우리는 그것을 불태우거나 부수는 데서 즐거움을 얻는다. 우리는 벗의 죽음의 원인이 어쩌다 되어 버린 도구를 이와 같이 대할 것이며, 그것에 이 터무니없는 앙갚음을 풀어놓기를 게을리한다면 우리 자신이 일종의 인간애에 어긋나는 짓을 저질렀다고 여기는 일이 잦을 것이다.

같은 이치로 우리는 우리에게 크거나 잦은 즐거움의 원인이 되어 준 살아 있지 않은 대상에게도 일종의 감사를 품는다. 배가 부서진 자리에서 방금 널빤지 하나에 매달려 빠져나온 뱃사람이 뭍에 올라서기가 무섭게 그 널빤지로 불을 지핀다면, 그는 자연스럽지 못한

짓을 저지른 것으로 보일 것이다. 오히려 그것을 어느 정도 자기에게 소중한 기념물로 삼아 조심스레 정서를 담아 보존할 것이라고 우리는 기대할 것이다. 사람은 오래 써 온 코담뱃갑이나 주머니칼이나 지팡이를 아끼게 되고, 그것들에 참된 사랑과 정서 같은 것을 품게 된다. 그것들이 부러지거나 없어지면 그는 그 손실의 값에 도무지 어울리지 않을 만큼 속이 상한다. 우리가 오래 살아온 집, 그 푸른 잎과 그늘을 우리가 오래 누려 온 나무는 둘 다, 그런 은인에게 돌아가야 할 듯한 일종의 존경으로 우리가 바라보는 대상이다. 그 집이 낡아 가거나 그 나무가 쓰러지는 일은, 우리가 그 때문에 아무 손실도 입지 않더라도 일종의 우울로 우리를 움직여 놓는다. 나무와 집의 일종의 수호신인 옛사람들의 드리아스와 라레스[1]는 아마도 그런 미신을 지은 이들이 그런 대상에게 느낀 이런 종류의 정서에서 처음 비롯하였을 것이며, 그 대상들에게 살아 있는 구석이 아무것도 없다면 그 정서는 이치에 닿지 않아 보였을 것이다.

그러나 무엇이든 감사나 분개의 적정한 대상이 될 수 있으려면, 즐거움이나 아픔의 원인이 되는 것만으로는 안 되고 그것을 느낄 수 있는 것이기도 해야 한다. 이 다른 성질이 없다면 그 정념들은 그것을 상대로 어떤 만족도 느끼며 풀어낼 수 없다. 그 정념들이 즐거움과 아픔의 원인에서 일어나는 만큼, 그 정념들이 흡족해지는 길도 그 느낌을 일으킨 것에게 그 느낌을 되갚는 데 있는데, 감수성이 없는 것을 상대로 그것을 해 보려 해도 아무 소용이 없다. 그러므로 동물은 살아 있지 않은 대상보다는 감사와 분개의 대상으로 덜 적정하지 못하다. 무는 개와 뿔로 받는 소는 둘 다 벌을 받는다. 그것들이 어떤 사람의 죽음의 원인이 되었다면, 그것들이 이번에는 죽임을 당하지 않는 한 공중도 살해된 사람의 친척도 흡족해지지 않는다. 그리고 이것은 단지 살아 있는 이들의 안전을 위한 것만이 아니라 어느 정도는 죽은 이가

입은 해에 복수하기 위한 것이다. 반대로 주인에게 두드러지게 쓸모가 있었던 동물은 아주 생생한 감사의 대상이 된다. 『터키 첩자』[2]에 나오는 저 장교의 잔인함에는 우리도 충격을 받는다. 그는 자기를 바닷물 한 갈래를 건너 실어다 준 말을, 그 짐승이 뒤에 어떤 다른 사람을 같은 모험으로 두드러지게 해 줄까 저어하여 찔러 죽였다.

그러나 동물은 즐거움과 아픔의 원인이 되는 데 그치지 않고 그 느낌을 느낄 수도 있으나, 감사나 분개의 온전하고 완전한 대상이 되기에는 여전히 멀며, 그 정념들은 자기네 온전한 흡족에 무엇인가 모자란 것이 있다고 여전히 느낀다. 감사가 무엇보다 바라는 것은 은인이 이번에는 즐거움을 느끼게 하는 데 그치지 않고, 그가 지난날의 행동 덕분에 이 보답을 받는다는 것을 그로 하여금 의식하게 하며, 그 행동을 두고 그가 기뻐하게 하고, 자기가 좋은 일을 베풀어 준 그 사람이 그것을 받기에 모자란 사람은 아니었음을 그에게 납득시키는 일이다. 우리 은인에게서 우리를 가장 사로잡는 것은, 우리 자신의 성격의 값과 우리에게 돌아가야 할 존중처럼 우리에게 그토록 가까이 걸린 일을 두고 그의 감정과 우리의 감정 사이에 이루어지는 화합이다. 우리가 우리 자신을 값있게 여기는 만큼 우리를 값있게 여기고, 우리가 우리 자신을 남과 가려내는 것과 크게 다르지 않은 주의로 우리를 나머지 사람들과 가려내 주는 사람을 만나면 우리는 몹시 기뻐한다. 그에게서 이 반갑고 우쭐하게 하는 감정을 지켜 나가는 일은 우리가 그에게 갚으려 할 때 내세우는 주된 목적 가운데 하나이다. 도량이 큰 마음은 흔히, 감사의 성가신 매달림이라 부를 만한 것으로 은인에게서 새 호의를 짜내려는 사리를 따지는 생각을 업신여긴다. 그러나 그의 존중을 지키고 키우는 일은 가장 위대한 마음도 자기가 마음 쓸 만하지 않다고 여기지 않는, 이해가 걸린 일이다. 그리고 우리가 은인의 동기 속으로 들어갈 수 없을 때, 그의 행동과 성격이 우리의 시인을 받을 만하지 않아 보일 때에는

그가 베푼 일이 아무리 컸다 하더라도 우리의 감사가 언제나 눈에 띄게 줄어든다고 내가 앞서 말한 것도 여기에 바탕을 둔다. 그런 가려냄에 우리는 덜 우쭐해지며, 그토록 약하거나 그토록 값없는 후원자의 존중을 지키는 일은 그 자체를 위하여 뒤쫓을 만하지 않은 목적으로 보인다.

반대로 분개가 무엇보다 겨누는 대상은, 우리 적이 이번에는 아픔을 느끼게 하는 것보다도, 그가 지난날의 행동 때문에 그것을 느낀다는 것을 그로 하여금 의식하게 하고, 그 행동을 뉘우치게 하며, 자기가 해를 입힌 사람이 그런 대접을 받아 마땅하지는 않았음을 그가 알게 하는 일이다. 우리에게 해를 입히거나 우리를 업신여기는 사람에게 우리가 무엇보다 노여워하는 것은, 그가 우리를 거의 셈에 넣지 않는 듯이 보이는 태도, 그가 우리보다 자기를 이치에 닿지 않게 앞세우는 태도, 그리고 다른 사람들은 언제든 자기의 편리나 기분을 위하여 희생될 수 있다고 여기는 듯이 보이게 하는 저 터무니없는 자애심이다. 이 행동의 눈에 띄는 부적정성, 거기에 들어 있는 듯이 보이는 거친 무람없음과 옳지 못함은, 우리가 당한 모든 해악보다도 더 우리를 충격에 빠뜨리고 우리를 격하게 만드는 일이 잦다. 그를 다른 사람들에게 돌아가야 할 것에 대한 더 올바른 감각으로 되돌려 놓는 일, 그가 우리에게 무엇을 빚졌는지와 그가 우리에게 저지른 잘못을 그가 알게 하는 일이 우리의 복수가 내세우는 주된 목적인 경우가 잦으며, 그 복수는 이 일을 이루어 내지 못할 때 언제나 온전하지 못하다. 우리 적이 우리에게 아무 해도 입히지 않은 것으로 보일 때, 그가 아주 적정하게 행동하였음을, 그의 처지에서라면 우리도 똑같이 하였을 것임을, 그리고 우리가 그에게서 당한 모든 해악을 우리가 받아 마땅하였음을 우리가 알고 있을 때에는, 우리에게 공정함이나 정의의 불씨가 조금이라도 있다면 우리는 어떠한 분개도 품을 수 없다.

그러므로 무엇이든 감사나 분개의 온전하고 적정한 대상이 될 수 있으려면 서로 다른 세 가지 자격을 갖추지 않으면 안 된다. 첫째로 그것은 앞의 경우에는 즐거움의 원인이어야 하고 뒤의 경우에는 아픔의 원인이어야 한다. 둘째로 그것은 그 느낌을 느낄 수 있어야 한다. 그리고 셋째로 그것은 그 느낌을 낳는 데 그쳐서는 안 되고, 계획에서, 그것도 앞의 경우에는 시인되고 뒤의 경우에는 부인되는 계획에서 그것을 낳았어야 한다. 어떤 대상이 그 정념들을 일으킬 수 있게 하는 것은 첫째 자격이고, 그것이 어느 모로든 그 정념들을 흡족하게 할 수 있게 하는 것은 둘째 자격이다. 셋째 자격은 그 정념들이 온전히 만족하기 위하여 반드시 있어야 하며, 또 그것이 각별하고도 남다른 즐거움이나 아픔을 주는 까닭에 그 정념들을 일으키는 또 하나의 원인이 되기도 한다.

그러므로 어느 길로든 즐거움이나 아픔을 주는 것이 감사와 분개를 일으키는 유일한 원인인 까닭에, 어떤 사람의 의도가 한편으로 아무리 적정하고 선을 베푸는 것이었거나 다른 한편으로 아무리 적정하지 못하고 악의에 찬 것이었다 하더라도, 그가 자기가 뜻한 좋은 것이나 나쁜 것을 낳아 내는 데 실패하였다면, 두 경우 모두 일으키는 원인 하나가 빠져 있으므로 앞의 경우에는 더 적은 감사가 그에게 돌아가야 할 듯이 보이고 뒤의 경우에는 더 적은 분개가 돌아가야 할 듯이 보인다. 반대로 어떤 사람의 의도에 한편으로 칭찬할 만한 정도의 인애가 없었거나 다른 한편으로 비난할 만한 정도의 악의가 없었다 하더라도, 그의 행위가 큰 좋은 것이나 큰 나쁜 것을 낳았다면, 이 두 경우에도 일으키는 원인 하나가 자리를 잡고 있으므로 앞의 경우에는 그를 향하여 얼마간의 감사가 일어나기 쉽고 뒤의 경우에는 얼마간의 분개가 일어나기 쉽다. 앞의 경우에는 공로의 그늘이, 뒤의 경우에는 과오의 그늘이 그에게 내리는 듯이 보인다. 그리고 행위의 결과는 온통 운의

지배 아래 있는 까닭에, 거기에서 공로와 과오에 관한 사람들의 감정에 운이 미치는 영향이 나온다.

2장 — 운이 미치는 이 영향의 범위에 대하여

운이 미치는 이 영향의 결과는, 첫째로 가장 칭찬할 만하거나 가장 비난할 만한 의도에서 일어난 행위가 내세운 결과를 낳는 데 실패할 때 그 행위의 공로나 과오에 대한 우리의 감각을 줄이는 것이고, 둘째로 행위가 어쩌다 남다른 즐거움이나 아픔에 계기를 만들어 줄 때 그 행위가 흘러나온 동기나 정서에 돌아가야 할 정도를 넘어서까지 그 공로나 과오에 대한 우리의 감각을 키우는 것이다.

1. 첫째로 내가 말하는 바는 이러하다. 어떤 사람의 의도가 한편으로 아무리 적정하고 선을 베푸는 것이었거나 다른 한편으로 아무리 적정하지 못하고 악의에 찬 것이었다 하더라도, 그 의도가 자기 결과를 낳는 데 실패하면 앞의 경우에 그의 공로는 온전하지 못해 보이고 뒤의 경우에 그의 과오는 덜 갖추어져 보인다. 그리고 이 감정의 불규칙성은 어떤 행위의 결과에 곧바로 영향을 받는 사람들만 느끼는 것이 아니다. 그것은 어느 정도 공평한 관찰자조차 느낀다. 남을 위하여 어떤 자리를 청하였으나 얻어 내지 못한 사람은 그의 벗으로 여겨지며 그의 사랑과 정서를 받아 마땅해 보인다. 그러나 청하는 데 그치지 않고 그 자리를 마련해 준 사람은 한결 더 각별하게 그의 후원자이자 은인으로 여겨지며 그의 존경과 감사를 받을 자격이 있다. 신세를 진 사람은 얼마간 정당하게 자기가 앞의 사람과 같은 자리에 있다고 여길 수 있으리라고 우리는 생각하기 쉽다. 그러나 그가 뒤의 사람보다 자기가 아래에 있다고 느끼지 않는다면 우리는 그의 감정 속으로 들어갈 수 없다. 우리를 섬기려고 애써 준 사람에게도 실제로 섬겨 준 사람에게와 똑같이

신세를 졌다고 말하는 것은 과연 흔한 일이다. 그것은 이런 종류의 실패한 시도가 있을 때마다 우리가 늘 하는 말이지만, 다른 모든 듣기 좋은 말과 마찬가지로 얼마쯤 접어 두고 알아들어야 하는 말이다. 도량이 큰 사람이 실패한 벗에게 품는 감정은 과연 성공한 벗에게 품는 감정과 거의 같을 때가 잦으며, 그가 도량이 클수록 그 감정은 더욱 정확히 같은 자리에 가까워진다. 참으로 도량이 큰 사람들에게는, 자기네가 존중받을 만하다고 여기는 사람들에게서 사랑받고 존중받는 일이 그런 감정에서 기대할 수 있는 모든 이득보다 더 큰 즐거움을 주며 따라서 더 큰 감사를 일으킨다. 그러므로 그들이 그 이득을 잃을 때 그들이 잃는 것은 거의 마음에 둘 값도 없는 자잘한 것으로 보인다. 그러나 그들은 여전히 무엇인가를 잃는다. 그러므로 그들의 즐거움은, 따라서 그들의 감사도 완전하게 온전하지는 않다. 그러니 실패한 벗과 성공한 벗 사이에 다른 모든 사정이 같다면, 가장 고귀하고 가장 훌륭한 마음에조차 성공한 쪽으로 기우는 얼마간의 작은 정서 차이가 있을 것이다. 아니, 사람들은 이 점에서 어찌나 옳지 못한지, 뜻한 이로움이 마련되었다 하더라도 그것이 어떤 특정한 은인의 손으로 마련된 것이 아니라면, 세상에서 가장 좋은 의도를 품고서도 그 일을 조금 밀어 주는 것 말고는 더 할 수 없었던 그 사람에게는 더 적은 감사가 돌아가야 한다고 여기기 쉽다. 이 경우 그들의 감사는 자기네 즐거움에 힘을 보탠 여러 사람에게 나뉘므로 어느 한 사람에게 돌아갈 몫은 더 작아 보인다. 그런 사람이 우리를 섬기려 한 것은 의심할 바 없다고, 그리고 우리는 그가 그 목적을 위하여 자기 힘이 닿는 데까지 애썼다고 참으로 믿는다고, 사람들이 흔히 말하는 것을 우리는 듣는다. 그러나 우리는 이 이로움을 두고 그에게 신세를 진 것은 아니다. 다른 사람들이 힘을 합치지 않았다면 그가 할 수 있었던 모든 일로도 이 일이 이루어지지는 못하였을 터이기 때문이다. 이런 헤아림이 공평한 관찰자의 눈에조차

자기들이 그에게 진 빚을 줄여 줄 것이라고 그들은 상상한다. 이로움을 베풀려 애썼으나 이루지 못한 그 사람 자신도, 자기가 신세를 지게 하려 한 사람의 감사에 성공한 경우라면 지녔을 그만한 기댐을 결코 지니지 못하고, 그를 향한 자기 공로에 대한 그만한 감각도 결코 지니지 못한다.

어떤 사고가 그 결과를 낳지 못하게 막아 버린 재능과 능력의 공로조차, 그것이 그 결과를 낳을 수 있음을 온전히 납득한 사람들에게까지 어느 정도 온전하지 못해 보인다. 대신들의 시샘 때문에 자기 나라의 적들에게서 어떤 큰 이득을 얻어 내는 일을 막힌 장군은 그 기회를 놓친 것을 그 뒤로 줄곧 애석해한다. 그리고 그가 그것을 애석해하는 것은 나라 때문만이 아니다. 자기 눈에도, 그리고 다른 모든 사람의 눈에도 자기 성격에 새로운 빛을 더해 주었을 행위를 해내는 일을 막혔다고 그는 한탄한다. 계획이나 구상만이 자기에게 달린 몫이었다는 것, 그것을 실행하는 데는 그것을 짜내는 데 필요하였던 것보다 더 큰 역량이 필요하지 않았다는 것, 자기가 그것을 실행할 능력을 어느 모로 보나 갖추었다고 인정되었다는 것, 그리고 자기가 나아가도록 허락되었더라면 성공은 어김없었으리라는 것을 돌이켜 보아도 그 자신도 남들도 흡족해지지 않는다. 그는 여전히 그것을 실행하지 못하였다. 그리고 그가 아량 있고 위대한 구상에 돌아가야 할 모든 시인을 받아 마땅하였을지라도, 그는 여전히 위대한 행위를 실제로 해냈다는 공로는 갖지 못하였다. 공중에 관한 어떤 일을 거의 끝맺기에 이른 사람에게서 그 일의 처리를 빼앗는 것은 가장 미움을 살 만한 옳지 못함으로 여겨진다. 그가 그토록 많은 일을 해냈으니 그 일을 끝맺는 온전한 공로를 얻도록 허락되어야 하였다고 우리는 생각한다. 폼페이우스는 루쿨루스가 거둔 승리에 얹혀 들어와 다른 사람의 운과 용맹에 돌아가야 할 그 월계관을 거두어 갔다는 비난을 받았다[3]. 자기의 처신과 용기로 거의 누구나 끝맺을 수 있게 만들어 놓은 그 정복을

마무리하도록 허락되지 못하였을 때, 루쿨루스의 영광은 그 자신의 벗들이 보기에조차 덜 온전하였던 듯하다. 건축가는 자기 도면이 아예 실행되지 않거나 건물의 효과를 망치도록 크게 바뀌어 버리면 마음이 상한다. 그러나 도면만이 그 건축가에게 달린 몫이다. 그의 천재 전체는 볼 줄 아는 사람들에게 실제의 실행에서와 마찬가지로 도면에서 온전히 드러난다. 그러나 도면은 가장 이치를 아는 사람에게조차 고귀하고 웅장한 건물과 똑같은 즐거움을 주지 않는다. 그들은 앞의 것에서도 뒤의 것에서만큼 심미안과 천재를 알아볼 수 있을 것이다. 그러나 그 효과는 여전히 아주 크게 다르며, 앞의 것에서 얻는 재미는 뒤의 것이 때로 일으키는 놀람과 감탄에 결코 가까이 가지 못한다. 많은 사람을 두고 우리는 그들의 재능이 카이사르와 알렉산드로스[4]의 재능보다 뛰어나며 같은 처지에 놓인다면 한결 더 위대한 행위를 해낼 것이라고 믿을 수 있다. 그러나 그러는 동안에도 우리는 그 두 영웅이 모든 시대와 모든 나라에서 받아 온 그런 경탄과 감탄으로 그들을 바라보지는 않는다. 마음의 차분한 판단은 그들을 더 시인할지 모르나, 그 판단의 눈을 부시게 하고 그것을 실어 갈 위대한 행위의 찬란함이 그들에게는 없다. 덕과 재능의 뛰어남은 그 뛰어남을 인정하는 사람들에게조차 업적의 뛰어남과 똑같은 효과를 미치지 못한다.

좋은 일을 하려 한 시도가 실패하면 은혜를 모르는 사람들의 눈에 그 공로가 그 실패 때문에 줄어드는 듯이 보이듯이, 나쁜 일을 하려 한 시도가 실패할 때에도 그 과오가 마찬가지로 줄어든다. 죄를 저지르려는 계획은 아무리 뚜렷하게 밝혀지더라도 실제로 그것을 저지른 경우와 똑같은 엄함으로 벌해지는 일이 좀처럼 없다. 아마도 대역죄의 경우가 유일한 예외이다. 그 죄는 정부 자체의 존립에 곧바로 영향을 미치는 까닭에 정부는 다른 어떤 죄보다도 그것을 자연스럽게 더 경계한다. 대역죄를 벌할 때 주권자는 자기에게 곧바로 저질러진 해에 분개하고,

다른 죄를 벌할 때에는 다른 사람들에게 저질러진 해에 분개한다. 앞의 경우에 그가 마음껏 풀어놓는 것은 자기 자신의 분개이고, 뒤의 경우에 그가 동감으로 들어가는 것은 자기 백성의 분개이다. 그러므로 앞의 경우에 그는 자기 자신의 일을 재판하는 까닭에 공평한 관찰자가 시인할 수 있는 정도보다 더 거칠고 피를 많이 흘리는 벌을 내리기 쉽다. 게다가 그의 분개는 여기에서 더 작은 계기에도 일어나며, 다른 경우처럼 죄가 저질러지기까지, 또는 그것을 저지르려는 시도가 있기까지 언제나 기다리지도 않는다. 대역의 모의는 그것에 따라 아무 일도 행해지지 않고 시도조차 없었다 하더라도, 아니 대역의 대화조차 여러 나라에서 실제로 대역을 저지른 것과 똑같이 벌해진다. 다른 모든 죄에 관해서라면, 시도가 뒤따르지 않은 계획만으로는 벌해지는 일이 드물고 엄하게 벌해지는 일은 결코 없다. 과연 죄를 지으려는 계획과 죄를 짓는 행위가 반드시 같은 정도의 타락을 뜻하는 것은 아니며 따라서 같은 벌을 받아야 하지도 않는다고 말할 수 있을 것이다. 우리는 막상 그때에 이르면 우리 자신이 도무지 해낼 수 없다고 느끼게 되는 많은 일을 결심할 수도 있고 그것을 실행하려고 손을 쓸 수도 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그 계획이 마지막 시도에까지 이르고 나면 이 까닭은 들어설 자리가 없다. 그러나 자기 적을 향하여 권총을 쏘았으나 맞히지 못한 사람은 어느 나라의 법으로도 좀처럼 죽음으로 벌해지지 않는다. 스코틀랜드의 옛 법으로는[5] 그가 적에게 상처를 입혔다 하더라도 일정한 기간 안에 죽음이 뒤따르지 않으면 그 자에게 마지막 벌을 지울 수 없었다. 그러나 이 죄를 향한 사람들의 분개는 어찌나 높이 치솟고, 그런 짓을 저지를 수 있음을 스스로 드러내 보인 사람에 대한 그들의 끔찍함은 어찌나 큰지, 그것을 저지르려는 시도만으로도 모든 나라에서 사형에 해당하여야 마땅할 정도이다. 더 작은 죄를 저지르려는 시도는 거의 언제나 아주 가볍게 벌해지고 때로는 아예 벌해지지 않는다.

이웃의 주머니에서 아무것도 꺼내기 전에 손을 잡힌 도둑은 창피를 당하는 것만으로 벌해진다. 그가 손수건 하나를 가져갈 틈이 있었더라면 그는 죽임을 당하였을 것이다. 이웃의 창에 사다리를 걸치다가 들킨 집털이는 아직 안에 들어가지 못하였으므로 사형에 놓이지 않는다. 겁탈하려는 시도는 겁탈로 벌해지지 않는다. 남의 아내를 꾀려는 시도는 아예 벌해지지 않으나, 꾀어낸 일은 엄하게 벌해진다. 해악을 저지르려고 시도만 한 사람에 대한 우리의 분개는, 그가 실제로 그것을 저질렀다면 마땅하였으리라고 우리가 여길 그 똑같은 벌을 그에게 내리도록 우리를 버텨 줄 만큼 강한 경우가 드물다. 앞의 경우에는 우리가 벗어났다는 기쁨이 그의 행동이 얼마나 끔찍한지에 대한 우리의 감각을 덜어 주고, 뒤의 경우에는 우리가 겪은 불행의 비통이 그것을 키운다. 그러나 그의 실제 과오는 의심할 바 없이 두 경우에 똑같으니, 그의 의도는 똑같이 죄를 지은 것이었기 때문이다. 그러므로 이 점에서 모든 사람의 감정에 불규칙성이 있고, 그에 따라 내가 믿기로는 가장 문명화된 나라에서나 가장 야만스러운 나라에서나 모든 나라의 법에 기율의 느슨해짐이 있다. 문명화된 백성의 인간애는 그들의 자연스러운 의분이 죄의 결과로 부추겨지지 않는 곳이라면 어디서나 벌을 면하게 하거나 가볍게 하도록 그들을 이끈다. 반대로 야만인들은 어떤 행위에서 실제로 아무 결과도 일어나지 않았을 때에는 동기를 두고 그리 섬세하게 따지거나 캐묻지 않기 쉽다.

정념 때문에, 또는 나쁜 패거리의 영향 때문에 어떤 죄를 저지르기로 결심하고 어쩌면 손까지 써 두었으나, 그 일을 자기 힘으로 할 수 없게 만든 어떤 사고 덕분에 다행히 막힌 사람은, 그에게 양심이 조금이라도 남아 있다면 그 뒤 평생 이 일을 크고 뚜렷한 구원으로 여기게 마련이다. 그는 자기가 막 뛰어들려 하였던 그 죄에서 자기를 건져 주고 남은 평생을 끔찍함과 회한과 뉘우침의 장면으로 만들지 않게 막아 주신 것을

그렇게 어여삐 여겨 주셨다는 데 하늘에 감사를 돌리지 않고서는 그것을 결코 떠올릴 수 없다. 그러나 그의 손은 죄가 없다 하더라도, 그는 자기 가슴이 그토록 굳게 결심하였던 것을 실제로 실행하였을 경우와 똑같이 죄를 지었음을 알고 있다. 그러나 그 실패가 자기의 어떤 덕에서 온 것이 아님을 알면서도, 그 죄가 실행되지는 않았다고 헤아리는 일은 그의 양심을 크게 편하게 해 준다. 그는 여전히 자기가 벌과 분개를 덜 받아 마땅하다고 여기며, 이 좋은 운수는 죄를 지었다는 감각을 모두 줄여 주거나 아예 지워 준다. 자기가 그 일을 얼마나 굳게 결심하였는지를 떠올리는 일은, 자기가 벗어난 것을 그만큼 더 크고 더 기적 같은 일로 여기게 만드는 효과밖에 없다. 그는 여전히 자기가 벗어났다고 여기며, 안전한 곳에 있는 사람이 이따금 절벽에서 떨어질 뻔하였던 위험을 떠올리며 그 생각에 몸을 떠는 것과 같은 그런 끔찍함으로 자기 마음의 평안이 놓여 있던 위험을 돌아본다.

2. 운이 미치는 이 영향의 둘째 결과는, 행위가 어쩌다 남다른 즐거움이나 아픔에 계기를 만들어 줄 때 그 행위가 흘러나온 동기나 정서에 돌아가야 할 정도를 넘어서까지 그 공로나 과오에 대한 우리의 감각을 키우는 것이다. 행위의 반갑거나 반갑지 않은 효과는, 행위자의 의도에 칭찬이나 비난을 받아 마땅한 것이 아무것도 없었거나 적어도 우리가 그것을 내려 주기 쉬운 그 정도로 받아 마땅한 것은 없었다 하더라도, 흔히 그에게 공로나 과오의 그늘을 드리운다. 그리하여 나쁜 소식을 가져오는 심부름꾼조차 우리에게 반갑지 않고, 반대로 우리는 좋은 소식을 가져오는 사람에게 일종의 감사를 느낀다. 한순간 우리는 그 둘을 각각 우리의 좋은 운수와 나쁜 운수를 지은 이로 보며, 그들이 전하기만 한 그 일을 실제로 이루어 낸 것처럼 어느 정도 그들을 바라본다. 우리 기쁨을 처음 지은 이는 자연스럽게 잠깐 스치는 감사의 대상이 된다. 우리는 따뜻함과 정서를 담아 그를 껴안으며, 우리가

잘되어 가는 그 순간에는 어떤 두드러진 섬김에 대한 것처럼 그에게 보상하고 싶어진다. 모든 궁정의 관례로 승전 소식을 가져오는 장교는 상당한 승진을 받을 자격이 있으며, 장군은 언제나 자기가 아끼는 이들 가운데 하나를 골라 그토록 반가운 심부름을 보낸다. 반대로 우리 슬픔을 처음 지은 이는 그만큼 자연스럽게 잠깐 스치는 분개의 대상이 된다. 우리는 그를 언짢음과 불편함으로 바라보는 일을 좀처럼 비껴갈 수 없으며, 거칠고 잔인한 사람들은 그가 전한 소식이 계기를 만들어 준 그 짜증을 그에게 풀어놓기 쉽다. 아르메니아의 왕 티그라네스[6]는 무서운 적이 다가온다는 소식을 처음 가져온 사람의 목을 베어 버렸다. 나쁜 소식을 가져온 사람을 이렇게 벌하는 일은 야만스럽고 사람답지 않아 보인다. 그러나 좋은 소식을 가져온 심부름꾼에게 상을 주는 일은 우리에게 반갑지 않지 않다. 우리는 그것이 왕의 넉넉함에 어울린다고 생각한다. 그러나 한쪽에 잘못이 없다면 다른 쪽에도 공로가 없을 터인데, 우리는 왜 이런 차이를 두는가? 그것은 사회적이고 인애로운 정서를 내보이는 일이라면 어떤 종류의 까닭이라도 넉넉히 그것을 허락해 주는 듯이 보이지만, 비사회적이고 악의에 찬 정서 속으로 우리가 들어가려면 가장 단단하고 알찬 까닭이 필요하기 때문이다.

그러나 우리는 대체로 비사회적이고 악의에 찬 정서 속으로 들어가기를 꺼리며, 그 정서가 향해진 상대의 악의에 차고 옳지 못한 의도가 그를 그 정서의 적정한 대상으로 만들어 주는 한에서가 아니라면 그 정서가 흡족해지는 것을 결코 시인해서는 안 된다는 것을 규칙으로 세워 두고 있으나, 어떤 경우에는 이 엄함을 누그러뜨린다. 한 사람의 부주의가 다른 사람에게 뜻하지 않은 손해를 일으켰을 때, 우리는 대체로 당하는 쪽의 분개 속으로 깊이 들어가, 그런 운수 없는 결과가 뒤따르지 않았더라면 그 잘못이 받아 마땅해 보였을 정도를 훨씬 넘어서는 벌을 그가 가해자에게 내리는 것까지 시인한다.

누구에게도 손해를 일으키지 않았더라도 얼마간의 징벌을 받아 마땅해 보일 정도의 부주의가 있다. 그리하여 어떤 사람이 지나가는 이들에게 미리 알리지도 않고 어디에 떨어질 법한지 살피지도 않은 채 큰 돌을 담 너머 공공의 거리로 던진다면, 그는 의심할 바 없이 얼마간의 징벌을 받아 마땅할 것이다. 아주 빈틈없는 치안 행정이라면 그토록 터무니없는 행위를 아무 해악도 일으키지 않았다 하더라도 벌할 것이다. 그런 짓을 저지른 사람은 남의 행복과 안전을 무람없이 업신여기는 태도를 드러낸다. 그의 행동에는 실제의 옳지 못함이 있다. 그는 제정신이라면 아무도 자기 자신을 내놓기로 하지 않을 것에 아무 까닭도 없이 이웃을 내놓으며, 정의와 사회의 바탕이 되는, 같은 피조물인 이웃에게 무엇이 돌아가야 하는지에 대한 저 감각이 그에게 결여되어 있음을 뚜렷이 드러낸다. 그러므로 중대한 과실[7]은 법에서 악의에 찬 계획과 거의 같다고 이야기된다'[8]. 그런 부주의에서 어떤 운수 없는 결과가 일어날 때, 그런 짓을 저지른 사람은 흔히 그가 실제로 그 결과를 뜻하였던 것처럼 벌해지며, 생각이 없고 무람없었을 뿐이며 얼마간의 징벌을 받아 마땅하였던 그의 행동은 끔찍한 것으로, 가장 엄한 벌을 받을 수 있는 것으로 여겨진다. 그리하여 위에서 말한 신중하지 못한 행위로 그가 어쩌다 사람을 죽인다면, 그는 여러 나라의 법으로, 특히 스코틀랜드의 옛 법으로 마지막 벌을 받을 수 있다. 그리고 이것은 의심할 바 없이 지나치게 엄하지만, 우리의 자연스러운 감정과 아주 어긋나는 것만도 아니다. 그의 행동의 어리석음과 인간애 없음을 향한 우리의 올바른 의분은 불행을 당한 쪽에 대한 우리의 동감으로 더욱 격해진다. 그러나 아무도 다치게 하지 않고 거리에 돌을 부주의하게 던졌다는 것만으로 사람을 처형대에 올리는 일보다 우리의 자연스러운 공평 감각에 더 충격을 주는 일은 없을 것이다. 그러나 이 경우에도 그의 행동의 어리석음과 인간애 없음은 똑같을 터인데, 그래도 우리의 감정은

아주 다를 것이다. 이 차이를 헤아려 보면, 관찰자의 의분조차 행위의 실제 결과로 얼마나 크게 부추겨지기 쉬운지를 우리는 납득할 수 있다. 내가 잘못 보지 않았다면 이런 종류의 경우에는 거의 모든 나라의 법에 큰 정도의 엄함이 있음이 드러날 것이며, 그와 반대되는 종류의 경우에는 기율이 아주 널리 느슨해져 있음을 내가 이미 말한 바와 같다.

어떠한 종류의 옳지 못함도 안에 품고 있지 않은 또 다른 정도의 부주의가 있다. 그런 짓을 저지른 사람은 이웃을 자기 자신을 대하는 것과 똑같이 대하며, 누구에게도 해를 뜻하지 않고, 남의 안전과 행복을 무람없이 업신여기는 마음과는 거리가 멀다. 그러나 그는 자기 행동에서 마땅히 그래야 할 만큼 조심스럽고 두루 살피지 않았으며, 이 점에서 얼마간의 비난과 책망을 받아 마땅하나 어떠한 벌도 받아 마땅하지는 않다. 그러나 이런 종류의 과실[9]로 그가 다른 사람에게 어떤 손해를 일으킨다면, 그는 내가 믿기로는 모든 나라의 법으로 그것을 메워 줄 의무를 진다. 그리고 이것은 의심할 바 없이 실제의 벌이며, 그의 행동이 계기를 만들어 준 그 운수 없는 사고가 없었더라면 죽을 사람 누구도 그에게 그것을 내릴 생각조차 하지 않았을 터이지만, 법의 이러한 판정은 온 사람들의 자연스러운 감정으로 시인된다. 한 사람이 다른 사람의 부주의로 손해를 입지 않아야 한다는 것, 그리고 비난받을 만한 부주의가 일으킨 손해는 그런 짓을 저지른 사람이 메워야 한다는 것보다 더 정당한 일은 없다고 우리는 생각한다.

또 다른 종류의 과실[10]이 있는데, 그것은 우리 행위의 일어날 수 있는 모든 결과를 두고 가장 애타게 두려워하며 두루 살피는 일의 결여에 지나지 않는다. 이 괴로운 주의의 결여는, 그것에서 나쁜 결과가 뒤따르지 않을 때에는 비난받을 만한 것으로 여겨지기는커녕 오히려 그 반대의 성질이 그런 것으로 여겨진다. 모든 것을 두려워하는 저 겁 많은 살핌은 결코 덕으로 여겨지지 않고, 다른 어떤 성질보다도 행동과 일을

할 수 없게 만드는 성질로 여겨진다. 그러나 이 지나친 조심의 결여 때문에 어떤 사람이 어쩌다 다른 사람에게 손해를 일으킬 때, 그는 흔히 법으로 그것을 메워 줄 의무를 진다. 그리하여 아퀼리우스법[11]에 따르면 어쩌다 놀란 말을 다스리지 못하여 이웃의 노예를 말로 치어 쓰러뜨리게 된 사람은 그 손해를 메워 줄 의무를 진다. 이런 종류의 사고가 일어날 때 우리는 그가 그런 말을 타지 말았어야 하였다고 여기고 그런 말을 타려 한 일을 용서할 수 없는 가벼움으로 보기 쉬우나, 이 사고가 없었더라면 우리는 그런 생각을 아예 하지 않았을 뿐 아니라, 그가 그것을 마다하는 일을 겁 많은 약함, 곧 알아 두어도 아무 소용이 없는 한갓 일어날 수 있을 뿐인 일을 두고 애타게 걱정하는 마음의 결과로 보았을 것이다. 이런 종류의 사고로 뜻하지 않게 다른 사람을 다치게 한 그 사람 자신도, 그에 대하여 자기가 벌을 받아 마땅하다는 감각을 얼마간 지니는 듯하다. 그는 자연스럽게 당하는 쪽에게 달려가 벌어진 일에 대한 자기의 걱정을 드러내고 자기 힘이 닿는 온갖 인사를 다한다. 그에게 감수성이 조금이라도 있다면, 그는 당하는 쪽의 가슴에 일어나기 쉬우리라고 자기가 알고 있는 저 동물적 분개를 달래기 위하여 그 손해를 메워 주고 자기가 할 수 있는 모든 일을 하기를 반드시 바란다. 아무 사과도 하지 않고 아무 속죄도 내놓지 않는 일은 가장 큰 잔인함으로 여겨진다. 그러나 왜 그가 다른 어떤 사람보다 더 사과를 해야 하는가? 그는 곁에서 보는 다른 누구와 마찬가지로 죄가 없었는데, 왜 그가 온 사람들 가운데서 이렇게 홀로 뽑혀 남의 나쁜 운수를 메우게 되어야 하는가? 공평한 관찰자조차 그 다른 사람의 옳지 못한 분개라 볼 만한 것에 얼마간 너그러움을 느끼지 않는다면, 이 짐은 분명히 결코 그에게 지워지지 않을 것이다.

3장 — 이러한 감정의 불규칙성이 지닌 목적인(目的因)에 대하여

행위의 좋은 결과나 나쁜 결과가 그 행위를 해낸 사람과 다른 사람들의 감정에 미치는 영향은 이러하다. 그리하여 세상을 다스리는 운은 우리가 운에게 어떤 영향도 가장 내주고 싶지 않은 곳에서 얼마간 영향을 미치며, 자기 자신과 남의 성격과 행동에 관한 사람들의 감정을 어느 정도 이끈다. 세상이 구상이 아니라 결과로 판단한다는 것은 모든 시대의 한탄이었고 덕을 크게 낙담시키는 일이다. 결과는 행위자에게 달려 있지 않으므로 그의 행동의 공로나 적정성에 관한 당신의 감정에 어떤 영향도 미쳐서는 안 된다는 일반 격률에는 누구나 동의한다. 그러나 개별의 일에 이르면 우리의 감정이 이 공평한 격률이 이끄는 바에 정확히 들어맞는 경우는 단 하나도 좀처럼 없음을 우리는 알게 된다. 어떤 행위가 다행한 결과를 낳았는지 잘되지 못한 결과를 낳았는지는 그 일이 어느 정도의 신중으로 처리되었는지에 대하여 좋은 견해나 나쁜 견해를 우리에게 갖게 하기 쉬울 뿐 아니라, 거의 언제나 우리의 감사나 분개, 곧 그 구상의 공로나 과오에 대한 우리의 감각까지 부추긴다.

그러나 자연이 사람의 가슴에 이 불규칙성의 씨앗을 심어 놓았을 때[12], 자연은 다른 모든 경우에서와 마찬가지로 이 종의 행복과 완전함을 뜻한 것으로 보인다. 구상의 해로움과 정서의 악의가 우리의 분개를 일으키는 유일한 원인이라면, 우리는 그런 구상이나 정서가 가슴에 품겨 있다고 의심하거나 믿는 사람이라면 누구에게나, 그것이 어떤 행위로도 터져 나온 적이 없더라도 그 정념의 온갖 광포함을 느낄 것이다. 감정과 생각과 의도가 벌의 대상이 될 것이며, 사람들의 의분이 그것을 향하여 행위를 향한 것과 똑같이 높이 치솟는다면, 아무 행위도 낳지 않은 생각의 비루함이 세상의 눈에 행위의 비루함과 똑같이 앙갚음을 큰

소리로 부르는 것으로 보인다면, 모든 재판정은 진짜 종교 재판소가 될 것이다. 가장 죄 없고 가장 두루 살피는 행동에도 안전이 있을 수 없다. 나쁜 바람, 나쁜 뜻, 나쁜 구상은 여전히 의심받을 수 있으며, 그것이 나쁜 행동과 똑같은 의분을 일으키고 나쁜 의도가 나쁜 행위와 똑같이 분개를 받는 동안, 그것은 그 사람을 벌과 분개에 똑같이 내놓을 것이다. 그러므로 자연의 창조자는 실제의 나쁜 것을 낳거나 그것을 낳으려고 시도하여 그로써 우리를 그것에 대한 곧바른 두려움에 놓는 행위만을 사람의 벌과 분개의 유일하게 적정하고 시인되는 대상으로 삼아 놓았다. 차분한 이성에 따르자면 사람의 행위는 그 공로나 과오 전체를 감정과 구상과 정서에서 끌어내지만, 가슴을 살피시는 위대한 심판자는 그것을 사람의 모든 재판권의 한계 밖에 놓고 그 자신의 어긋남 없는 법정의 판별을 위하여 남겨 두었다. 그러므로 사람이 이 생애에서 자기 행위에 대하여만 벌을 받을 수 있고 자기 구상과 의도에 대하여는 받지 않는다는 저 반드시 있어야 할 정의의 규칙은, 처음 보기에 그토록 터무니없고 알 수 없어 보이는, 공로와 과오에 관한 사람 감정의 이 유익하고 쓸모 있는 불규칙성에 바탕을 두고 있다. 그러나 자연의 모든 부분은 주의 깊게 둘러볼 때 그 창조자의 섭리에 찬 보살핌을 똑같이 드러내 보이며, 우리는 사람의 약함과 어리석음에서조차 신의 지혜와 선함을 감탄할 수 있다.

섬기려 한 시도가 실패하였을 때 그 공로가, 그리고 한갓 좋은 마음과 친절한 바람의 공로는 한결 더, 온전하지 못해 보이게 만드는 저 감정의 불규칙성도 효용이 아주 없는 것은 아니다. 사람은 행동하도록, 그리고 자기 능력을 내보여 자기 자신과 남의 바깥 사정에 모두의 행복에 가장 이로워 보이는 변화를 불러오도록 지어졌다. 그는 게으른 인애로 흡족해서는 안 되고, 마음속으로 세상이 잘되기를 바란다는 이유로 자기가 사람들의 벗이라고 여겨서도 안 된다. 그가 자기 영혼의 온

기운을 불러내고 온 힘줄을 다 쓰게 하여 자기 존재의 뜻인 저 목적을 밀고 나아가도록, 자연은 그가 그 목적을 실제로 낳아 내지 않는 한 자기 자신도 사람들도 자기 행동에 온전히 흡족할 수 없고 그것에 온전한 정도의 갈채를 내려 줄 수도 없다고 그에게 가르쳐 주었다. 좋은 일을 실제로 해낸 공로가 없는 좋은 의도에 대한 칭찬만으로는 세상의 가장 큰 갈채를 일으키기에도, 가장 높은 정도의 자기 갈채를 일으키기에도 거의 쓸모가 없다는 것을 그는 알도록 되어 있다. 대단한 행위를 단 하나도 해내지 않았으나 그 온 말씨와 몸가짐이 가장 올바르고 가장 고귀하고 가장 도량이 큰 감정을 드러내는 사람은, 자기가 쓸모없었던 것이 섬길 기회의 결여 말고는 다른 아무 까닭도 없다 하더라도 그리 높은 보상을 요구할 자격이 없다. 우리는 여전히 비난받지 않고 그것을 그에게 거절할 수 있다. 우리는 여전히 그에게 물을 수 있다. 당신은 무엇을 하였는가? 그토록 큰 갚음을 받을 자격을 얻으려면 당신은 어떤 실제의 섬김을 내놓을 수 있는가? 우리는 당신을 존중하고 당신을 사랑한다. 그러나 우리가 당신에게 빚진 것은 없다. 과연 섬길 기회의 결여 때문에만 쓸모없었던 저 숨은 덕에 보상하는 일, 어느 정도 그것이 받아 마땅하다고 말할 수 있으나 적정하게 주장할 수는 없었던 저 명예와 승진을 그것에 내려 주는 일은 가장 신성한 인애의 결과이다. 반대로 아무 죄도 저질러지지 않은 곳에서 가슴의 정서만을 두고 벌하는 일은 가장 무람없고 가장 야만스러운 폭정이다. 인애로운 정서는 그것이 스스로 나서지 않는 것이 거의 죄가 될 지경에 이르기까지 기다리지 않을 때 가장 큰 칭찬을 받아 마땅해 보인다. 반대로 악의에 찬 정서는 아무리 늦어도, 아무리 더디어도, 아무리 뜸을 들여도 지나칠 수 없다.

구상 없이 저질러진 나쁜 것이 당하는 쪽에게만이 아니라 저지른 쪽에게도 불행으로 여겨지는 일까지 쓸모가 있다. 그로써 사람은 형제들의 행복을 경외하기를, 모르는 가운데서라도 그들을 다치게 할 수

있는 일을 저지르지 않을까 떨기를, 그리고 구상 없이 자기가 그들의 재난의 불행한 도구가 된다면 자기를 향하여 터져 나올 준비가 되어 있다고 자기가 느끼는 저 동물적 분개를 두려워하기를 배운다.

그러나 이 모든 겉보기의 감정 불규칙성에도 불구하고, 사람이 불행히도 자기가 뜻하지 않은 저 나쁜 것에 계기를 만들어 주거나 자기가 뜻한 저 좋은 것을 낳는 데 실패한다 하더라도, 자연은 그의 죄 없음을 위로가 아예 없는 채로 두지 않았고 그의 덕을 보상이 아예 없는 채로 두지도 않았다. 그때 그는 우리 행동에 달려 있지 않았던 결과는 우리에게 돌아가야 할 존중을 줄여서는 안 된다는 저 올바르고 공평한 격률을 자기를 도우라고 불러낸다. 그는 자기의 아량과 영혼의 굳셈을 온통 불러 모아, 자기를 지금 자기가 드러나 보이는 빛으로가 아니라 마땅히 드러나 보여야 하는 빛으로, 곧 자기의 도량 있는 구상이 성공의 관을 썼더라면 드러나 보였을 빛으로, 그리고 그 구상이 실패하였더라도 사람들의 감정이 온전히 공정하고 공평하거나 적어도 완전히 앞뒤가 맞기만 하다면 여전히 드러나 보일 그 빛으로 보려고 애쓴다. 사람들 가운데 더 공정하고 인간애가 있는 쪽은 그가 이렇게 자기 자신의 견해 안에서 자기를 버티려고 들이는 노력과 온전히 함께 간다. 그들은 자기네 도량과 마음의 큼을 온통 내보여 사람 본성의 이 불규칙성을 자기네 안에서 바로잡으며, 운이 따라 주지 않은 그의 아량을, 그것이 성공하였더라면 그런 도량의 노력 없이도 자기네가 자연스럽게 여기려 하였을 그 빛과 똑같은 빛으로 보려고 힘쓴다.

---

1. 옮긴이 — 드리아스(Dryads)는 그리스 신화에서 나무에 깃든 정령이고, 라레스(Lares)는 로마에서 집과 가문을 지킨다고 여긴 신들이다.

2. 옮긴이 — 『터키 첩자』(*L'Espion Turc* / *The Turkish Spy*). 조반니 파올로 마라나(1642~1693)가 쓴 서간체 저작으로, 파리에 머무는 튀르크인 첩자가 보내는 편지 형식으로 유럽 풍속을 논한다. 18세기에 널리 읽혔다.

3. 옮긴이 — 그나이우스 폼페이우스 마그누스(기원전 106~48)와 루키우스 리키니우스 루쿨루스(기원전 118년경~57년경). 루쿨루스가 제3차 미트리다테스 전쟁에서 거둔 성과를 거두어 마무리하는 지휘권이 기원전 66년에 폼페이우스에게 넘어갔다.

4. 옮긴이 — 가이우스 율리우스 카이사르(기원전 100~44)와 알렉산드로스 대왕(기원전 356~323).

5. 옮긴이 — 스미스가 말하는 스코틀랜드의 옛 법은 1707년 잉글랜드와 합친 뒤에도 따로 남은 스코틀랜드 형사법의 전래 규칙을 가리킨다. 상해를 입힌 뒤 일정한 기간 안에 죽음이 뒤따라야 살인으로 다루었다.

6. 옮긴이 — 아르메니아의 티그라네스 2세(기원전 140년경~55, 재위 기원전 95~55). 로마와 싸워 크게 졌다.

7. 옮긴이 — 로마법은 과실을 세 등급으로 갈랐다. 중대한 과실(라틴어 *culpa lata*), 경과실(라틴어 *culpa levis*), 극히 가벼운 과실(라틴어 *culpa levissima*)이다. 이 문단과 다음 두 문단에 스미스가 차례로 달아 놓은 원저자 주 3·4·5가 바로 그 세 등급을 라틴어로 가리킨 것이다.

8. Lata culpa prope dolum est. (중대한 과실은 고의에 가깝다.)

9. Culpa levis. (경과실.)

10. Culpa levissima. (극히 가벼운 과실.)

11. 옮긴이 — 아퀼리우스법(라틴어 *lex Aquilia*). 기원전 286년경 로마에서 제정된 법으로, 남의 노예나 가축을 죽이거나 재물을 해친 자에게 손해를 메울 책임을 지웠다. 뒤에 로마법 손해배상 법리의 바탕이 되었다.

12. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 when the implanted 로 인쇄되어 있다. 이 책은 자연을 she 로 받으므로 when she implanted 의 오식으로 보아 옮겼다.

3부 — 우리 자신의 감정과 행위에 관한 우리 판단의 근거, 그리고 의무감에 대하여

1장 — 칭찬이나 비난을 받아 마땅함을 스스로 아는 것에 대하여

이 논의의 앞선 두 부에서 나는 주로 남의 감정과 행위에 관한 우리 판단의 기원과 근거를 살폈다. 이제 나는 우리 자신에 관한 판단의 기원을 살피려 한다.

우리와 더불어 사는 이들의 시인과 존중을 받고자 하는 욕망은 우리 행복에 그토록 중요한 것이건만, 우리 자신을 그 감정들의 정당하고 적정한 대상으로 만들고 우리 자신의 성격과 행위를 존중과 시인이 자연히 주어지는 그 척도와 규칙에 맞추어 가다듬는 길 말고는 온전히 다 채워질 수 없다. 무지나 착오에서 존중과 시인이 어떻게든 우리에게 주어지는 것으로는 넉넉하지 않다. 우리가 그렇게 좋게 여겨질 만하지 않다는 것을, 그리고 진실이 알려지면 정반대의 감정으로 보일 것임을 스스로 알고 있다면, 우리의 만족은 온전함에서 한참 멀다. 우리가 하지 않은 행동을 두고, 또는 우리 행위에 아무런 영향도 미치지 않은 동기를 두고 우리에게 갈채를 보내는 사람은 우리에게 갈채를 보내는 것이 아니라 다른 사람에게 보내는 것이다. 우리는 그의 칭찬에서 어떠한 만족도 끌어낼 수 없다. 우리에게 그것은 어떤 책망보다도 더 부끄러운 일이 될 것이며, 모든 성찰 가운데 가장 우리를 낮추는 성찰, 곧 우리가 마땅히 어떠해야 하는데 실은 그렇지 못하다는 성찰을 끊임없이 우리

마음에 불러낼 것이다. 자기 못생김을 감추려 화장하는 여인은 자기 아름다움에 바쳐지는 찬사에서 허영을 거의 얻지 못할 것이라고 여겨진다. 오히려 그 찬사는 자기의 참된 얼굴빛이 불러일으킬 감정을 그에게 떠올리게 하여 그 대비로 그를 더 부끄럽게 만들 것이라고 우리는 여길 만하다. 그런 근거 없는 갈채에 기뻐하는 것은 가장 얄팍한 경솔함과 약함의 증거다. 그것이 바로 적정하게 말해 허영이라 불리는 것이며, 가장 우스꽝스럽고 업신여김을 받을 악덕, 곧 꾸밈과 예사로운 거짓말이라는 악덕의 바탕이다. 경험이 그것이 얼마나 흔한지 가르쳐 주지 않는다면 상식의 작은 불씨만으로도 우리를 거기에서 건져 낼 것이라고 여길 만한 어리석음이다. 있지도 않았던 모험을 늘어놓아 좌중의 감탄을 불러내려 애쓰는 어리석은 거짓말쟁이, 자기에게 정당한 자격이 없음을 잘 알면서도 지위와 신분의 티를 내는 거드름 피우는 멋쟁이, 이 둘은 모두 자기가 받고 있다고 상상하는 갈채에 기뻐하는 것이 틀림없다. 그러나 그들의 허영은 상상의 그토록 거친 헛것에서 일어나므로, 이성을 가진 어떤 존재가 어떻게 그것에 속을 수 있는지 헤아리기 어렵다. 그들이 자기가 속였다고 상상하는 이들의 처지에 자신을 놓아 볼 때, 그들은 자기 자신에 대한 가장 높은 감탄에 사로잡힌다. 그들은 자기가 동료들에게 마땅히 어떻게 보여야 하는지를 스스로 알고 있는 그 빛으로 자신을 바라보지 않고, 동료들이 실제로 자기를 그렇게 바라본다고 자기가 믿는 그 빛으로 자신을 바라본다. 그들의 얄팍한 약함과 하찮은 어리석음은 그들이 눈을 안으로 돌리는 것을, 또는 참된 진실이 언젠가 알려진다면 모든 사람에게 자기가 그렇게 보일 것이라고 자기 양심이 일러 줄 그 업신여김 받을 관점에서 자신을 보는 것을 끝내 막아 버린다.

무지하고 근거 없는 칭찬이 단단한 기쁨, 곧 진지한 살핌을 견뎌 낼 만족을 조금도 주지 못하는 것과 마찬가지로, 거꾸로 우리에게 실제로

아무런 칭찬이 주어지지 않더라도 우리 행위가 그것을 받을 만한 것이었고 칭찬과 시인이 자연히 또 흔히 주어지는 그 척도와 규칙에 모든 점에서 걸맞았다고 돌아보는 일은 흔히 참된 위안을 준다. 우리는 칭찬에만 기뻐하는 것이 아니라 칭찬받을 만한 일을 했다는 것에도 기뻐한다. 우리는 실제로 어떠한 시인도 우리에게 주어지지 않는다 하더라도 우리 자신을 시인의 자연스러운 대상으로 만들었다고 생각하기를 기뻐하고, 그 감정이 실제로 우리를 향해 발휘되지 않는다 하더라도 우리와 더불어 사는 이들의 비난을 정당하게 받을 짓을 했다고 돌아보기를 부끄러워한다. 경험이 대체로 사람들 마음에 든다고 일러주는 그 행위의 척도를 자기가 정확히 지켰음을 스스로 아는 사람은 자기 행동의 적정성을 만족하며 돌아본다. 공평한 관찰자가 그것을 바라볼 그 빛으로 자기가 그것을 바라볼 때, 그는 그것을 움직인 모든 동기 속으로 온전히 들어간다. 그는 그 하나하나를 즐거움과 시인으로 돌아보며, 인류가 자기가 한 일을 끝내 알지 못한다 하더라도, 사람들이 실제로 자기를 바라보는 그 빛에 따라서가 아니라 사람들이 더 잘 알게 된다면 자기를 바라볼 그 빛에 따라서 자신을 여긴다. 그는 이런 경우에 자기에게 주어질 갈채와 감탄을 미리 맛보며, 실제로는 일어나지 않으나 오직 세상의 무지만이 일어나지 못하게 막고 있는 감정에 동감하여 스스로에게 갈채를 보내고 스스로를 감탄한다. 그는 그 감정이 그런 행위의 자연스럽고 예사로운 결과임을 알고 있고, 그의 상상은 그것을 그 행위와 굳게 이어 놓았으며, 그는 그것을 그 행위에서 자연히 또 적정하게 흘러나와야 할 무언가로 떠올리는 습성을 얻었기 때문이다. 사람들은 죽은 뒤에는 더 이상 누릴 수 없는 명성을 얻으려고 스스로 목숨을 내던지는 일이 흔히 있었다. 그러는 동안 그들의 상상은 그 뒤에 자기에게 주어질 그 명예를 미리 맛보고 있었다. 그들이 결코 듣지 못할 그 갈채가 그들의 귓가에 울렸고, 그 효과를 결코 느끼지 못할 그 감탄에

대한 생각이 그들의 가슴 안에서 어른거리며 모든 자연스러운 두려움 가운데 가장 강한 것을 그들의 가슴에서 몰아내고, 인간 본성이 미치는 데를 넘어선 곳을 겨눈 듯이 보이는 행동을 하도록 그들을 실어 갔다. 그러나 실상으로 보면, 우리가 더 이상 누릴 수 없게 될 때까지는 주어지지 않는 시인과, 실제로는 결코 주어지지 않으나 세상이 우리 행동의 참된 사정을 적정하게 이해하게 된다면 주어질 시인 사이에는 큰 차이가 없음이 분명하다. 앞의 것이 흔히 그토록 격렬한 결과를 낳는다면, 뒤의 것이 언제나 높이 여겨지는 것을 우리는 이상하게 볼 수 없다.

거꾸로, 자기를 인류의 마음에 들게 해 줄 수 있는 유일한 것인 그 행위의 척도를 모두 깨뜨려 버린 사람은, 자기가 한 일이 모든 사람의 눈에서 영원히 감추어질 것이라는 가장 완전한 확신을 갖는다 하더라도 그것이 다 아무 쓸모가 없다. 그것을 돌아보며 공평한 관찰자가 그것을 바라볼 그 빛으로 바라볼 때, 그는 그것을 움직인 동기 가운데 어느 것에도 자기가 들어갈 수 없음을 알게 된다. 그는 그 생각에 낯이 뜨거워지고 갈피를 잃으며, 자기 행동이 언젠가 널리 알려진다면 자기가 당하게 될 그 수치를 매우 높은 정도로 반드시 느낀다. 이 경우에도 그의 상상은, 자기와 더불어 사는 이들의 무지밖에는 아무것도 자기를 건져 주지 못하는 그 업신여김과 비웃음을 미리 맛본다. 그는 여전히 자기가 그 감정들의 자연스러운 대상임을 느끼며, 그것이 언젠가 실제로 자기를 향해 발휘된다면 자기가 무엇을 겪을지 생각하며 여전히 떤다. 그러나 그가 저지른 것이 단순한 부인의 대상이 되는 부적정성 가운데 하나에 그치지 않고 혐오와 분개를 불러일으키는 그 엄청난 죄악 가운데 하나라면, 감수성이 얼마라도 남아 있는 한 그는 공포와 회한의 고뇌를 모두 느끼지 않고서는 그것을 결코 생각할 수 없다. 그리고 아무도 그것을 알게 되지 않을 것이라고 확신할 수 있고, 그것을 갚아 줄 신이

없다고 스스로 믿게 만들 수조차 있다 하더라도, 그는 여전히 그 두 감정을 자기 삶 전체를 쓰디쓰게 만들 만큼은 느낄 것이다. 그는 여전히 자기를 모든 동료 인간의 미움과 의분의 자연스러운 대상으로 여길 것이다. 그리고 그의 마음이 죄의 습성으로 무디어지지 않았다면, 그 무서운 진실이 언젠가 알려진다면 인류가 자기를 바라볼 그 모습, 그들의 얼굴빛과 눈이 어떠할지를 생각하는 것만으로도 그는 두려움과 놀라움 없이는 견딜 수 없을 것이다. 겁에 질린 양심의 이 자연스러운 쓰라림이야말로, 이승에서 죄지은 자를 따라다니며 고요도 안식도 허락하지 않고 흔히 그들을 절망과 정신의 혼란으로 몰아가는 악령이요 앙갚음하는 복수의 여신이다.[1] 비밀이 지켜진다는 어떤 확신도 그들을 그것으로부터 지켜 주지 못하고, 종교를 저버리는 어떤 원리도 그들을 그것에서 온전히 건져 내지 못하며, 모든 상태 가운데 가장 천하고 가장 비루한 상태, 곧 명예와 오욕에, 악덕과 덕에 완전히 무감각해지는 것 말고는 아무것도 그들을 그것에서 풀어놓지 못한다. 가장 혐오스러운 성격을 지닌 사람들, 가장 무서운 죄악을 저지르면서도 죄의 의심조차 받지 않도록 그토록 차갑게 일을 꾸민 사람들이, 자기 처지의 공포에 몰려 어떤 인간의 예리함으로도 결코 캐낼 수 없었을 것을 스스로 털어놓은 일이 더러 있었다. 그들은 자기 죄를 인정하고, 자기가 욕보인 시민들의 분개에 자신을 내어 맡기고, 자기가 그 적정한 대상이 되었음을 알고 있는 그 앙갚음을 그렇게 하여 채워 줌으로써, 자기 죽음으로 적어도 자기 상상 속에서나마 인류의 자연스러운 감정과 화해하기를, 자기를 미움과 분개를 받기에 덜 마땅한 자로 여길 수 있게 되기를, 자기 죄를 얼마쯤 씻기를, 그리고 될 수 있다면 모든 동료 인간의 용서를 받으며 평안히 죽기를 바랐다. 그 일이 드러나기 전에 자기가 느꼈던 것에 견주면, 이것을 생각하는 것만으로도 행복이었던 듯하다.

2장 — 우리 자신의 판단이 남의 판단이 마땅히 어떠해야 하는가에 어떻게 관련되는가, 그리고 일반 규칙의 기원에 대하여

인간의 행복과 비참함의 큰 부분, 어쩌면 가장 큰 부분은 우리 자신의 지난 행위를 바라보는 데서, 그리고 그것을 헤아리는 데서 우리가 느끼는 시인이나 부인의 정도에서 일어난다. 그러나 그것이 어떤 식으로 우리에게 영향을 미치든, 이런 종류의 우리 감정은 언제나 남의 감정이 실제로 어떠한가, 또는 어떤 조건에서라면 어떠할 것인가, 또는 마땅히 어떠해야 한다고 우리가 상상하는가에 얼마간 은밀히 관련되어 있다. 우리는 공평한 관찰자라면 그것을 이렇게 살필 것이라고 상상하는 대로 그것을 살핀다. 우리 자신을 그의 처지에 놓고서 그 행위를 움직인 모든 정념과 동기 속으로 온전히 들어가게 되면, 우리는 이 가정된 공정한 재판관의 시인에 동감함으로써 그것을 시인한다. 그렇지 않으면 우리는 그의 부인 속으로 들어가 그것을 단죄한다.

사람이 자기 종족과 아무런 교류도 없이 어느 외딴 곳에서 어른이 될 때까지 자라날 수 있다고 한다면, 그는 자기 얼굴의 아름다움이나 추함을 생각할 수 없는 것과 마찬가지로 자기 성격을, 자기 감정과 행위의 적정성이나 과오를, 자기 마음의 아름다움이나 추함을 생각할 수 없을 것이다. 이 모두는 그가 쉽게 볼 수 없고 자연히 바라보지도 않는 대상이며, 그것을 그의 눈앞에 내보여 줄 거울이 그에게는 주어져 있지 않은 대상이다. 그를 사회 속으로 데려오면, 그에게는 전에 없던 그 거울이 곧바로 주어진다. 그 거울은 그와 더불어 사는 이들의 얼굴빛과 행동 속에 놓여 있는데, 그것은 그들이 그의 감정 속으로 들어갈 때와 그의 감정을 부인할 때를 언제나 드러내 보인다. 바로 여기에서 그는 자기 정념의 적정성과 부적정성을, 자기 마음의 아름다움과 추함을 처음으로 바라본다. 태어날 때부터 사회를 모르고 지낸 사람에게는 자기

정념의 대상, 곧 자기를 즐겁게 하거나 아프게 한 외부의 물체가 온 주의를 차지할 것이다. 그 대상이 불러일으킨 정념 자체, 곧 욕망이나 싫어함, 기쁨이나 슬픔은 모든 것 가운데 그에게 가장 직접 닥쳐 있는 것이건만 그의 생각의 대상이 되는 일은 거의 없을 것이다. 그것에 대한 관념이 그의 주의 깊은 헤아림을 불러낼 만큼 그의 마음을 끄는 일은 결코 없다. 자기 기쁨을 헤아리는 것이 그에게 새로운 기쁨을 불러일으킬 수 없고 자기 슬픔을 헤아리는 것이 새로운 슬픔을 불러일으킬 수 없을 것이다. 다만 그 정념의 원인을 헤아리는 것은 흔히 그 둘을 다 불러일으킬 수 있겠다. 그를 사회 속으로 데려오면, 그의 모든 정념은 곧바로 새로운 정념의 원인이 된다. 그는 인류가 그 가운데 어떤 것은 시인하고 어떤 것은 역겨워한다는 것을 알아볼 것이다. 앞의 경우에는 마음이 들뜨고 뒤의 경우에는 풀이 꺾일 것이다. 이제 그의 욕망과 싫어함, 기쁨과 슬픔은 흔히 새로운 욕망과 새로운 싫어함, 새로운 기쁨과 새로운 슬픔의 원인이 된다. 그러므로 이제 그것은 그의 마음을 깊이 끌며 흔히 그의 가장 주의 깊은 헤아림을 불러낸다.

사람의 아름다움과 추함에 대한 우리의 첫 관념은 우리 자신의 모습과 외양에서가 아니라 남의 모습과 외양에서 끌어온 것이다. 그러나 우리는 남들도 우리에게 같은 비평을 한다는 것을 곧 알게 된다. 그들이 우리 모습을 시인하면 우리는 기뻐하고, 그들이 역겨워하는 듯이 보이면 마음이 상한다. 우리는 우리 외양이 그들의 비난이나 시인을 어느 만큼 받을 만한지 알고 싶어 안달하게 된다. 우리는 우리 몸을 하나하나 살피고, 거울 앞에 서거나 그런 방편을 써서 될 수 있는 대로 남이 보는 거리에서 남의 눈으로 우리 자신을 바라보려고 애쓴다. 이렇게 살핀 뒤에 우리 외양에 만족하게 되면 우리는 남의 가장 불리한 판단도 더 쉽게 견뎌 낼 수 있다. 거꾸로 우리가 싫어함의 자연스러운 대상임을 알고 있다면, 그들이 부인하는 낌새가 조금이라도 보일 때마다 우리는

한없이 부끄러워진다. 꽤 잘생긴 사람은 자기 몸의 자그마한 흠을 두고 남이 웃는 것을 너그러이 봐주겠지만, 정말로 흉하게 생긴 사람에게는 그런 농담이 하나같이 견딜 수 없는 일이다. 그러나 우리가 우리 자신의 아름다움과 추함을 두고 안달하는 것은 오직 그것이 남에게 미치는 효과 때문임이 분명하다. 우리가 사회와 아무 연결도 없다면 우리는 그 둘 어느 쪽에도 전혀 마음을 쓰지 않을 것이다.

마찬가지로 우리의 첫 도덕 비평은 남의 성격과 행위에 가해지며, 우리는 모두 그 하나하나가 우리에게 어떻게 영향을 미치는지 앞장서서 알아보려 한다. 그러나 우리는 남들도 우리 자신의 성격과 행위를 두고 그만큼 거침없다는 것을 곧 배운다. 우리는 우리가 그들의 책망이나 갈채를 어느 만큼 받을 만한지, 그리고 그들이 우리를 그려 내는 그 마음에 드는 또는 마음에 들지 않는 존재로 우리가 그들에게 반드시 보일 수밖에 없는지를 알고 싶어 안달하게 된다. 이런 까닭에 우리는 우리 자신의 정념과 행위를 살피기 시작하고, 우리가 그들의 처지에 있다면 그것이 우리에게 어떻게 보일지를 헤아려 그것이 그들에게 어떻게 보일 수밖에 없는지를 헤아리기 시작한다. 우리는 우리 자신을 우리 행동의 관찰자라고 가정하고, 그 행동이 이 빛에서 우리에게 어떤 효과를 낼지 상상하려 애쓴다. 이것이 우리가 얼마간이나마 남의 눈으로 우리 자신의 행위의 적정성을 꼼꼼히 들여다볼 수 있는 유일한 거울이다. 이렇게 바라보아 그것이 우리 마음에 들면 우리는 어지간히 만족한다. 우리는 갈채를 더 대수롭지 않게 여길 수 있고 남의 책망을 얼마간 업신여길 수 있다. 어떻게 오해되거나 잘못 그려지더라도 우리가 시인의 자연스럽고 적정한 대상임을 확신하기 때문이다. 거꾸로 그것이 우리 마음에 들지 않으면, 바로 그 때문에 우리는 흔히 그들의 시인을 얻으려 더욱 안달하게 되고, 흔히 말하는 대로 오욕과 이미 손을 맞잡은

처지가 아닌 한, 그들의 책망을 생각하며 온통 어찌할 바를 모른다. 그때 그 책망은 두 배로 매섭게 우리를 때리기 때문이다.

내가 나 자신의 행위를 살피려 애쓸 때, 그것에 판결을 내려 시인하거나 단죄하려 애쓸 때, 그런 모든 경우에 나는 이를테면 나 자신을 두 사람으로 나누며, 살피고 판정하는 나는 그 행위가 살펴지고 판정되는 사람인 저 다른 나와는 다른 성격을 나타낸다는 것이 분명하다. 앞의 나는 관찰자이며, 나는 나 자신을 그의 처지에 놓고 그 특정한 관점에서 보았을 때 그것이 내게 어떻게 보일지를 헤아려 나 자신의 행위에 관한 그의 감정 속으로 들어가려 애쓴다. 뒤의 나는 행위자이며, 내가 적정하게 나 자신이라 부르는 사람이고, 관찰자라는 성격을 띠고서 내가 그 행위에 대해 어떤 의견을 세우려 애쓰고 있던 그 사람이다. 앞의 나는 재판관이고 뒤의 나는 피고다.[2] 그러나 재판관이 모든 점에서 피고와 같은 것일 수는, 원인이 모든 점에서 결과와 같은 것일 수 없듯이 불가능하다.

사랑을 부르는 것이 되는 일과 공로가 있는 것이 되는 일, 곧 사랑을 받아 마땅하고 보상을 받아 마땅한 것이 되는 일은 덕의 큰 표지이며, 미움을 부르고 벌을 받아야 하는 것이 되는 일은 악덕의 큰 표지다. 그러나 이 표지들은 모두 남의 감정에 직접 관련되어 있다. 덕이 사랑을 부른다거나 공로가 있다고 말하는 것은 덕이 그 자신의 사랑이나 그 자신의 감사의 대상이기 때문이 아니라, 덕이 남들의 마음에 그 감정을 불러일으키기 때문이다. 덕이 그렇게 좋게 보아 주는 눈길의 대상이라는 자각이 덕에 자연히 따르는 그 내면의 평온과 자기만족의 원천이며, 그 반대라는 의심이 악덕의 괴로움을 불러오는 계기인 것과 같다. 사랑받는 것, 그리고 우리가 사랑받아 마땅함을 아는 것만 한 큰 행복이 무엇이겠는가? 미움받는 것, 그리고 우리가 미움받아 마땅함을 아는 것만 한 큰 비참함이 무엇이겠는가?

사람이 도덕적 존재로 여겨지는 것은 사람이 책임을 지는 존재로 여겨지기 때문이다. 그런데 책임을 지는 존재란 그 낱말이 나타내는 대로 자기 행동을 다른 누군가에게 셈하여 밝혀야 하는 존재이며, 따라서 그 다른 이의 마음에 들도록 자기 행동을 다스려야 하는 존재다. 사람은 신과 자기 동료 인간에게 책임을 진다. 그러나 사람이 주로 신에게 책임을 진다는 것은 틀림없으되, 시간의 순서에서는 그가 신에 대한 관념이나 그 신적 존재가 자기 행위를 판정할 규칙에 대한 관념을 세우기에 앞서 반드시 자기를 동료 인간에게 책임을 지는 자로 떠올릴 수밖에 없다. 아이는 자기가 신에게 책임을 진다는 관념이나 그 신적 존재가 자기 행위를 판정할 규칙에 대한 관념을 세우기 훨씬 전부터 자기를 부모에게 책임을 지는 자로 분명히 떠올리며, 부모의 시인이나 부인을 받아 마땅하다는 생각에 마음이 들뜨거나 풀이 꺾인다.

세계의 위대한 재판관은 가장 지혜로운 이유에서, 인간 이성의 약한 눈과 자기 영원한 정의의 왕좌 사이에 얼마쯤의 흐릿함과 어두움을 두는 것이 적정하다고 여겼다. 그 흐릿함은 그 위대한 법정을 인류의 눈에서 온전히 가리지는 않으나, 그토록 거대한 대상의 웅대함과 중대함으로 보아 기대할 만한 것에 견주면 그 법정의 인상을 희미하고 힘없는 것으로 만든다. 전능한 이가 자기 뜻에 따르는 자와 그 뜻을 어기는 자에게 마련해 둔 그 무한한 보상과 벌이, 우리가 서로에게서 기대할 수 있는 하찮고 한때뿐인 되갚음을 미리 보는 것만큼 또렷하게 지각된다면, 인간 본성의 약함은 자기 이해력에 그토록 걸맞지 않은 대상의 어마어마함에 놀라 더 이상 이 세상의 자그마한 일들에 마음을 쓸 수 없을 것이다. 그리고 이 점에서 섭리의 뜻이 이미 밝혀진 것보다 더 온전히 밝혀졌더라면 사회의 일이 굴러갈 수 있었으리라는 것은 전혀 있을 수 없는 일이다. 그러나 사람들이 자기 행위를 이끌 규칙 없이 지내지도 않고 그 규칙을 지키도록 권위로 강제할 재판관 없이 지내지도

않게 하려고, 자연의 창조자는 사람을 인류의 직접적인 재판관으로 삼았으며, 다른 많은 점에서와 같이 이 점에서도 사람을 자기 형상에 따라 지어 형제들의 행동을 살피게 하는 땅 위의 대리자로 세웠다. 사람들은 이렇게 그에게 주어진 그 권능과 재판권을 인정하도록, 그리고 자기가 그의 책망을 받을 짓을 했다고 상상하는가 그의 갈채를 받을 만한 일을 했다고 상상하는가에 따라 떨거나 기뻐 뛰도록 자연에게서 배운다.

그러나 그들 눈앞에 늘 있는 이 하급 법정의 권위가 어떠하든, 그 법정이 어느 때라도 자연이 그 판단을 다스리도록 세워 둔 그 원리와 규칙에 어긋나게 판결한다면, 사람들은 이 옳지 못한 판결에 항소하여 더 높은 법정, 곧 자기 가슴 속에 세워진 법정에 이 약하거나 한쪽으로 치우친 판단의 옳지 못함을 바로잡아 달라고 호소할 수 있다고 느낀다.

우리와 더불어 사는 이들의 행위에 관한 우리 판단을 다스리도록 자연이 세워 둔 일정한 원리가 있다. 우리가 그 원리에 따라 판결하고, 자연이 갈채나 단죄의 적정한 대상으로 만들어 놓지 않은 것에는 갈채도 단죄도 보내지 않으며 자연이 그렇게 만들어 놓은 정도를 넘어서지도 않는 한, 이 경우 우리 판결은 이렇게 말해도 된다면 법에 온전히 들어맞는 것이므로 파기도 어떤 종류의 정정도 받을 까닭이 없다. 우리가 이런 판단을 내리는 그 사람 자신도 반드시 그 판단을 시인할 수밖에 없다. 그가 자기를 우리 처지에 놓으면, 우리가 자기 행위를 바라보는 것으로 보이는 바로 그 빛으로 자기 행위를 바라보지 않을 수 없다. 그는 우리에게 그리고 모든 공평한 관찰자에게, 우리가 그를 두고 드러내는 그 감정의 자연스럽고 적정한 대상으로 자기가 반드시 보일 수밖에 없음을 알고 있다. 그러므로 그 감정은 반드시 그에게 온전한 효과를 낼 수밖에 없으며, 그는 자기 눈에 받아 마땅한 갈채로 보이는 것에서 자기 시인이 주는 온갖 승리감을 품게 되고, 마찬가지로 자기가

받아 마땅한 단죄임을 알고 있는 것에서 수치의 온갖 두려움을 품게 되지 않을 수 없다.

그러나 우리가 이런 종류의 모든 것에 관한 우리 판단을 이끌도록 자연이 세워 둔 그 원리와 규칙에 어긋나게 그에게 갈채를 보내거나 그를 단죄했다면 사정이 다르다. 그가 자기를 우리 처지에 놓아 보았을 때 자기 눈에 갈채나 단죄의 대상으로 보이지 않는 일을 두고 우리가 그에게 갈채를 보내거나 그를 단죄했다면, 이 경우 그는 우리 감정 속으로 들어갈 수 없으므로, 그에게 한결같음이나 굳건함이 얼마라도 있다면 그는 그 감정에 거의 영향을 받지 않으며, 좋은 판결에 크게 들뜨지도 않고 나쁜 판결에 크게 부끄러워하지도 않을 수 있다. 우리 자신의 양심이 우리를 단죄한다면 온 세상의 갈채도 거의 쓸모가 없다. 그리고 우리 자신의 가슴 속 법정이 우리를 풀어 주고 우리 자신의 마음이 인류가 틀렸다고 우리에게 일러 줄 때에는 온 인류의 부인도 우리를 짓누를 수 없다.

그러나 가슴 속의 이 법정이 이렇게 우리 모든 행동의 최고 판정자이고, 우리 성격과 행위에 관한 온 인류의 판결을 뒤집을 수 있으며, 세상의 갈채 가운데서 우리를 부끄럽게 만들거나 세상의 책망 아래서 우리를 버티게 해 줄 수 있다 하더라도, 그 법정이 세워진 기원을 캐어 보면 그 재판권이 대체로 그것이 그토록 흔히 또 그토록 정당하게 판결을 뒤집는 바로 그 법정의 권위에서 나온 것임을 알게 될 것이다.

우리가 처음 세상에 나올 때 우리는 남의 마음에 들고자 하는 자연스러운 욕망에서, 우리가 말을 주고받는 모든 사람, 곧 부모와 스승과 동료의 마음에 어떤 행동이 들 만한지를 헤아리는 것에 익숙해진다. 우리는 한 사람 한 사람을 향해 자신을 맞추며, 얼마 동안은 모든 사람의 호의와 시인을 얻겠다는 불가능하고 터무니없는 계획을 애틋하게 좇는다. 그러나 우리는 이 두루 미치는 시인이 도저히 이룰 수

없는 것임을 경험에서 곧 배운다. 다루어야 할 더 중대한 이해가 생기자마자 우리는, 한 사람의 마음에 들게 함으로써 다른 사람의 마음을 거스르는 일이 거의 틀림없이 일어나고, 한 개인의 기분을 맞춤으로써 흔히 온 백성을 노엽게 할 수 있음을 알게 된다. 가장 공정하고 가장 형평에 맞는 행위도 특정한 사람들의 이해를 가로막거나 그들의 성향을 어긋나게 하는 일이 잦은데, 그런 사람들이 우리 동기의 적정성 속으로 들어갈 만한, 또는 이 행위가 그들에게 아무리 마음에 들지 않더라도 우리 처지에는 완전히 걸맞다는 것을 알아볼 만한 솔직함을 갖추는 일은 드물다. 그런 치우친 판단에서 우리를 지키려고 우리는 우리 자신과 우리와 더불어 사는 이들 사이에 재판관 한 사람을 우리 마음속에 세우는 법을 곧 배운다. 우리는 아주 솔직하고 형평에 맞는 사람, 우리 자신과도 우리 행위로 이해가 영향을 받는 이들과도 아무런 특별한 관계가 없는 사람, 그들에게나 우리에게 아버지도 형제도 벗도 아니고 그저 사람 일반인 사람, 곧 우리가 남의 행위를 볼 때와 똑같이 이해관계 없는 눈으로 우리 행위를 헤아리는 공평한 관찰자가 보는 앞에서 우리가 행동하고 있다고 떠올린다. 우리 자신을 그런 사람의 처지에 놓았을 때 우리 자신의 행동이 우리 눈에 마음에 드는 모습으로 보인다면, 그런 관찰자라면 우리를 움직인 모든 동기 속으로 들어가지 않을 수 없다고 우리가 느낀다면, 세상의 판단이 어떠하든 우리는 여전히 우리 자신의 행동에 기뻐할 수밖에 없고 동료들의 책망에도 아랑곳없이 우리 자신을 시인의 정당하고 적정한 대상으로 여길 수밖에 없다.

거꾸로 가슴 속의 사람이 우리를 단죄한다면, 인류의 가장 큰 환호도 무지와 어리석음의 소음으로밖에 보이지 않으며, 우리가 이 공평한 재판관의 성격을 띨 때마다 우리는 우리 자신의 행동을 이 싫어함과 못마땅함으로 바라보지 않을 수 없다. 과연 약한 사람, 허영 있는 사람,

경솔한 사람은 가장 근거 없는 책망에 부끄러워하고 가장 터무니없는 갈채에 들뜰 수 있다. 그런 사람들은 자기 행위에 대해 마땅히 세워야 할 의견을 두고 안에 있는 재판관에게 물어보는 데 익숙하지 않다. 자연이 그들의 모든 행동의 최고 재판관으로 세워 둔 이 가슴의 거주자, 이 추상의 사람, 인류의 대표이며 신의 대리자에게 그들이 호소하는 일은 드물다. 그들은 하급 법정의 판결로 만족한다. 자기 동료들, 곧 자기가 함께 살며 말을 주고받아 온 특정한 사람들의 시인이 대체로 그들의 모든 소망의 마지막 대상이었다. 그것을 얻으면 그들의 기쁨은 온전하고, 얻지 못하면 그들은 완전히 낙심한다. 그들은 상급 법정에 항소할 생각을 결코 하지 않는다. 그들이 그 법정의 판결을 알아본 일은 드물고, 그 절차의 규칙과 형식에는 전혀 익숙하지 않다. 그러므로 세상이 그들을 해칠 때 그들은 자기 자신에게 정의를 베풀 수 없고, 그 결과 반드시 세상의 노예가 된다. 그러나 모든 경우에 안에 있는 재판관에게 의지하는 데 익숙해진 사람, 그리고 세상이 무엇을 시인하고 무엇을 부인하는지가 아니라 이 공평한 관찰자의 눈에 무엇이 시인이나 부인의 자연스럽고 적정한 대상으로 보이는지를 헤아리는 데 익숙해진 사람은 사정이 다르다. 자기 행위의 이 최고 판정자의 판단이야말로 그가 주로 얻으려 애써 온 갈채이고, 그가 주로 두려워해 온 책망이다. 이 마지막 판결에 견주면 온 인류의 감정은 전혀 대수롭지 않은 것까지는 아니더라도 그저 작은 무게밖에 없어 보인다. 그리하여 그는 사람들의 좋은 판단에 크게 들뜨지도, 가장 불리한 판단에 크게 가라앉지도 못한다.

안에 있는 이 재판관에게 물어봄으로써만 우리는 우리 자신에 관련된 모든 것을 그 적정한 모양과 크기로 볼 수 있고, 우리 자신의 이해와 남들의 이해 사이에 적정한 견줌을 세울 수 있다.

몸의 눈에는 대상이 그 실제 크기에 따라서보다는 그 놓인 자리가 가까운가 먼가에 따라 크게도 작게도 보이는데, 마음의 자연스러운 눈이라 부를 만한 것에도 그와 똑같다. 그리고 우리는 이 두 기관의 흠을 거의 같은 길로 바로잡는다. 지금 내가 있는 자리에서는 잔디밭과 숲과 먼 산이 펼쳐진 거대한 풍경이 내가 그 곁에서 글을 쓰는 작은 창을 덮는 것에 지나지 않아 보이며, 내가 앉아 있는 방보다 어림없이 작아 보인다. 그 큰 대상들과 내 주위의 작은 대상들 사이에 정당한 견줌을 세우려면, 적어도 상상 속에서나마 나 자신을 다른 자리로 옮겨 그 자리에서 둘을 거의 같은 거리에서 살펴보고 그리하여 그 실제 비율을 어느 만큼 판정하는 길밖에는 없다. 습성과 경험이 내게 이것을 그토록 쉽고 그토록 대뜸 하도록 가르쳐 놓아서, 나는 내가 그것을 한다는 것조차 거의 알아채지 못한다. 그리고 상상이 그 실제 크기에 대한 지식에서 그 먼 대상들을 부풀리고 늘려 놓지 않는다면 그것이 눈에 얼마나 작게 보일지를 사람이 온전히 납득하려면 시각의 철학을 얼마쯤은 알고 있어야 한다.

마찬가지로 인간 본성의 이기적이고 본래적인 정념에는, 우리 자신의 아주 작은 이해를 잃거나 얻는 일이 우리와 아무 특별한 연결도 없는 남의 가장 큰 일보다 헤아릴 수 없이 더 중대해 보이고, 훨씬 더 정념에 찬 기쁨이나 슬픔을, 훨씬 더 불타는 욕망이나 싫어함을 불러일으킨다. 그의 이해는 이 자리에서 살펴지는 한 우리 자신의 이해와 결코 저울에 함께 올릴 수 없고, 그에게 아무리 파멸을 가져오는 일이라도 우리 자신의 이해를 밀어 주는 데 도움이 되는 일이라면 무엇이든 하려는 우리를 결코 막을 수 없다. 이 맞선 이해들을 적정하게 견주려면 우리는 우리 자리를 바꾸어야 한다. 우리는 그것을 우리 자신의 자리에서도 그의 자리에서도 바라보아서는 안 되고, 우리 자신의 눈으로도 그의 눈으로도 바라보아서는 안 되며, 어느 쪽과도 특별한 연결이 없고 우리

사이를 공평하게 판정하는 제3자의 자리에서 그 제3자의 눈으로 바라보아야 한다. 여기에서도 습성과 경험이 우리에게 이것을 그토록 쉽고 그토록 대뜸 하도록 가르쳐 놓아서, 우리는 우리가 그것을 한다는 것조차 거의 알아채지 못한다. 그리고 이 경우에도, 적정성과 정의의 감각이 그렇지 않았다면 자연스러웠을 우리 감정의 불균등을 바로잡아 주지 않는다면 우리가 이웃의 가장 큰 일에 얼마나 적은 관심을 두게 될지, 그에게 관련된 무엇에도 얼마나 적게 마음이 움직이게 될지를 우리에게 납득시키려면 얼마쯤의 성찰, 나아가 철학까지도 필요하다.

중국이라는 큰 제국이 그 수많은 주민과 더불어 지진에 갑자기 삼켜졌다고 해 보자. 그리고 세상의 그 지역과 아무런 연결도 없는 유럽의 인간애 있는 사람이 이 무서운 재앙의 소식을 받았을 때 어떻게 마음이 움직일지를 헤아려 보자. 그는 먼저 그 불행한 백성의 불운에 대한 슬픔을 매우 강하게 드러낼 것이라고 나는 짐작한다. 그는 인간 삶의 위태로움과, 그렇게 한순간에 없어져 버릴 수 있는 인간의 모든 수고의 헛됨을 두고 우울한 성찰을 여러 가지 할 것이다. 또한 그가 사색하는 사람이라면 어쩌면 이 재난이 유럽의 교역에, 그리고 세계 전체의 무역과 사업에 미칠 효과를 두고 여러 가지로 따져 보기까지 할 것이다. 그리고 이 훌륭한 철학이 다 끝나고 이 인간애 있는 감정이 한 차례 온당하게 드러난 뒤에는, 그는 그런 사고가 일어나지 않았을 때와 똑같이 편하고 고요하게 자기 일이나 즐거움을 좇고 자기 휴식이나 기분풀이를 취할 것이다. 자기 자신에게 닥칠 수 있는 가장 하찮은 재난이 더 참된 흔들림을 일으킨다. 내일 자기 새끼손가락을 잃게 된다면 그는 오늘 밤 잠을 자지 못할 것이다. 그러나 자기가 한 번도 본 적 없는 사람들이라면, 그는 자기 형제 1억 명이 죽어 없어진 일을 두고도 가장 깊은 안심 속에서 코를 골 것이며, 그 어마어마한 무리가 멸망한 일은 자기 자신의 시시한 이 불운보다 그의 마음을 덜 끄는

대상으로 뻔히 보인다. 그러면 인간애 있는 사람이 자기 자신에게 닥칠 시시한 이 불운을 막기 위해서라면, 한 번도 본 적 없는 사람들이라는 조건에서 자기 형제 1억 명의 목숨을 희생시킬 마음이 들겠는가? 인간 본성은 그 생각에 공포로 흠칫 놀라며, 세상은 가장 타락하고 가장 썩었을 때에도 그런 생각을 품을 수 있는 악한을 낳은 적이 없다. 그런데 무엇이 이 차이를 만드는가? 우리가 겪는 감정은 거의 언제나 그토록 더럽고 그토록 이기적인데, 우리의 행하는 원리는 어찌하여 흔히 그토록 도량이 크고 그토록 고귀한 것인가? 우리는 언제나 남에 관련된 무엇보다 우리 자신에 관련된 무엇에 훨씬 더 깊이 마음이 움직이는데, 도량이 큰 사람을 모든 경우에, 비천한 사람을 많은 경우에 자기 이해를 남의 더 큰 이해에 희생시키도록 몰아가는 것은 무엇인가? 이렇게 자애심의 가장 강한 충동에 맞설 수 있는 것은 인간애의 부드러운 힘도 아니고, 자연이 사람의 마음에 켜 놓은 그 힘없는 인애의 불씨도 아니다. 그런 경우에 스스로를 발휘하는 것은 더 강한 힘, 더 힘찬 동기다. 그것은 이성이요 원리요 양심이며, 가슴의 거주자요 가슴 속의 사람이요 우리 행위의 위대한 재판관이며 판정자다. 우리가 남의 행복에 영향을 미치도록 행동하려 할 때마다, 우리는 그 무리 가운데 한 사람일 뿐이고 그 안의 다른 누구보다 어느 점에서도 나을 것이 없으며, 우리가 그토록 부끄럽게 또 그토록 눈멀게 남보다 우리 자신을 앞세울 때에는 분개와 혐오와 저주의 적정한 대상이 된다고, 우리 정념 가운데 가장 뻔뻔한 것도 놀라게 할 만한 목소리로 우리를 부르는 것이 바로 그다. 우리 자신과 우리 자신에 관련된 무엇이든 그것이 실제로 얼마나 작은지를 우리가 배우는 것은 오직 그에게서이며, 자애심이 저절로 그려 내는 그릇된 상은 오직 이 공평한 관찰자의 눈으로만 바로잡힐 수 있다. 도량이 큰 것의 적정성과 옳지 못함의 추함을,[3] 남의 더 큰 이해를 위해 우리 자신의 가장 큰 이해를 내놓는 일의 적정성과 우리 자신의 가장 큰

이익을 얻으려고 남에게 가장 작은 해를 끼치는 일의 추함을 우리에게 보여 주는 것도 바로 그다. 많은 경우에 우리를 그 신적인 덕의 실천으로 몰아가는 것은 이웃에 대한 사랑도 아니고 인류에 대한 사랑도 아니다. 그런 경우에 대체로 일어나는 것은 더 강한 사랑, 더 힘 있는 정서, 곧 명예롭고 고귀한 것에 대한 사랑이요 우리 자신의 성격의 웅대함과 품위와 뛰어남에 대한 사랑이다.

남의 행복이나 비참함이 어느 점에서라도 우리 행위에 달려 있을 때, 우리는 자애심이 우리에게 권하는 대로 우리 자신의 어떤 작은 이해를 이웃의 더 큰 이해보다 앞세우지는 못한다. 우리는 우리가 형제들의 분개와 의분의 적정한 대상이 될 것임을 느끼며, 이 정서의 부적정성에 대한 감각은 이 경우 그 정서가 불러올 행동의 과오에 대한 더 강한 감각으로 뒷받침되고 살아난다. 그러나 남의 행복이나 비참함이 어느 점에서도 우리 행위에 달려 있지 않을 때, 우리 자신의 이해가 그들의 이해와 온전히 갈라져 떨어져 있어 둘 사이에 연결도 다툼도 없을 때에는, 이 경우 과오의 감각이 끼어들지 않으므로 부적정성의 감각만으로는 우리가 우리 자신의 일을 두고 저절로 안달하는 마음과 남의 일에는 저절로 마음을 쓰지 않는 태도에 우리를 내어 맡기는 것을 막아 내기 어렵다. 가장 평범한 교육도 우리에게 모든 중대한 경우에 우리 자신과 남 사이에 얼마쯤의 공평함을 지키며 행동하도록 가르치며, 세상의 예사로운 교류만으로도 우리의 행하는 원리를 얼마쯤의 적정성에 맞추어 놓을 수 있다. 그러나 우리가 겪는 감정의 불균등을 바로잡겠다고 주장하는 것은 오직 가장 인위적이고 가장 세련된 교육뿐이며, 이 목적을 위해 우리는 가장 깊은 철학이면서 또한 가장 엄격한 철학에 의지해야 한다.

서로 다른 두 무리의 철학자가 도덕의 모든 가르침 가운데 가장 어려운 이것을 우리에게 가르치려 했다. 한 무리는 남의 이해에 대한

우리 감수성을 키우려 힘썼고, 다른 무리는 우리 자신의 이해에 대한 감수성을 줄이려 힘썼다. 앞의 무리는 우리가 우리 자신을 위해 저절로 느끼는 대로 남을 위해 느끼기를 바란다. 뒤의 무리는 우리가 남을 위해 저절로 느끼는 대로 우리 자신을 위해 느끼기를 바란다.

앞의 무리는 그 우울한 도덕론자들이다. 그들은 우리 형제가 그토록 많이 비참함 속에 있는데도 우리가 행복하다고 끊임없이 우리를 꾸짖으며,[4,5] 가난의 시들함 속에서, 병의 고뇌 속에서, 죽음의 공포 속에서, 원수의 모욕과 억누름 아래에서 온갖 재앙에 시달리며 매 순간 허덕이는 수많은 불쌍한 이들을 생각하지 않는 번영의 자연스러운 기쁨을 불경하다고 여긴다. 우리가 본 적도 들은 적도 없으나 언제나 그토록 많은 동료 인간을 덮치고 있음이 틀림없는 그 비참함에 대한 연민이 운 좋은 이들의 즐거움을 가라앉히고 일종의 우울한 풀죽음을 모든 사람에게 습성이 되게 해야 한다고 그들은 생각한다. 그러나 먼저, 우리가 아무것도 알지 못하는 불운에 대한 이 극단의 동감은 전혀 터무니없고 이치에 닿지 않아 보인다. 온 땅을 고르게 놓고 보면, 아픔이나 비참함을 겪는 한 사람에 대해 번영과 기쁨 속에 있거나 적어도 견딜 만한 사정에 있는 사람 스무 명을 보게 될 것이다. 우리가 그 스무 명과 함께 기뻐하기보다 그 한 사람과 함께 울어야 할 이유는 분명 하나도 댈 수 없다. 게다가 이 인위적인 연민은 터무니없을 뿐 아니라 전혀 이룰 수 없는 것으로 보인다. 그리고 이런 성격을 꾸며 보이는 이들에게는 흔히 일종의 위선에 찬 슬픔밖에 없는데, 그것은 마음에는 이르지 못하면서 얼굴빛과 이야기 자리를 걸맞지 않게 침울하고 마음에 들지 않게 만드는 데 쓰일 뿐이다.[,6] 그리고 마지막으로, 이 마음가짐은 이룰 수 있다 하더라도 완전히 쓸모없을 것이며, 그것을 지닌 사람을 비참하게 만드는 것 말고는 어떤 목적에도 쓸 수 없을 것이다. 우리와 아무 아는 사이도 연결도 없고 우리 활동의

범위에서 온전히 벗어나 있는 이들의 운수에 우리가 어떤 관심을 두더라도, 그것은 그들에게 어떤 식으로도 이롭지 않으면서 우리 자신에게 안달만 낳을 수 있다. 달에 있는 세계를 두고 우리가 애를 태우는 것이 무슨 쓸모가 있겠는가? 모든 사람, 가장 멀리 있는 이들까지도 우리의 좋은 바람을 받을 자격이 있는 것은 틀림없고, 우리는 자연히 그들에게 좋은 바람을 보낸다. 그러나 그럼에도 그들이 불운하게 된다면, 그 때문에 우리 자신에게 안달을 안기는 것은 우리 의무의 어떤 부분도 아닌 듯이 보인다. 그러므로 우리가 도울 수도 해칠 수도 없고 모든 점에서 우리에게서 그토록 멀리 떨어져 있는 이들의 운수에 우리가 조금밖에 마음을 쓰지 않는다는 것은 자연이 지혜롭게 정해 놓은 일로 보인다. 그리고 이 점에서 우리 틀의 본래 구성을 바꾸는 것이 가능하다 하더라도 우리는 그 바꿈으로 아무것도 얻지 못할 것이다.

우리가 겪는 감정의 자연스러운 불균등을, 유독 우리 자신에 관련된 것에 대한 우리 감수성을 줄임으로써 바로잡으려 애쓰는 도덕론자로는 고대의 모든 철학 학파를 꼽을 수 있으나 특히 고대의 스토아 학파를 꼽을 수 있다. 스토아 학파에 따르면 사람은 자기를 갈라져 떨어져 있는 무엇으로 여겨서는 안 되고, 세계의 시민이요 자연이라는 거대한 공동체의 한 구성원으로 여겨야 한다. 이 큰 공동체의 이해를 위해 그는 언제나 자기 자신의 작은 이해가 희생되기를 마다하지 않아야 한다. 자기 자신에 관련된 무엇이든 이 어마어마한 체계의 똑같이 중요한 다른 어느 부분에 관련된 무엇보다 그의 마음을 더 움직여서는 안 된다. 우리는 우리 자신의 이기적 정념이 우리를 놓아두기 쉬운 그 빛으로 우리 자신을 바라보아서는 안 되고, 세계의 다른 어느 시민이 우리를 바라볼 그 빛으로 바라보아야 한다. 우리 자신에게 닥친 일을 우리는 이웃에게 닥친 일처럼 여겨야 하며, 또는 같은 말이 되겠지만 이웃이

우리에게 닥친 일을 여기는 대로 여겨야 한다. “우리 이웃이 아내나 아들을 잃으면, 이것이 사람에게 닥치는 재앙이요 사물의 예사로운 흐름에 따른 온전히 자연스러운 일임을 알지 못하는 사람은 아무도 없다”고 에픽테토스[7]는 말한다. “그러나 같은 일이 우리 자신에게 일어나면, 그때 우리는 가장 무서운 불운을 겪은 것처럼 울부짖는다. 그러나 우리는 이 일이 남에게 일어났을 때 우리 마음이 어떻게 움직였는지를 기억해야 하며, 그의 경우에 우리가 그러했던 대로 우리 자신의 경우에도 그러해야 한다.” 이 최고 정도의 아량과 굳건함에 이르는 일이 아무리 어렵더라도 그것을 시도하는 것은 결코 터무니없지도 쓸모없지도 않다. 이 완전한 적정성이 요구하는 것에 대한 스토아 학파의 관념을 지닌 사람은 적지만, 모든 사람은 얼마간 자기를 통제하려 애쓰고 자기 이기적 정념을 이웃이 함께 따라갈 수 있는 무언가로 끌어내리려 애쓴다. 그러나 이것은 자기 자신에게 닥친 일을 이웃이 그것을 바라보기 쉬운 그 빛으로 바라봄으로써 하는 것만큼 효과 있게 해낼 수는 결코 없다. 이 점에서 스토아 철학은 완전함에 대한 우리의 자연스러운 관념을 펼쳐 보이는 것에 거의 그친다. 그러므로 이 완전한 자기 통제를 겨누는 데에는 터무니없거나 적정하지 못한 것이 전혀 없다. 그것에 이르는 일도 쓸모없지 않을 것이며, 거꾸로 모든 것 가운데 가장 이로울 것이다. 그것은 우리 행복을 가장 단단하고 가장 든든한 바탕, 곧 세계를 다스리는 그 지혜와 정의에 대한 굳은 믿음 위에, 그리고 우리 자신과 우리 자신에 관련된 무엇이든 자연 안의 이 다스리는 원리의 온전히 지혜로운 처분에 온전히 내어 맡기는 일 위에 세우기 때문이다.

그러나 우리가 겪는 감정을 이 완전한 적정성에 맞출 수 있는 일은 거의 일어나지 않는다. 우리는 이 점에서 얼마쯤의 어긋남을 우리 자신에게 너그러이 허락하며, 세상조차 우리에게 그것을 너그러이

허락한다. 우리가 우리 자신에 관련된 것에 너무 많이 마음이 움직이고 남에 관련된 것에 너무 적게 마음이 움직인다 하더라도, 우리가 언제나 우리 자신과 남 사이에 공평하게 행동하고 남의 어떤 큰 이해도 우리 자신의 어떤 작은 이해에 실제로 희생시키지 않는다면 우리는 쉽게 용서받는다. 그리고 모든 경우에 자기 의무를 하려는 사람들이 자기 자신과 남 사이에 이 정도의 공평함만이라도 지킬 수 있다면 좋을 것이다. 그러나 실상은 그렇기는커녕 한참 멀다. 선한 사람에게서도 안에 있는 재판관은 자기 이기적 정념의 난폭함과 옳지 못함에 물들 위험에 흔히 놓이며, 그 사건의 참된 사정이 허락할 만한 것과는 매우 다른 보고를 하도록 흔히 이끌린다.

우리가 우리 자신의 행위를 살피고 공평한 관찰자가 그것을 바라볼 그 빛으로 그것을 바라보려 애쓰는 경우는 서로 다른 두 가지다. 첫째는 우리가 행동하려 할 때이고, 둘째는 우리가 행동한 뒤다. 우리가 보는 눈은 두 경우 모두 매우 치우쳐 있으나, 치우치지 않는 것이 가장 중요한 때에 가장 치우쳐 있다.

우리가 행동하려 할 때에는 정념의 다급함이 우리가 하고 있는 일을 이해관계 없는 사람의 솔직함으로 헤아리도록 좀처럼 허락하지 않는다. 그때 우리를 뒤흔드는 격렬한 감정은, 우리가 우리 자신을 남의 처지에 놓고 우리 마음을 끄는 대상을 그에게 자연히 보일 그 빛으로 바라보려 애쓰고 있을 때조차 사물을 보는 우리 눈의 빛깔을 바꾸어 놓는다. 우리 자신의 정념이 날뛰는 힘은 끊임없이 우리를 우리 자신의 자리로 다시 불러들이는데, 그 자리에서는 모든 것이 자애심에 부풀려지고 그릇되게 그려져 보인다. 그 대상이 남에게 어떻게 보일지, 그가 그것을 어떻게 볼지에 대해 우리가 얻을 수 있는 것은 이렇게 말해도 된다면 순간의 엿봄뿐이며, 그것은 한순간에 사라지고 지속되는 동안에도 온전히 정당하지 않다. 우리는 그 한순간조차 우리 자신의 특이한 처지가

우리에게 불어넣는 그 열기와 날카로움을 온전히 벗어 버릴 수 없고, 우리가 하려는 일을 형평에 맞는 재판관의 완전한 공평함으로 헤아릴 수도 없다. 이런 까닭에 말브랑슈[8] 신부가 말하듯, 정념은 우리가 그것을 계속 느끼는 한 모두 스스로를 옳다 하며 이치에 닿고 그 대상에 걸맞은 것으로 보인다.

과연 행동이 끝나고 그것을 몰아간 정념이 가라앉은 뒤에는 우리는 이해관계 없는 관찰자의 감정 속으로 더 차갑게 들어갈 수 있다. 전에 우리 마음을 끌던 것이 이제는 그에게 늘 그러했던 만큼이나 우리에게도 이해가 걸리지 않은 것이 되었고, 이제 우리는 우리 자신의 행위를 그의 솔직함과 공평함으로 살필 수 있다. 그러나 이제 우리 판단은 전의 판단에 견주면 거의 중요하지 않으며, 가장 엄격하게 공평할 때조차 흔히 헛된 아쉬움과 쓸모없는 뉘우침밖에 낳지 못하고 앞으로 같은 잘못을 저지르지 않게 우리를 지켜 주지도 못한다. 그러나 이 경우에도 그 판단이 아주 솔직한 일은 드물다. 우리 자신의 성격에 대해 우리가 품는 의견은 전적으로 우리 지난 행위에 관한 우리 판단에 달려 있다. 우리 자신을 나쁘게 생각하는 것이 그토록 마음에 들지 않기에, 우리는 그 판단을 불리하게 만들 수 있는 사정에서 흔히 일부러 눈을 돌린다. 자기 몸에 수술을 할 때 손이 떨리지 않는 외과의는 담대한 사람이라고들 한다. 그리고 자기 행위의 추함을 자기 눈에서 가리는 자기 속임의 저 알 수 없는 너울을 벗겨 내기를 망설이지 않는 사람도 흔히 그만큼 담대하다. 우리 자신의 행동을 그토록 마음에 들지 않는 모습으로 보기보다는, 우리는 어리석게도 또 약하게도 너무나 흔히 전에 우리를 잘못 이끌었던 그 옳지 못한 정념을 새로 돋구려 애쓴다. 우리는 꾸민 수를 써서 낡은 미움을 깨우고 거의 잊은 분개를 다시 들쑤시려 애쓴다. 우리는 이 비참한 목적을 위해 힘을 쓰기까지 하며, 오직 우리가

한때 옳지 못했다는 것 때문에, 그리고 우리가 그러했음을 보기가 부끄럽고 두렵다는 것 때문에 이렇게 옳지 못함을 고집한다.

인류가 자기 행위의 적정성을 두고 보는 눈은 행동할 때나 행동한 뒤나 그토록 치우쳐 있고, 이해관계 없는 관찰자라면 그것을 헤아릴 그 빛으로 그것을 바라보는 일이 그들에게는 그토록 어렵다. 그러나 만일 그들이 자기 행위를 판정하는 것이 도덕 감각이라고 가정되는 것과 같은 특이한 능력에 의한 것이라면, 만일 그들에게 정념과 정서의 아름다움이나 추함을 가려내는 특별한 지각의 힘이 주어져 있다면, 자기 정념이 이 능력의 눈에 더 직접 드러날 것이므로 그 능력은 더 멀리서만 바라볼 뿐인 남의 정념에 관해서보다 자기 정념에 관하여 더 정확하게 판정할 것이다.

이 자기 속임, 인류의 이 치명적인 약함이 인간 삶의 어지러움의 절반의 원천이다. 우리가 남이 우리를 보는 그 빛으로, 또는 남이 모든 것을 안다면 우리를 볼 그 빛으로 우리 자신을 본다면 우리는 고쳐지는 일을 대체로 피할 수 없다. 그러지 않고서는 우리가 그 모습을 견뎌 낼 수 없을 것이다.

그러나 자연은 그토록 중대한 이 약함을 고칠 길 없이 온전히 내버려 두지 않았고, 우리를 자애심의 헛것에 온전히 내주지도 않았다. 남의 행위를 끊임없이 살펴보는 일은 우리도 모르는 사이에, 무엇이 하기에 마땅하고 적정한지 또는 무엇이 피하기에 마땅하고 적정한지에 관하여 우리 스스로 일정한 일반 규칙을 세우도록 이끈다. 그들의 어떤 행동은 우리의 모든 자연스러운 감정을 흔들어 놓는다. 우리는 우리 주위의 모든 사람이 그것에 대해 같은 혐오를 드러내는 것을 듣는다. 이것은 그 행동이 추하다는 우리의 자연스러운 감각을 더욱 굳히고 돋구기까지 한다. 남들이 그것을 같은 빛으로 바라보는 것을 볼 때, 우리가 그것을 적정한 빛으로 바라보고 있다는 것에 우리는 만족한다. 우리는 같은

짓을 결코 저지르지 않겠다고, 어떤 까닭으로도 이렇게 우리 자신을 두루 미치는 부인의 대상으로 만들지 않겠다고 마음먹는다. 이렇게 우리는 우리 스스로 일반 규칙 하나를 자연히 세운다. 곧 그런 행동은 모두 피해야 한다는 것인데, 그것이 우리를 미움을 부르고 업신여김을 받고 벌을 받아야 하는 자로, 곧 우리가 가장 크게 두려워하고 싫어하는 그 모든 감정의 대상으로 만드는 쪽으로 기울기 때문이다. 거꾸로 다른 행동은 우리 시인을 불러내며, 우리는 우리 주위의 모든 사람이 그것에 대해 같은 좋은 의견을 드러내는 것을 듣는다. 모든 사람이 그것을 기려 주고 보상해 주려 애쓴다. 그것은 우리가 본성상 가장 강하게 바라는 그 모든 감정, 곧 인류의 사랑과 감사와 감탄을 불러일으킨다. 우리는 같은 일을 해내기를 열망하게 되고, 이렇게 우리 스스로 다른 종류의 규칙 하나를 자연히 세운다. 곧 이렇게 행동할 기회는 모두 마음을 써서 찾아야 한다는 것이다.

도덕의 일반 규칙은 이렇게 해서 이루어진다. 그 규칙은 끝내 개별의 경우에 우리의 도덕 능력, 곧 공로와 적정성에 대한 우리의 자연스러운 감각이 무엇을 시인하고 무엇을 부인하는지에 대한 경험에 그 바탕을 둔다. 우리는 애초에 개별 행동을, 살펴본 결과 그것이 어떤 일반 규칙에 들어맞거나 어긋나 보인다는 이유로 시인하거나 단죄하는 것이 아니다. 거꾸로 일반 규칙은 어떤 종류의 행동이나 어떤 사정에 놓인 행동이 모두 시인되거나 부인된다는 것을 경험에서 알아냄으로써 이루어진다. 탐욕이나 시샘이나 옳지 못한 분개에서 저질러진, 그것도 살인자를 사랑하고 믿었던 사람을 상대로 저질러진 사람답지 못한 살인을 처음 본 사람, 죽어 가는 사람의 마지막 고뇌를 바라본 사람, 그 사람이 숨을 거두며 자기에게 가해진 난폭함보다 거짓 벗의 배신과 은혜를 모름을 더 탓하는 것을 들은 사람에게는, 그런 행동이 얼마나 무서운 것인지를 헤아리려고 행위의 가장 거룩한 규칙 가운데 하나가 죄 없는 사람의

목숨을 빼앗는 것을 금한 규칙이라는 것, 이것이 그 규칙을 뻔히 어긴 것이라는 것, 따라서 매우 비난받을 만한 행동이라는 것을 성찰해야 할 까닭이 조금도 없었을 것이다. 이 죄악에 대한 그의 혐오는 그가 스스로 그런 일반 규칙을 세우기에 앞서 곧바로 일어났을 것임이 분명하다. 거꾸로 그가 나중에 세울 수 있을 그 일반 규칙은, 이 행동과 같은 종류의 다른 모든 개별 행동을 생각할 때 자기 가슴에서 반드시 일어남을 그가 느낀 그 혐오에 바탕을 둘 것이다.

우리가 역사나 로맨스에서 도량이 큰 행동이나 비루한 행동에 대한 이야기를 읽을 때, 앞의 것에 우리가 품는 감탄과 뒤의 것에 우리가 느끼는 업신여김은 어느 것도 앞의 종류에 드는 모든 행동은 감탄할 만하고 뒤의 종류에 드는 모든 행동은 업신여길 만하다고 선언하는 일정한 일반 규칙이 있다는 것을 성찰하는 데서 일어나지 않는다. 거꾸로 그 일반 규칙은 모두 서로 다른 온갖 종류의 행동이 우리에게 자연히 내는 효과에 대해 우리가 겪어 온 경험에서 이루어진 것이다.

사랑을 부르는 행동, 존경을 부르는 행동, 무서운 행동은 모두 그것을 해내는 사람에 대한 관찰자의 사랑이나 존경이나 공포를 자연히 불러일으키는 행동이다. 어떤 행동이 그 감정 하나하나의 대상이고 어떤 행동이 그렇지 않은지를 정하는 일반 규칙은, 실제로 또 사실로 어떤 행동이 그 감정을 불러일으키는지 살펴보는 길 말고는 달리 이루어질 수 없다.

과연 이 일반 규칙이 이루어지고 인류의 한데 모인 감정으로 두루 인정되고 세워진 뒤에는, 우리는 얽혀 있고 아리송한 성질을 지닌 어떤 행동에 돌아가야 할 칭찬이나 비난의 정도를 두고 논할 때 흔히 그 규칙을 판단의 기준으로 삼아 호소한다. 그 규칙은 이런 경우에 흔히 인간 행위에서 무엇이 옳고 무엇이 옳지 못한지의 마지막 바탕으로 인용된다. 그리고 이 사정이 매우 뛰어난 몇몇 저자를 잘못 이끌어, 옳고

그름에 관한 인류의 본래 판단이 마치 재판소의 판결처럼 먼저 일반 규칙을 헤아리고 그다음으로 살펴보는 그 개별 행동이 그 규칙의 범위 안에 적정하게 드는지를 헤아려 이루어졌다고 그들이 가정한 듯이 자기 체계를 세우게 만든 듯하다.

행위의 그 일반 규칙이 습관이 된 성찰로 우리 마음에 굳게 박히면, 그것은 우리 개별 처지에서 무엇을 하는 것이 마땅하고 적정한지에 관하여 자애심이 그려 내는 그릇된 상을 바로잡는 데 큰 쓸모가 있다. 날뛰는 분개에 찬 사람이 그 정념이 일러 주는 대로 따른다면, 어쩌면 그는 자기가 당했다고 상상하는 잘못에 대해 원수의 죽음조차 작은 갚음으로밖에 여기지 않을 것이다. 그런데 그 잘못은 실은 아주 가벼운 부아거리에 지나지 않을 수도 있다. 그러나 남의 행위를 살펴본 경험은 그에게 그런 피 흘리는 복수가 모두 얼마나 무섭게 보이는지를 가르쳐 주었다. 그의 교육이 매우 유별난 것이 아니었다면, 그는 그런 복수를 모든 경우에 삼가는 것을 어길 수 없는 규칙으로 스스로 세워 두었다. 이 규칙은 그에게 그 권위를 지키며, 그가 그런 난폭한 짓을 저지를 수 없게 만든다. 그렇더라도 그 자신의 기질이 날뛰는 정도가 어찌나 심한지, 만일 그런 행동을 헤아려 본 것이 이번이 처음이었다면 그는 틀림없이 그것을 아주 정당하고 적정한 것으로, 모든 공평한 관찰자가 시인할 만한 것으로 판정했을 것이다. 그러나 지난 경험이 그에게 새겨 놓은 그 규칙에 대한 공경은 그의 정념이 몰아치는 것을 막고, 그렇지 않았다면 자애심이 그의 처지에서 무엇을 하는 것이 적정한지를 두고 권했을 너무 치우친 견해를 바로잡도록 그를 돕는다. 그가 정념에 실려 이 규칙을 어길 만큼 자기를 내버려 둔다 하더라도, 이 경우에조차 그는 그 규칙을 대하는 데 익숙해진 그 경외와 존경을 온전히 벗어 버릴 수 없다. 바로 행동하는 그때, 정념이 가장 높이 치솟는 그 순간에 그는 자기가 하려는 일을 생각하며 망설이고 떤다. 그는 자기가 차분할 때면 언제나 결코

어기지 않겠다고 마음먹었던 그 행위의 척도, 남이 어기는 것을 볼 때마다 가장 높은 부인 없이는 보아 넘긴 적이 없는 그 척도, 그것을 어기면 곧 자기도 같은 마음에 들지 않는 감정의 대상이 될 것임을 자기 마음이 미리 느끼고 있는 그 척도를 자기가 깨뜨리고 있음을 은밀히 스스로 알고 있다. 마지막 치명적인 결심을 하기까지 그는 의심과 확실하지 않음의 온갖 고뇌에 시달린다. 그는 그토록 거룩한 규칙을 어긴다는 생각에 겁을 먹으면서, 동시에 자기 욕망이 날뛰는 힘에 그것을 어기도록 떠밀리고 내몰린다. 그는 순간마다 마음먹은 바를 바꾼다. 어떤 때에는 자기 원리를 굳게 지켜, 수치와 뉘우침의 공포로 자기 남은 삶을 망가뜨릴 수 있는 정념에 자기를 내주지 않겠다고 마음먹는다. 그러면 그렇게 반대의 행위가 가져올 위태로움에 자기를 내놓지 않기로 정할 때 누릴 그 든든함과 고요함을 앞에 보게 되어, 한순간의 평온이 그의 가슴을 차지한다. 그러나 곧바로 정념이 새로 일어나 새로 날뛰는 힘으로 그를 몰아, 그가 바로 한순간 전에 삼가겠다고 마음먹은 일을 저지르게 한다. 이 끊임없는 흔들림에 지치고 어찌할 바를 모르게 되어, 그는 마침내 일종의 절망에서 마지막 치명적이고 되돌릴 수 없는 걸음을 내딛는다. 그러나 그것은 원수에게서 달아나는 사람이 뒤에서 자기를 쫓아오는 어떤 것보다 더 확실한 멸망을 만나게 될 것이 뻔한 절벽 아래로 자기를 던질 때와 같은 겁먹음과 얼떨떨함 속에서다. 행동하는 그때에도 그의 감정은 이러하다. 다만 그때 그는 자기 행위의 부적정성을 뒤에 알게 되는 것보다는 덜 알고 있는 것이 틀림없다. 뒤에 정념이 채워져 시들해지면 그는 자기가 한 일을 남들이 그것을 바라보기 쉬운 그 빛으로 바라보기 시작하고, 전에는 아주 불완전하게만 미리 내다보았던 것을 실제로 느끼게 되며, 회한과 뉘우침의 쓰라림이 그를 뒤흔들고 괴롭히기 시작한다.

3장 — 도덕의 일반 규칙이 지닌 영향과 권위에 대하여, 그리고 그것이 신의 법으로 여겨지는 것이 정당하다는 것에 대하여

행위의 그 일반 규칙을 존중하는 마음이 바로 적정하게 말해 의무감이라 불리는 것이며, 인간 삶에서 가장 큰 무게를 지닌 원리이고, 인류의 대부분이 자기 행동을 이끌 수 있는 유일한 원리다. 많은 사람이 아주 반듯하게 행동하고 평생 이렇다 할 비난을 받지 않고 지내지만, 그런 사람들은 어쩌면 우리가 그들의 행위에 대한 우리 시인을 그 적정성 위에 세우는 그 감정을 한 번도 느껴 본 적이 없이 다만 자기가 보아 온 행동의 확립된 규칙을 존중하는 마음에서 행동한 것일 수도 있다. 남에게서 큰 이로움을 받은 사람이 자기 기질이 본디 차가운 탓에 감사의 감정을 아주 조금밖에 느끼지 못할 수도 있다. 그러나 그가 덕 있게 교육받았다면, 이 감정의 결여를 드러내는 행동이 얼마나 미움을 부르는 것으로 보이는지, 그 반대되는 행동은 얼마나 사랑을 부르는지를 흔히 보게 되었을 것이다. 그러므로 그의 마음이 감사하는 정서로 따뜻해지지 않았더라도, 그는 그렇게 된 것처럼 행동하려 힘쓰고 가장 생생한 감사가 권할 만한 존중과 살핌을 자기 은인에게 모두 바치려 애쓸 것이다. 그는 규칙적으로 그를 찾아뵙고, 그에게 존경을 다해 처신하며, 그를 두고 말할 때에는 언제나 가장 높은 존중과 자기가 그에게 진 많은 신세를 나타내는 말로만 말한다. 더구나 그는 지난 도움에 적정하게 갚을 기회를 하나하나 마음을 써서 붙잡을 것이다. 그는 이 모두를 어떤 위선이나 비난받을 만한 속임 없이, 새로운 호의를 얻으려는 어떤 이기적 의도 없이, 자기 은인이나 세상을 속이려는 어떤 계획 없이 할 수도 있다. 그 행동의 동기는 확립된 의무의 규칙에 대한 공경, 곧 모든 점에서 감사의 법에 따라 행동하려는 진지하고 간절한 욕망 말고는 다른 것이 아닐 수도 있다. 마찬가지로 아내가 자기

남편에게 둘 사이에 있는 관계에 걸맞은 그 따뜻한 마음을 느끼지 못하는 일이 더러 있을 수 있다. 그러나 그가 덕 있게 교육받았다면, 그것을 느끼는 것처럼 행동하려, 마음을 쓰고 남을 살피며 애쓰고 충실하고 참되려, 부부의 정서라는 감정이 하도록 몰아갔을 그 살핌 가운데 어느 것도 빠뜨리지 않으려 애쓸 것이다. 그런 벗과 그런 아내는 둘 다 그 종류 가운데 가장 나은 사람은 아닌 것이 틀림없다. 그리고 둘 다 자기 의무의 모든 부분을 다하려는 가장 진지하고 간절한 욕망을 지녔다 하더라도, 섬세하고 미묘한 존중의 여러 가지에서 어긋날 것이고, 자기 처지에 적정한 감정을 지녔더라면 결코 놓쳐 버릴 수 없었을 도와줄 기회를 여러 번 놓칠 것이다. 그러나 그 종류 가운데 첫째는 아니라 해도 그들은 어쩌면 둘째이며, 행위의 일반 규칙을 존중하는 마음이 그들에게 매우 강하게 새겨져 있다면 둘 다 자기 의무의 어떤 본질적인 부분에서도 어긋나지 않을 것이다. 가장 복된 틀로 지어진 사람들 말고는 아무도 자기 감정과 행동을 처지의 가장 작은 차이에까지 정확히 알맞게 맞출 수 없고, 모든 경우에 가장 미묘하고 가장 정확한 적정성으로 행동할 수 없다. 인류의 대부분이 지어진 거친 진흙으로는 그런 완전함까지 다듬어 올리지 못한다. 그러나 훈련과 교육과 본보기로 일반 규칙을 존중하는 마음을 새겨 받아 거의 모든 경우에 어지간히 반듯하게 행동하고 평생 이렇다 할 비난을 받지 않고 지낼 수 없는 사람은 거의 없다.

일반 규칙을 거룩하게 존중하는 이 마음이 없다면, 그 행위를 크게 믿을 수 있는 사람은 아무도 없다. 원리와 명예를 지닌 사람과 쓸모없는 자를 가르는 가장 본질적인 차이를 이루는 것이 바로 이것이다. 앞의 사람은 모든 경우에 자기 격률을 한결같이 또 단단히 지키며, 평생 행위의 고른 결 하나를 지켜 낸다. 뒤의 사람은 그때그때 기분이나 성향이나 이해 가운데 무엇이 위에 올라오는가에 따라 이리저리 우연히

행동한다. 아니, 모든 사람이 겪는 기분의 고르지 못함이 어찌나 심한지, 이 원리가 없다면 차분할 때에는 행위의 적정성에 가장 미묘한 감수성을 지녔던 사람조차 가장 하찮은 경우에 터무니없이 행동하도록 흔히 이끌릴 수 있고, 그렇게 행동한 데 어떤 진지한 동기도 댈 수 없을 때조차 그럴 수 있다. 마침 그를 맞기가 마음에 들지 않는 기분에 있을 때 당신의 벗이 당신을 찾아온다. 지금의 기분에서는 이 예의가 걸맞지 않은 끼어듦으로 보이기가 매우 쉽다. 그리고 이때 떠오르는 대로 사물을 보는 눈에 당신이 자기를 내준다면, 기질로는 예의 있는 사람이라도 당신은 그를 차갑게 또 업신여기며 대할 것이다. 당신이 그런 무례를 저지를 수 없게 만드는 것은 그것을 금하는 예의와 손님 대접의 일반 규칙을 존중하는 마음밖에 없다. 지난 경험이 당신에게 그 규칙에 대해 가르쳐 준 그 습관이 된 공경이 당신으로 하여금 그런 모든 경우에 거의 고른 적정성으로 행동할 수 있게 하며, 모든 사람이 겪는 기질의 고르지 못함이 당신 행위에 뚜렷할 만큼 영향을 미치는 것을 막아 준다. 그러나 이 일반 규칙을 존중하지 않는다면, 그토록 지키기 쉽고 어길 진지한 동기가 거의 있을 수 없는 예절의 의무조차 그토록 자주 어겨질 것이니, 지키기가 흔히 그토록 어렵고 어길 강한 동기가 그토록 많을 수 있는 정의와 진실과 정절과 충실의 의무는 어떻게 될 것인가? 그런데 이 의무가 어지간히 지켜지는 데 인간 사회의 존재 자체가 달려 있으며, 인류가 대체로 그 중대한 행위 규칙에 대한 공경을 새겨 받지 않았다면 그 사회는 바스러져 아무것도 아닌 것이 될 것이다.

이 공경은 처음에는 자연이 새겨 주고 뒤에는 추론과 철학이 굳혀 주는 하나의 의견으로 더욱 높아진다. 곧 도덕의 그 중대한 규칙은 신의 명령이요 법이며, 신은 끝내 순종하는 자에게 상을 주고 자기 의무를 어기는 자에게 벌을 준다는 의견이다.

이 의견 또는 이 감지는, 내가 말하지만, 처음에는 자연이 새겨 주는 듯하다. 사람들은 어느 나라에서든 종교적 두려움의 대상이 되는 그 알 수 없는 존재들이 어떤 것이든 그들에게 자기 자신의 감정과 정념을 모두 돌리도록 자연히 이끌린다. 그들에게 돌릴 다른 것이 사람들에게는 없고, 다른 것을 헤아릴 수도 없다. 그들이 상상하기는 하나 보지는 못하는 그 알 수 없는 지성은 그들이 경험으로 아는 지성과 얼마쯤 닮게 그려질 수밖에 없다. 이교의 미신이 무지하고 어두웠던 동안, 인류는 자기 신들의 관념을 그토록 섬세하지 못하게 세운 듯하다. 그들은 인간 본성의 모든 정념을 가리지 않고 신들에게 돌렸으며, 우리 종에게 가장 명예가 되지 않는 정념, 곧 색욕과 굶주림과 탐욕과 시샘과 복수 같은 것까지 빼놓지 않았다. 그러므로 그들은 그 본성의 뛰어남에 여전히 가장 높은 감탄을 품고 있던 그 존재들에게, 인류의 큰 장식이며 인류를 신적 완전함과 닮은 데까지 높여 주는 듯한 그 감정과 성질, 곧 덕과 선행을 사랑하는 마음과 악덕과 옳지 못함을 혐오하는 마음을 돌리지 않을 수 없었다. 해를 입은 사람은 자기에게 가해진 잘못의 증인이 되어 달라고 유피테르[9]를 불렀으며, 옳지 못한 일이 저질러질 때 그것을 지켜보는 인류 가운데 가장 비천한 자에게도 일어날 그 의분과 똑같은 의분으로 그 신적 존재가 그것을 바라볼 것임을 의심할 수 없었다. 해를 끼친 사람은 자기가 인류의 혐오와 분개의 적정한 대상임을 느꼈다. 그리고 그의 자연스러운 두려움은 그가 그 앞을 피할 수도 없고 그 힘에 맞설 수도 없는 그 경외를 일으키는 존재들에게 같은 감정을 돌리도록 그를 이끌었다. 이 자연스러운 바람과 두려움과 의심은 동감으로 퍼지고 교육으로 굳어졌다. 그리하여 신들은 두루 인간애와 자비에 상을 주는 이요 배신과 옳지 못함을 갚는 이로 그려지고 그렇게 믿어졌다. 이렇게 종교는 가장 거친 모습에서도 인위적인 추론과 철학의 시대가 오기 훨씬 전부터 도덕의 규칙에 힘을 실어 주었다. 종교의 공포가 이렇게

자연스러운 의무감을 다잡아 주는 일은 인류의 행복에 너무나 중대한 것이어서, 자연이 그것을 철학적 탐구의 느림과 확실하지 않음에 맡겨 둘 수 없었다.

그러나 그 탐구가 자리를 잡게 되었을 때, 그것은 자연의 그 본래의 예견을 굳혀 주었다. 우리 도덕 능력이 무엇에 바탕을 두고 있다고 우리가 가정하든, 곧 이성의 어떤 변형에 두든 도덕 감각이라 불리는 본래의 본능에 두든 우리 본성의 다른 어떤 원리에 두든, 그것이 이 생에서 우리 행위를 이끌기 위해 우리에게 주어졌음은 의심할 수 없다. 그 능력은 이 권위의 가장 뚜렷한 표지를 지니고 있는데, 그 표지는 그것이 우리 모든 행동의 최고 판정자가 되도록, 우리 모든 감각과 정념과 욕구를 살피도록, 그리고 그 하나하나를 어디까지 풀어 주어야 하고 어디까지 억눌러야 하는지를 판정하도록 우리 안에 세워졌음을 나타낸다. 우리 도덕 능력은, 어떤 이들이 주장한 대로 이 점에서 우리 본성의 다른 능력과 욕구와 같은 자리에 있어서 뒤의 것이 앞의 것을 억누를 권리 이상으로는 앞의 것도 뒤의 것을 억누를 권리를 갖지 않는다는 식이 결코 아니다. 다른 어떤 능력이나 행동의 원리도 다른 어떤 것을 판정하지 않는다. 사랑이 분개를 판정하지 않고, 분개가 사랑을 판정하지 않는다. 그 두 정념은 서로 맞설 수 있으나, 어떤 적정성으로도 서로를 시인하거나 부인한다고 말할 수 없다. 그러나 판정하는 일, 곧 우리 본성의 다른 모든 원리에 책망이나 갈채를 내리는 일은 지금 우리가 살펴보고 있는 그 능력의 고유한 직무다. 그것은 그 원리를 대상으로 삼는 일종의 감각으로 여길 수 있다. 모든 감각은 자기 대상에 대해 최고다. 빛깔의 아름다움에 관하여 눈의 판정에 항소할 곳이 없고, 소리의 어울림에 관하여 귀의 판정에 항소할 곳이 없고, 맛의 좋음에 관하여 미각의 판정에 항소할 곳이 없다. 그 감각 하나하나가 자기 대상을 최종으로 판정한다. 미각을 채워 주는 것은 무엇이든 달고,

눈을 즐겁게 하는 것은 무엇이든 아름다우며, 귀를 달래 주는 것은 무엇이든 어울린다. 그 성질 하나하나의 본질 자체는 그것이 향하는 감각을 즐겁게 하기에 알맞다는 데 있다. 마찬가지로 언제 귀를 달래 주어야 하고 언제 눈을 흐뭇하게 해 주어야 하고 언제 미각을 채워 주어야 하는지, 우리 본성의 다른 모든 원리를 언제 어디까지 풀어 주거나 억눌러야 하는지를 정하는 일은 우리 도덕 능력에 속한다. 우리 도덕 능력의 마음에 드는 것은 하기에 마땅하고 옳고 적정하며, 그 반대되는 것은 그르고 마땅하지 않고 적정하지 않다. 그 능력이 시인하는 감정은 우아하고 걸맞은 것이며, 그 반대되는 감정은 우아하지 못하고 걸맞지 않은 것이다.[10] 옳다, 그르다, 마땅하다, 적정하지 않다, 우아하다, 걸맞지 않다 하는 그 낱말들 자체가 뜻하는 것은 오직 그 능력을 즐겁게 하는 것과 즐겁게 하지 않는 것이다.

그러므로 이 능력이 인간 본성을 다스리는 원리가 되도록 뻔히 뜻해져 있었으니, 그것이 정해 주는 규칙은 신의 명령이요 법으로, 곧 신이 이렇게 우리 안에 세워 둔 그 대리자들이 널리 알린 것으로 여겨야 한다. 모든 일반 규칙은 흔히 법이라 불린다. 그래서 물체가 운동을 주고받을 때 지키는 일반 규칙을 운동의 법칙이라 부른다. 그러나 우리 도덕 능력이 자기 살핌에 놓인 어떤 감정이나 행동을 시인하거나 단죄할 때 지키는 그 일반 규칙은 훨씬 더 정당하게 그렇게 불릴 수 있다. 그것은 적정하게 말해 법이라 불리는 것, 곧 주권자가 자기 백성의 행위를 이끌기 위해 세워 놓는 그 일반 규칙과 훨씬 더 닮았다. 그 법과 같이 이 규칙도 사람들의 자유로운 행동을 이끄는 규칙이다. 그것은 가장 확실하게 합법적인 상위자가 정해 준 것이며, 상과 벌의 제재가 그것에 따라 붙는다. 우리 안에 있는 그 신의 대리자들은 그 규칙을 어긴 것을 내면의 수치와 자기 단죄의 괴로움으로 반드시 벌하며, 거꾸로 순종은 언제나 마음의 고요함과 흡족함과 자기만족으로 보상한다.

같은 결론을 굳혀 주는 다른 헤아림이 헤아릴 수 없이 많다. 인류의 행복, 그리고 이성을 지닌 다른 모든 존재의 행복은 자연의 창조자가 그들을 있게 할 때 뜻한 본래의 목적이었던 듯하다. 우리가 반드시 그에게 돌리는 그 최고의 지혜와 신적인 자애로움에 걸맞은 다른 목적은 없어 보인다. 그리고 그의 무한한 완전함을 추상으로 헤아리는 데서 우리가 이끌려 가는 이 의견은, 모두 행복을 밀어 주고 비참함을 막으려 뜻해진 듯한 자연의 작품을 살펴봄으로써 더욱 굳어진다. 그런데 우리 도덕 능력이 일러 주는 대로 행동함으로써 우리는 반드시 인류의 행복을 밀어 줄 가장 효과 있는 수단을 좇게 되며, 따라서 어떤 뜻에서는 신과 더불어 일하고 우리 힘이 미치는 데까지 섭리의 계획을 밀고 나아간다고 말할 수 있다. 거꾸로 달리 행동함으로써 우리는 자연의 창조자가 세계의 행복과 완전함을 위해 세워 둔 그 구상을 얼마간 가로막는 것으로 보이며, 이렇게 말해도 된다면 우리 자신을 얼마간 신의 원수라고 선언하는 것으로 보인다. 그러므로 우리는 앞의 경우에는 그의 남다른 호의와 보상을 바라도록, 뒤의 경우에는 그의 앙갚음과 벌을 두려워하도록 자연히 이끌린다.

그 밖에도 같은 유익한 가르침을 굳히고 마음에 새겨 넣는 쪽으로 기우는 다른 이유와 다른 자연스러운 원리가 많이 있다. 이 생에서 겉으로 드러나는 번영과 역경이 흔히 나뉘어 주어지는 일반 규칙을 헤아려 보면, 이 세상에서 모든 것이 어지러워 보이는데도 여기에서조차 모든 덕이 자연히 그 적정한 보상, 곧 그 덕을 북돋우고 밀어 주기에 가장 알맞은 갚음을 만나게 된다는 것을 알게 될 것이다. 그것도 어찌나 확실한지, 그것을 온전히 어그러뜨리려면 사정이 매우 남다르게 겹쳐야 한다. 부지런함과 신중과 조심스러움을 북돋우기에 가장 적정한 보상은 무엇인가? 온갖 종류의 일에서 이루는 성공이다. 그런데 이 덕이 평생에 걸쳐 그것을 얻지 못하는 일이 있을 수 있겠는가? 부와 겉으로 드러나는

명예가 그 덕의 적정한 갚음이며, 그 덕이 좀처럼 얻지 못할 수 없는 갚음이다. 진실과 정의와 인간애의 실천을 밀어 주기에 가장 적정한 보상은 무엇인가? 우리와 더불어 사는 이들의 신뢰와 존중과 사랑이다. 인간애는 위대해지기를 바라지 않고 사랑받기를 바란다. 진실과 정의가 기뻐하는 것은 부유해지는 데 있지 않고 신뢰받고 믿어지는 데 있으며, 그것은 그 덕이 거의 언제나 얻게 되는 갚음이다. 매우 남다르고 운 없는 사정으로 선한 사람이 도저히 저지를 수 없는 죄악을 의심받게 되고, 그 때문에 남은 평생 인류의 공포와 싫어함에 가장 옳지 못하게 내놓일 수 있다. 이런 종류의 사고로 그는 자기 온전함과 옳음에도 모든 것을 잃는다고 말할 수 있으며, 조심스러운 사람이 온갖 조심을 다했는데도 지진이나 큰물에 망할 수 있는 것과 마찬가지다. 그러나 앞의 종류의 사고는 뒤의 종류보다 어쩌면 더욱 드물고 사물의 예사로운 흐름에 더욱 어긋난다. 그리고 진실과 정의와 인간애의 실천이 그 덕이 주로 겨누는 것, 곧 우리와 더불어 사는 이들의 신뢰와 사랑을 얻는 확실하고 거의 틀림없는 길이라는 것은 여전히 참이다. 사람이 어떤 개별 행동을 두고 잘못 그려지는 일은 매우 쉽게 있을 수 있으나, 자기 행위의 전반적인 결을 두고 그렇게 되는 일은 거의 있을 수 없다. 죄 없는 사람이 잘못을 저질렀다고 믿길 수 있다. 그러나 이런 일은 드물게 일어난다. 거꾸로 그의 몸가짐이 죄 없다는 굳어진 의견은, 그가 실제로 잘못했을 때조차 매우 강한 심증이 있음에도 그를 풀어 주도록 우리를 흔히 이끈다. 마찬가지로 못된 자가 자기 행위가 이해되지 않은 어떤 개별의 못된 짓을 두고 책망을 벗어나거나 갈채를 받기까지 할 수 있다. 그러나 습성으로 그런 자가 된 사람이라면 누구나 거의 두루 그런 자로 알려지게 되고, 실제로는 완전히 죄가 없을 때조차 흔히 죄를 의심받게 된다. 그리고 악덕과 덕이 인류의 감정과 의견으로 벌받거나 보상받을

수 있는 한, 그 둘은 사물의 예사로운 흐름에 따라 여기에서조차 정확하고 공평한 정의보다 조금 더한 것을 만난다.

그러나 번영과 역경이 흔히 나뉘어 주어지는 일반 규칙이 이 차갑고 철학적인 빛에서 헤아릴 때에는 이 생에서 인류의 처지에 완전히 걸맞아 보인다 하더라도, 그것은 우리의 자연스러운 감정 가운데 어떤 것에는 결코 걸맞지 않다. 어떤 덕에 대한 우리의 자연스러운 사랑과 감탄이 어찌나 큰지, 우리는 그 덕에 온갖 종류의 명예와 보상을 내려 주고 싶어 하며, 그 덕에 늘 함께 따르지는 않는 다른 성질의 적정한 갚음이라고 우리가 인정해야 할 것까지도 내려 주고 싶어 한다. 거꾸로 어떤 악덕에 대한 우리의 혐오가 어찌나 큰지, 우리는 그 악덕에 온갖 종류의 오욕과 재난을 쌓아 올리고 싶어 하며, 아주 다른 성질의 자연스러운 결과인 것까지도 빼놓지 않는다. 아량과 도량이 큼과 정의는 그토록 높은 정도의 감탄을 불러내므로, 우리는 그것이 부와 권력과 온갖 종류의 명예로 관 씌워지는 것을 보고 싶어 한다. 그런데 그 부와 권력과 명예는 신중과 부지런함과 열심의 자연스러운 결과이며, 그 덕이 떼려야 뗄 수 없이 이어져 있는 성질이 아니다. 다른 한편 속임과 거짓과 짐승 같음과 난폭함은 모든 사람의 가슴에 그토록 큰 멸시와 혐오를 불러일으키므로, 그것이 더러 함께 따르는 부지런함과 근면으로 어떤 뜻에서는 받을 만했다고 말할 수 있는 그 이로움을 차지하는 것을 보면 우리 의분이 일어난다. 부지런한 못된 자는 땅을 갈고, 게으른 선한 사람은 땅을 놀린다. 누가 그 수확을 거두어야 하는가? 누가 굶주려야 하고 누가 넉넉하게 살아야 하는가? 사물의 자연스러운 흐름은 못된 자에게 유리하게 정하고, 인류의 자연스러운 감정은 덕 있는 사람에게 유리하게 정한다. 사람은 앞의 자가 지닌 좋은 성질이 그것이 그에게 가져다주는 그 이로움으로 너무 넘치게 갚아진다고 판정하고, 뒤의 사람이 하지 않은 일들이 그것이 그에게 자연히 가져오는 곤궁으로 너무나 지나치게

벌받는다고 판정한다. 그리고 사람의 감정의 결과인 사람의 법은 부지런하고 조심스러운 배신자의 목숨과 재산을 몰수하며, 앞날을 내다보지 못하고 조심성 없는 선한 시민의 충실함과 공공의 정신에는 남다른 갚음으로 보상한다. 이렇게 사람은 자연이 그러지 않았다면 스스로 했을 그 사물의 나눔을 얼마간 바로잡도록 자연에게서 이끌린다. 이 목적을 위해 자연이 그에게 따르도록 권하는 규칙은 자연 자신이 지키는 규칙과 다르다. 자연은 모든 덕과 모든 악덕에 앞의 것을 북돋우거나 뒤의 것을 억누르기에 가장 알맞은 바로 그만큼의 보상이나 벌을 내린다. 자연은 오직 이 헤아림에 따라 움직이며, 그것이 사람의 감정과 정념 속에서 지니는 것으로 보일 수 있는 공로와 과오의 서로 다른 정도에는 거의 마음을 쓰지 않는다. 거꾸로 사람은 오직 이것에만 마음을 쓰며, 모든 덕의 처지를 자기가 그 덕에 품는 사랑과 존중의 정도에 정확히 걸맞게 만들려, 모든 악덕의 처지를 자기가 그 악덕에 품는 멸시와 혐오의 정도에 정확히 걸맞게 만들려 애쓸 것이다. 자연이 따르는 규칙은 자연에게 알맞고, 사람이 따르는 규칙은 사람에게 알맞다. 그러나 둘은 다 같은 큰 목적, 곧 세계의 질서와 인간 본성의 완전함과 행복을 밀어 주도록 헤아려져 있다.

그러나 사람이 이렇게 자연의 일들을 저절로 놓아두면 이루어질 그 사물의 나눔을 바꾸는 데 쓰인다 하더라도, 시인들의 신들처럼 남다른 수단으로 덕을 편들고 악덕에 맞서 끊임없이 끼어든다 하더라도, 그 신들처럼 옳은 자의 머리를 겨눈 화살은 돌려놓으려 애쓰고 못된 자를 향해 치켜든 멸망의 칼은 더 빨리 내리치게 하려 애쓴다 하더라도, 사람은 그 어느 쪽의 운수도 자기 감정과 바람에 온전히 걸맞게 만들지는 결코 못한다. 사물의 자연스러운 흐름은 사람의 무력한 애씀으로 온전히 다스려질 수 없다. 그 물결은 그가 막기에는 너무 빠르고 너무 세다. 그리고 그 흐름을 이끄는 규칙이 가장 지혜롭고 가장

좋은 목적을 위해 세워진 듯이 보이더라도, 그것은 더러 그의 모든 자연스러운 감정을 흔들어 놓는 결과를 낳는다. 사람이 크게 뭉친 편이 작게 뭉친 편을 이긴다는 것, 미리 생각하고 필요한 준비를 다 갖추어 일에 나서는 이들이 아무런 준비 없이 그들에게 맞서는 이들을 이긴다는 것, 그리고 모든 목적은 자연이 그것을 얻도록 세워 둔 수단으로만 얻어진다는 것은, 그 자체로 반드시 그러해야 하고 피할 수 없는 규칙일 뿐 아니라 인류의 부지런함과 마음 씀을 일으키는 데 쓸모 있고 적정한 규칙으로도 보인다. 그렇더라도 이 규칙의 결과로 난폭함과 꾸민 수가 참됨과 정의를 이길 때, 그것이 인간애 있는 모든 관찰자의 가슴에 어떤 의분을 불러일으키지 않겠는가? 죄 없는 이들이 겪는 괴로움에 어떤 슬픔과 연민을, 억누르는 자의 성공에 어떤 날뛰는 분개를 불러일으키지 않겠는가? 우리는 저질러진 그 잘못에 비통해하기도 하고 격노하기도 하지만, 그것을 바로잡는 일이 우리 힘으로는 전혀 미치지 못하는 일임을 흔히 알게 된다. 옳지 못함의 승리를 막을 수 있는 어떤 힘도 땅 위에서는 찾을 수 없다고 이렇게 절망할 때, 우리는 자연히 하늘에 호소하며, 우리 행위를 이끌도록 그가 우리에게 준 모든 원리가 여기에서조차 우리에게 시도하도록 권하는 것을 우리 본성의 위대한 창조자가 뒤에 몸소 이루어 줄 것을, 그가 이렇게 우리에게 시작하도록 가르쳐 준 그 계획을 그가 온전히 이루어 줄 것을, 그리고 올 생에서 각 사람에게 그가 이 세상에서 한 일에 따라 돌려줄 것을 바란다. 이렇게 우리는 인간 본성의 약함과 바람과 두려움으로만이 아니라 인간 본성에 속하는 가장 고귀하고 가장 좋은 원리로, 곧 덕을 사랑하는 마음과 악덕과 옳지 못함을 혐오하는 마음으로 오는 세상에 대한 믿음에 이끌린다.

"신의 위대함에 걸맞은 일인가"라고, 웅변에 뛰어나고 철학하는 클레르몽의 주교[11]는 더러 온당함의 한계를 넘어서는 듯이 보이는 그

정념에 찬 과장된 상상의 힘으로 말한다. “자기가 지은 세계를 그토록 두루 어지러운 채로 내버려 두는 것이 신의 위대함에 걸맞은 일인가? 못된 자가 거의 언제나 옳은 자를 이기는 것, 죄 없는 이가 왕위를 빼앗는 자에게 쫓겨나는 것, 아버지가 사람답지 못한 아들의 야망에 희생되는 것, 남편이 야만스럽고 신실하지 못한 아내의 손에 숨을 거두는 것을 그저 바라보고만 있는 것이 그러한가? 신은 자기 위대함의 높이에서 그 우울한 일들을 아무런 몫도 맡지 않고 허깨비 같은 놀이처럼 바라보아야 하는가? 그가 위대하다는 이유로 약하거나 옳지 못하거나 야만스러워야 하는가? 사람이 작다는 이유로 벌 없이 방종하거나 보상 없이 덕 있는 것이 사람에게 허락되어야 하는가? 아, 신이시여, 이것이 당신의 최고 존재의 성격이라면, 우리가 그토록 무서운 관념 아래에서 흠숭하는 이가 당신이라면, 나는 더 이상 당신을 내 아버지로, 내 보호자로, 내 슬픔을 위로하는 이로, 내 약함을 받쳐 주는 이로, 내 충실함에 보상하는 이로 인정할 수 없다. 그렇다면 당신은 자기 뻔뻔한 허영에 인류를 희생시키는 자, 자기 한가로움과 변덕의 놀잇거리로 쓰려고 인류를 무에서 불러낸 게으르고 허깨비 같은 폭군에 지나지 않을 것이다.”

행동의 공로와 과오를 정하는 일반 규칙이 이렇게, 우리 행위를 지켜보며 올 생에서 그 규칙을 지킨 것에는 상을 주고 그것을 깨뜨린 것에는 벌을 줄 전능한 존재의 법으로 여겨지게 되면, 그 규칙은 이 헤아림에서 반드시 새로운 거룩함을 얻는다. 신의 뜻을 존중하는 마음이 우리 행위의 최고 규칙이 되어야 한다는 것은 신의 존재를 믿는 사람이라면 누구도 의심할 수 없다. 순종하지 않는다는 생각 자체가 그 안에 가장 충격스러운 부적정성을 안고 있는 것으로 보인다. 무한한 지혜와 무한한 힘이 자기에게 내린 명령에 맞서거나 그것을 소홀히 하는 일이 사람에게 얼마나 헛되고 얼마나 터무니없는 일이겠는가! 그것을

어겨도 아무런 벌이 따르지 않는다 하더라도, 자기 창조자의 무한한 선함이 자기에게 정해 준 가르침을 공경하지 않는 일이 얼마나 자연스럽지 못하고 얼마나 불경하게 은혜를 모르는 일이겠는가. 여기에서는 적정성의 감각도 자기 이해라는 가장 강한 동기로 잘 뒷받침된다. 우리가 사람의 눈을 아무리 벗어나고 사람이 주는 벌이 미치지 못하는 자리에 놓인다 하더라도 우리는 언제나 옳지 못함을 갚는 위대한 이인 신의 눈 아래에서 행동하고 있고 그의 벌에 내놓여 있다는 관념은, 적어도 끊임없는 성찰로 그 관념을 자기에게 익숙한 것으로 만든 사람들에게는 가장 고집스러운 정념도 억누를 수 있는 동기다.

종교는 이렇게 자연스러운 의무감을 다잡아 준다. 그래서 인류는 종교적 감정이 깊이 새겨진 듯한 사람들의 정직함에 큰 신뢰를 두는 쪽으로 대체로 기울어 있다. 그런 사람들은 다른 사람의 행위를 다스리는 끈 말고도 또 하나의 끈 아래에서 행동한다고 사람들은 상상한다. 명성뿐 아니라 행동의 적정성을 존중하는 마음, 남의 갈채뿐 아니라 자기 가슴의 갈채를 존중하는 마음은 종교적인 사람에게도 세속의 사람에게와 같은 영향을 미친다고 그들은 가정한다. 그러나 앞의 사람은 또 하나의 억누름 아래에 있어서, 자기 행위에 따라 끝내 자기에게 갚아 줄 그 위대한 상위자가 보는 앞에 있는 것처럼 하지 않고서는 결코 마음먹고 행동하지 않는다. 이런 까닭에 그의 행위의 한결같음과 정확함에 더 큰 믿음이 놓인다. 그리고 종교의 자연스러운 원리가 쓸모없는 어떤 파당의 당파심과 편들기 열기에 물들지 않은 곳에서는, 종교가 요구하는 첫째 의무가 도덕의 모든 책무를 다하는 것인 곳에서는, 사람들이 하찮은 의례를 정의와 선행의 행위보다 더 직접적인 종교의 의무로 여기도록, 또 희생과 예식과 헛된 간구로 속임과 배신과 난폭함을 두고 신과 흥정할 수 있다고 상상하도록 가르침받지 않는 곳에서는, 세상이 이 점에서 옳게 판정하는 것이

틀림없으며 종교적인 사람의 행동이 바르다는 것에 두 배의 신뢰를 두는 것이 정당하다.

4장 — 어떤 경우에 의무감이 우리 행위의 유일한 원리가 되어야 하는가, 그리고 어떤 경우에 그것이 다른 동기와 함께 작용해야 하는가

종교는 덕의 실천에 그토록 강한 동기를 주고 악덕의 유혹에서 그토록 힘 있는 억누름으로 우리를 지켜 주므로, 많은 사람이 종교적 원리만이 행동의 칭찬받을 만한 동기라고 가정하기에 이르렀다. 그들이 말하기로는, 우리는 감사에서 보상해서도 안 되고 분개에서 벌해서도 안 되며, 자연스러운 정서에서 우리 아이들의 힘없음을 보호해서도 안 되고 우리 부모의 약함을 받쳐 주어서도 안 된다. 개별 대상을 향한 모든 정서는 우리 가슴에서 꺼져야 하고, 하나의 큰 정서가 다른 모든 정서의 자리를 차지해야 한다. 곧 신에 대한 사랑, 우리 자신을 신의 마음에 들게 만들려는 욕망, 모든 점에서 신의 뜻에 따라 우리 행위를 이끌려는 욕망이다. 우리는 감사에서 감사해서는 안 되고, 인간애에서 자비를 베풀어서는 안 되며, 나라를 사랑하는 마음에서 공공의 정신을 지녀서도 안 되고, 인류를 사랑하는 마음에서 도량이 크고 옳아서도 안 된다. 그 서로 다른 의무를 모두 해내는 데서 우리 행위의 유일한 원리이며 동기는 신이 우리에게 그것을 하라고 명령했다는 감각이어야 한다. 나는 지금 이 의견을 하나하나 따져 볼 시간을 들이지 않겠다. 다만 다음 한 가지만 말해 두려 한다. 우리 주인 신을 온 마음과 온 영혼과 온 힘으로 사랑하라는 것이 첫째 가르침이고 그와 마찬가지로 우리 이웃을 우리 자신처럼 사랑하라는 것이 둘째 가르침인 종교를 자기 종교라고 밝히는 어떤 분파가 그런 의견을 품고 있으리라고는 우리가 기대하지 않았을

것이다. 그런데 우리가 우리 자신을 사랑하는 것은 분명 우리 자신을 위해서이고, 다만 그렇게 하라는 명령을 받았기 때문만은 아니다. 의무감이 우리 행위의 유일한 원리가 되어야 한다는 것은 어디에서도 그리스도교의 가르침이 아니다. 그러나 그것이 다스리고 주관하는 원리가 되어야 한다는 것은 철학이 일러 주는 대로이며 과연 상식이 일러 주는 대로다. 그러나 어떤 경우에 우리 행동이 주로 또는 온전히 의무감에서, 또는 일반 규칙을 존중하는 마음에서 일어나야 하는지, 그리고 어떤 경우에 다른 어떤 감정이나 정서가 함께 작용하여 주된 영향을 미쳐야 하는지는 물어볼 만한 일이다.

어쩌면 아주 큰 정확성으로는 내릴 수 없을 이 물음에 대한 판정은 서로 다른 두 가지 사정에 달려 있다. 첫째는 일반 규칙을 존중하는 마음과 무관하게 우리를 어떤 행동으로 몰아갈 감정이나 정서가 그 자체로 마음에 드는가 추한가에 달려 있고, 둘째는 일반 규칙 자체가 촘촘하고 정확한가 아니면 느슨하고 부정확한가에 달려 있다.

1. 첫째로 내가 말하려는 것은, 우리 행동이 어디까지 그 정서에서 일어나야 하는가 또는 온전히 일반 규칙을 존중하는 마음에서 나와야 하는가는 그 정서 자체가 그 자체로 마음에 드는가 추한가에 달려 있다는 것이다.

인애로운 정서가 우리를 몰아갈 그 우아하고 감탄을 받는 행동은 모두, 행위의 일반 규칙을 존중하는 마음에서 나오는 만큼이나 그 정념 자체에서도 나와야 한다. 은인은 자기가 도움을 베푼 사람이 다만 차가운 의무감에서, 자기 사람됨에 대한 아무런 정서 없이 그것을 갚는다면 자기가 제대로 갚음을 받지 못했다고 생각한다. 남편은 가장 고분고분한 아내라도 그 행위가 자기가 놓인 관계가 요구하는 것을 존중하는 마음 말고는 다른 어떤 원리로도 움직이지 않는다고 여기면 만족하지 못한다. 아들이 자식의 의무라는 직무를 하나도 어기지 않는다

하더라도, 자기가 느끼는 것이 그토록 걸맞은 그 정서에 찬 공경이 그에게 결여되어 있다면 부모는 그가 마음을 쓰지 않는다고 정당하게 탓할 만하다. 또한 아들도 자기 처지의 모든 의무를 해내었으되 자기에게서 기대할 만했던 그 아버지다운 애틋함이 조금도 없는 부모에게 온전히 만족할 수 없을 것이다. 그런 인애롭고 사회적인 정서 모두에 관해서는, 의무감이 그 정서를 살아나게 하기보다는 억누르는 데, 우리가 마땅히 해야 할 일을 하도록 몰아가기보다는 우리가 너무 많이 하는 것을 막는 데 쓰이는 것을 보는 편이 마음에 든다. 아버지가 자기 애틋함을 억눌러야 하는 것, 벗이 자기 타고난 도량에 한계를 그어야 하는 것, 이로움을 받은 사람이 자기 기질의 너무 뜨거운 감사를 억눌러야 하는 것을 보는 일은 우리에게 즐거움을 준다.

악의에 찬 정념과 비사회적 정념에 관해서는 그 반대의 격률이 들어선다. 우리는 우리 자신의 마음에서 나오는 감사와 도량에서, 아무런 꺼림 없이, 또 보상하는 일의 적정성이 얼마나 큰지를 성찰하지 않아도 되는 채로 보상해야 한다. 그러나 벌할 때에는 언제나 꺼리면서, 복수하려는 어떤 야만스러운 성향에서보다 벌하는 일의 적정성에 대한 감각에서 더 많이 벌해야 한다. 가장 큰 해악에 분개하는 것으로 보이되 그 마음에 들지 않는 정념이 날뛰는 힘을 자기가 느끼는 데서보다 그 해악이 분개를 받아 마땅하고 분개의 적정한 대상이라는 감각에서 더 많이 그렇게 하는 사람, 재판관처럼 개별의 잘못마다 어떤 앙갚음이 돌아가야 하는지를 정하는 일반 규칙만을 헤아리는 사람, 그 규칙을 집행할 때 자기가 당한 것보다 그 잘못한 자가 당하게 될 것을 더 마음에 두는 사람, 노여워하면서도 자비를 잊지 않고 그 규칙을 가장 부드럽고 가장 너그럽게 풀이하며 가장 솔직한 인간애가 좋은 상식과 어긋나지 않게 인정할 수 있는 모든 덜어 줌을 허락하려는 마음을 지닌 사람, 그런 사람의 행동보다 더 우아한 것은 없다.

앞에서 말한 바에 따르면 이기적 정념이 다른 점에서 사회적 정서와 비사회적 정서 사이의 중간쯤 되는 자리를 차지하는 것과 같이, 이 점에서도 그러하다. 사사로운 이해의 대상을 좇는 일은 흔하고 자그마하고 예사로운 모든 경우에 그 대상 자체에 대한 어떤 정념에서보다 그런 행위를 정해 주는 일반 규칙을 존중하는 마음에서 흘러나와야 한다. 그러나 더 중대하고 남다른 경우에는 그 대상 자체가 우리를 상당한 정도의 정념으로 움직이는 것으로 보이지 않는다면 우리는 어색하고 맹맹하고 우아하지 못해 보일 것이다. 단돈 1실링을 벌거나 아끼려고 안달하거나 꾀를 꾸미는 것은 가장 평범한 장사꾼조차 모든 이웃의 의견에서 깎아내릴 것이다.[12] 그의 사정이 아무리 비천하더라도, 그런 자그마한 일 자체를 위하여 그것에 마음을 쓰는 일이 그의 행위에 나타나서는 안 된다. 그의 처지가 가장 엄격한 절약과 가장 정확한 부지런함을 요구할 수는 있다. 그러나 그 절약과 부지런함을 하나하나 발휘할 때에는 그 개별의 아낌이나 벌이를 존중하는 마음에서보다 그에게 그런 행위의 결을 가장 엄하게 정해 주는 일반 규칙을 존중하는 마음에서 나와야 한다. 오늘 그가 아끼는 것이 그렇게 해서 아낄 그 3펜스를 바라는 마음에서 일어나서는 안 되고, 그가 가게를 지키는 것이 그렇게 해서 벌 그 10펜스에 대한 정념에서 일어나서도 안 된다. 그 둘은 다 오직 일반 규칙을 존중하는 마음에서 나와야 하며, 그 규칙은 그와 같은 처지에 사는 모든 사람에게 이 행위의 계획을 가장 굽힘 없이 엄하게 정해 준다. 구두쇠의 성격과 정확한 절약과 부지런함을 지닌 사람의 성격을 가르는 차이가 여기에 있다. 앞의 사람은 자그마한 일을 그 일 자체를 위하여 안달하고, 뒤의 사람은 자기가 스스로 세워 둔 삶의 구상에 따라서만 그 일에 마음을 쓴다.

자기 이해의 더 남다르고 더 중대한 대상에 관해서는 사정이 아주 다르다. 그것을 그 자체를 위하여 얼마쯤의 간절함으로 좇지 않는

사람은 마음이 비천해 보인다. 우리는 한 지방을 정복하거나 지켜 내는 일에 마음을 쓰지 않는 군주를 업신여길 것이다. 우리는 비천함도 옳지 못함도 없이 재산이나 상당한 관직을 얻을 수 있을 때 그것을 얻으려 힘쓰지 않는 사사로운 신사에게 존경을 거의 품지 않을 것이다. 자기 선거를 두고 아무런 열의도 보이지 않는 의회 의원은 자기 벗들의 애착을 받을 만한 값이 전혀 없다고 여겨져 그들에게 버림받는다. 장사꾼조차 사람들이 남다른 일거리라 부르는 것이나 흔치 않은 이로움을 얻으려 몸을 움직이지 않으면 이웃들 사이에서 기백 없는 자로 여겨진다. 이 기백과 열의가 진취적인 사람과 무디게 한결같은 사람을 가르는 차이를 이룬다. 그것을 잃거나 얻는 일이 그 사람의 지위를 아주 바꾸어 놓는 자기 이해의 그 큰 대상들은 적정하게 말해 야망이라 불리는 정념의 대상이다. 이 정념은 신중과 정의의 한계 안에 머무를 때에는 세상에서 언제나 감탄을 받으며, 그 두 덕의 한계를 넘어서 옳지 못할 뿐 아니라 터무니없기까지 할 때에도 더러 상상을 어지럽게 홀리는 일종의 어긋난 위대함을 지닌다. 그래서 영웅과 정복자에 대한, 나아가 그 계획이 정의는 전혀 없으되 매우 담대하고 널리 뻗은 정치가에 대한 두루 미치는 감탄이 있다. 리슐리외 추기경과 레츠 추기경의 계획 같은 것이 그러하다.[13] 탐욕의 대상과 야망의 대상은 그 크기에서만 다르다. 구두쇠가 반 페니를 두고 날뛰는 것은 야망 있는 사람이 한 왕국을 정복하는 일을 두고 날뛰는 것과 같다.

2. 둘째로 내가 말하려는 것은, 우리 행위가 어디까지 온전히 일반 규칙을 존중하는 마음에서 나와야 하는가는 얼마쯤은 그 일반 규칙 자체가 촘촘하고 정확한가 아니면 느슨하고 부정확한가에 달려 있다는 것이다.

거의 모든 덕의 일반 규칙, 곧 신중과 자비와 도량과 감사와 우정의 직무가 무엇인지를 정하는 일반 규칙은 여러 점에서 느슨하고

부정확하며 예외를 많이 허락하고 손질을 하도 많이 요구하므로, 그것을 존중하는 마음만으로 우리 행위를 온전히 다스리는 일은 거의 있을 수 없다. 신중에 관한 흔한 속담 격률은 두루 미치는 경험에 바탕을 둔 것이므로 어쩌면 신중에 관하여 줄 수 있는 가장 좋은 일반 규칙이다. 그러나 그것을 매우 엄격하게 또 글자 그대로 따르는 척하는 것은 뻔히 가장 터무니없고 우스꽝스러운 현학이 된다. 내가 방금 말한 모든 덕 가운데 어쩌면 감사가 그 규칙이 가장 촘촘하고 예외를 가장 적게 허락하는 덕이다. 우리가 받은 도움에 될 수 있는 대로 빨리 같은 값, 될 수 있으면 더 높은 값으로 갚아야 한다는 것은 꽤 뻔한 규칙이며 예외를 거의 허락하지 않는 규칙으로 보일 것이다. 그러나 가장 얄팍하게 살펴보기만 해도 이 규칙은 가장 높은 정도로 느슨하고 부정확하며 만 가지 예외를 허락하는 것으로 보일 것이다. 당신의 은인이 당신이 병들었을 때 당신을 돌보아 주었다면, 그가 병들었을 때 당신은 그를 돌보아야 하는가? 아니면 다른 종류로 갚아서 감사의 책무를 다할 수 있는가? 당신이 그를 돌보아야 한다면 얼마나 오래 돌보아야 하는가? 그가 당신을 돌본 것과 같은 기간인가, 아니면 더 오래인가, 그리고 얼마나 더 오래인가? 당신의 벗이 당신이 곤궁할 때 당신에게 돈을 빌려주었다면, 그가 곤궁할 때 당신은 그에게 돈을 빌려주어야 하는가? 얼마를 빌려주어야 하는가? 언제 빌려주어야 하는가? 지금인가, 내일인가, 다음 달인가? 그리고 얼마나 오랜 기간 동안인가? 이 물음 어느 하나에도 모든 경우에 촘촘한 답을 줄 수 있는 일반 규칙은 세울 수 없음이 분명하다. 그의 성격과 당신의 성격, 그의 사정과 당신의 사정 사이의 차이가 어찌나 클 수 있는지, 당신이 온전히 감사하면서도 그에게 반 페니조차 빌려주기를 정당하게 거절할 수 있다. 거꾸로 당신이 그가 당신에게 빌려준 액수의 열 배를 빌려주려, 나아가 주려 하면서도 가장 검은 은혜 모름을, 곧 자기가 진 책무의 백분의 일도

다하지 않았음을 정당하게 탓받을 수 있다. 그러나 감사의 의무가 어쩌면 선을 베푸는 덕이 우리에게 정해 주는 모든 의무 가운데 가장 거룩한 것이듯, 그것을 정하는 일반 규칙도 내가 앞에서 말한 대로 가장 정확하다. 우정과 인간애와 손님 대접과 도량이 요구하는 행동을 정하는 규칙은 더욱 흐릿하고 정해지지 않은 것이다.

그러나 그 일반 규칙이 그것이 요구하는 겉으로 드러나는 행동을 하나하나 가장 정확하게 정해 주는 덕이 하나 있다. 이 덕은 정의다. 정의의 규칙은 가장 높은 정도로 정확하며, 그 규칙 자체만큼 정확하게 정해질 수 있는 예외나 손질, 그리고 과연 대체로 그 규칙과 똑같은 원리에서 흘러나오는 예외나 손질 말고는 어떤 예외도 손질도 허락하지 않는다. 내가 어떤 사람에게 10파운드를 빚졌다면, 정의는 내가 약속한 때에 또는 그가 요구할 때에 그에게 정확히 10파운드를 갚아야 한다고 요구한다. 내가 무엇을 해야 하는지, 얼마를 해야 하는지, 언제 어디에서 해야 하는지, 곧 정해진 그 행동의 성질과 사정 전체가 모두 촘촘하게 고정되고 정해져 있다. 그러므로 신중이나 도량의 흔한 규칙을 너무 엄격하게 따르는 척하는 것은 어색하고 현학적일 수 있으되, 정의의 규칙을 단단히 붙들고 있는 데에는 현학이 없다. 거꾸로 그 규칙에는 가장 거룩한 존중이 돌아가야 한다. 그리고 이 덕이 요구하는 행동은, 그것을 해내는 으뜸 동기가 그것을 요구하는 그 일반 규칙에 대한 공경에 찬 종교적인 존중일 때만큼 적정하게 해내어지는 일이 결코 없다. 다른 덕을 실천할 때 우리 행위는 촘촘한 격률이나 규칙을 존중하는 마음보다는 적정성에 대한 어떤 관념, 어떤 행위의 결에 대한 어떤 심미안으로 이끌려야 한다. 그리고 우리는 규칙 자체보다 그 규칙의 목적과 바탕을 헤아려야 한다. 그러나 정의에 관해서는 사정이 다르다. 정의에서 가장 적게 따지고 들며 일반 규칙 자체를 가장 고집스럽게 한결같이 지키는 사람이 가장 칭찬받을 만하고 가장 믿을

만하다. 정의의 규칙의 목적이 우리가 이웃을 해치지 못하게 막는 것이라 하더라도, 그리고 우리가 이치를 내세우는 어떤 구실로 이 개별의 위반은 아무런 해도 끼칠 수 없다고 주장할 수 있다 하더라도, 그 규칙을 어기는 것은 흔히 죄악일 수 있다. 사람은 자기 마음속에서만이라도 이렇게 잔꾀를 부리기 시작하는 순간 흔히 악한이 된다. 그 어길 수 없는 가르침이 자기에게 정해 주는 것을 가장 굳건하고 분명하게 지키는 데서 벗어날 생각을 하는 순간, 그는 더 이상 믿을 수 있는 사람이 아니며 그가 어느 정도의 죄까지 이르게 될지는 아무도 말할 수 없다. 도둑은 부자에게서 그들이 쉽게 없이 지낼 수 있다고 자기가 짐작하는 것, 어쩌면 그들이 자기에게서 도둑맞았다는 것조차 결코 알지 못할 것을 훔칠 때 자기가 아무런 악도 저지르지 않는다고 상상한다. 간음하는 자는 자기 벗의 아내를 타락시킬 때, 자기 밀통을 그 남편의 의심에서 감추고 그 집안의 평화를 흩뜨리지 않는다면 자기가 아무런 악도 저지르지 않는다고 상상한다. 그런 따지고 듦에 한번 자리를 내주기 시작하면, 우리가 저지를 수 없을 만큼 거친 엄청난 짓은 하나도 없다.

정의의 규칙은 문법 규칙에 견줄 수 있고, 다른 덕의 규칙은 비평가들이 글짓기에서 숭고하고 우아한 것에 이르기 위해 세우는 규칙에 견줄 수 있다. 앞의 것은 촘촘하고 정확하며 없어서는 안 된다. 뒤의 것은 느슨하고 흐릿하고 정해지지 않은 것이며, 우리가 마땅히 겨누어야 할 완전함에 이르는 확실하고 틀림없는 지침을 주기보다는 그 완전함에 대한 대략의 관념을 우리에게 내보인다. 사람은 규칙으로 문법에 맞게 글 쓰는 법을 가장 온전히 틀림없이 배울 수 있다. 그리고 어쩌면 옳게 행동하는 법도 그렇게 가르침받을 수 있다. 그러나 그것을 지키면 글쓰기에서 우아함이나 숭고함에 이르도록 틀림없이 우리를 이끌어 줄 규칙은 없다. 다만 그렇지 않았다면 우리가 그 완전함에 대해

품었을 흐릿한 관념을 바로잡고 분명히 하는 데 얼마간 도움이 될 수 있는 규칙이 얼마쯤 있을 뿐이다. 그리고 그것을 알면 우리가 모든 경우에 신중하게, 정당한 아량으로, 적정한 선행으로 행동하도록 틀림없이 가르침받을 수 있는 규칙도 없다. 다만 그렇지 않았다면 우리가 그 덕에 대해 품었을 불완전한 관념을 여러 점에서 바로잡고 분명히 할 수 있게 해 주는 규칙이 얼마쯤 있을 뿐이다.

시인을 받아 마땅하게 행동하려는 가장 진지하고 간절한 욕망을 품고서도 우리가 행위의 적정한 규칙을 잘못 알고, 그리하여 마땅히 우리를 이끌어야 할 바로 그 원리에 잘못 이끌리는 일이 더러 있을 수 있다. 이 경우에 인류가 우리 행동을 온전히 시인하기를 기대하는 것은 헛되다. 그들은 우리를 움직인 그 터무니없는 의무의 관념 속으로 들어갈 수 없고, 그것에서 나오는 행동 가운데 어느 것에도 함께 따라갈 수 없다. 그러나 이렇게 그릇된 의무감으로, 또는 잘못된 양심이라 불리는 것으로 악덕에 넘겨진 사람의 성격과 행동에는 여전히 존경을 부르는 무언가가 있다. 그가 그것에 아무리 치명적으로 잘못 이끌렸더라도, 도량이 크고 인간애 있는 사람들에게 그는 여전히 미움이나 분개의 대상이기보다 연민의 대상이다. 그들은 우리가 가장 참되게 완전함을 뒤따라 애쓰고 우리를 이끌 수 있는 가장 좋은 원리에 따라 행동하려 애쓰는 동안에조차 그런 불행한 헛것에 우리를 내놓는 인간 본성의 약함을 탄식한다. 이렇게 우리의 자연스러운 감정을 매우 거칠게 비틀어 놓을 수 있는 원인은 거의 종교에 대한 그릇된 관념뿐이다. 그리고 의무의 규칙에 가장 큰 권위를 주는 그 원리만이 그 규칙에 대한 우리 관념을 상당한 정도로 일그러뜨릴 수 있다. 다른 모든 경우에는 상식만으로도 우리를 이끌기에 넉넉한데, 행위의 가장 정묘한 적정성까지는 못 되더라도 그것에서 그리 멀지 않은 무언가로는 이끈다. 그리고 우리가 간절히 잘하기를 바라고 있다면 우리 행동은 전체로 보아

언제나 칭찬받을 만할 것이다. 신의 뜻에 따르는 것이 의무의 첫째 규칙이라는 데에는 모든 사람이 뜻을 같이한다. 그러나 그 뜻이 우리에게 내릴 수 있는 개별의 계명에 관해서는 사람마다 서로 크게 다르다. 그러므로 이 점에서는 가장 큰 서로 간의 참아 줌과 관용이 돌아가야 한다. 그리고 사회를 지키는 일이 죄악을 어떤 동기에서 나온 것이든 벌할 것을 요구한다 하더라도, 선한 사람은 그것이 종교적 의무에 대한 그릇된 관념에서 나온 것이 뻔한 때에는 언제나 꺼리면서 벌할 것이다. 그는 그런 죄악을 저지른 이들에게 다른 죄인들에게 느끼는 그 의분을 결코 느끼지 않을 것이며, 오히려 그 죄악을 벌하는 바로 그때에 그들의 불운한 굳건함과 아량을 안타까워하고 더러 감탄하기까지 할 것이다. 볼테르 씨의 가장 뛰어난 작품 가운데 하나인 비극 『무함마드』에는 그런 동기에서 나온 죄악에 대하여 우리 감정이 마땅히 어떠해야 하는지가 잘 그려져 있다.[14] 그 비극에서 가장 죄 없고 덕 있는 성향을 지녔으며 서로를 애틋하게 여기는 마음, 곧 우리에게 그들을 더욱 사랑스럽게 만드는 그것 말고는 다른 어떤 약함도 없는 남녀 두 젊은이가 그릇된 종교의 가장 강한 동기에 부추김을 받아 인간 본성의 모든 원리를 흔들어 놓는 무서운 살인을 저지른다. 그 둘 모두에게 가장 따뜻한 정서를 드러내었던 존경스러운 노인, 그들의 종교에 드러내어 맞선 원수였음에도 그 둘 모두가 가장 높은 공경과 존중을 품었던 노인, 그리고 그들은 알지 못했으나 실은 그들의 아버지였던 노인이 신이 자기들의 손으로 바치라고 분명히 요구한 희생으로 그들에게 지목되며, 그들은 그를 죽이라는 명령을 받는다. 이 죄악을 저지르려 할 때 그들은 한편으로는 종교적 의무가 없어서는 안 된다는 관념과, 다른 한편으로는 연민과 감사와 나이에 대한 공경과 자기들이 죽이려는 그 사람의 인간애와 덕에 대한 사랑 사이의 다툼에서 일어날 수 있는 온갖 고뇌에 시달린다. 이것을 무대에 올려 보이는 일은

어느 극장에 올려진 것 가운데 가장 마음을 끄는, 그리고 어쩌면 가장 가르침이 되는 광경 하나를 내보인다. 그러나 의무감이 마침내 인간 본성의 모든 사랑스러운 약함을 이긴다. 그들은 자기들에게 내려진 그 죄악을 저지른다. 그러나 곧바로 자기들의 잘못과 자기들을 속인 그 속임을 알아차리고, 공포와 회한과 분개에 어찌할 바를 모르게 된다. 불행한 세이드와 팔미라에게 우리 감정이 그러한 대로, 이런 식으로 종교에 잘못 이끌리는 모든 사람에게도 우리는 그렇게 느껴야 한다. 다만 그를 잘못 이끄는 것이 참으로 종교이고, 인간의 가장 나쁜 정념 가운데 어떤 것을 덮는 가리개로 쓰이는 종교의 겉치레가 아님을 우리가 확신할 때에 그렇다.

사람이 그릇된 의무감을 따라 잘못 행동할 수 있듯이, 더러 자연이 이겨서 그 의무감에 맞서 그를 옳게 행동하도록 이끌 수도 있다. 이 경우에 우리는 마땅히 이겨야 한다고 우리가 생각하는 그 동기가 이기는 것을 보며 마음이 상할 수 없다. 그 사람 자신은 약해서 달리 생각한다 하더라도 그렇다. 그러나 그의 행위는 원리의 결과가 아니라 약함의 결과이므로, 우리는 그것에 온전한 시인에 가까운 무엇을 내려 주기에는 한참 멀다. 성 바르톨로메오 축일의 학살 때 연민에 사로잡혀, 자기가 죽이는 것이 자기 의무라고 생각한 불행한 신교도 몇을 구해 준 고집스러운 로마 가톨릭 신자는, 그가 온전한 자기 시인과 더불어 그 같은 도량을 발휘했다면 우리가 그에게 내려 주었을 그 높은 갈채를 받을 자격이 있어 보이지는 않을 것이다.[15] 우리는 그의 기질의 인간애에 기뻐할 수는 있겠으나, 여전히 그를 완전한 덕에 돌아가야 할 감탄과는 전혀 어울리지 않는 일종의 측은함으로 바라보게 될 것이다. 다른 모든 정념에서도 사정은 같다. 의무에 대한 그릇된 관념이 그 사람에게 그 정념을 억누르도록 일러 줄 때에조차, 우리는 그 정념이 적정하게 발휘되는 것을 보기를 싫어하지 않는다. 한쪽 뺨을 맞고서 다른 쪽 뺨을

내미는 대신, 우리 구주의 가르침을 글자 그대로 풀이하던 것을 잊을 만큼 되어 자기를 욕보인 그 짐승 같은 자에게 제대로 한 차례 버릇을 가르쳐 준 매우 경건한 퀘이커 교도는 우리 마음에 들지 않을 사람이 아닐 것이다.[16] 우리는 웃으며 그의 기백을 재미있어할 것이고, 오히려 그 때문에 그를 더 좋아할 것이다. 그러나 우리는 같은 경우에 무엇이 하기에 적정한지에 대한 정당한 감각에서 적정하게 행동한 사람에게 돌아가야 할 것으로 보이는 그 존경과 존중으로 그를 바라보지는 결코 않을 것이다. 자기 시인의 감정이 함께 따르지 않는 행동은 어떤 것도 적정하게 덕 있다고 불릴 수 없다.

---

1. 옮긴이 — 복수의 여신(the Furies). 그리스·로마 신화에서 특히 피붙이를 해친 죄인을 끝까지 따라다니며 괴롭히는 여신들이다. 그리스어로는 에리니에스, 라틴어로는 푸리아이라 부른다.

2. 옮긴이 — 저본의 pannel. 스코틀랜드 법에서 법정에 선 피고인을 가리키는 말이다.

3. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 generality(일반성)로 적었다. 바로 뒤의 「옳지 못함의 추함」과 짝을 이루는 자리이고 다른 판본은 generosity(도량이 큼)로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

4. 톰슨의 『사계』 「겨울」을 보라. "아, 즐겁고 방종한 오만한 이들은 거의 생각하지 않는다" 등. 파스칼도 보라.

5. 옮긴이 — 원저자 주에 나오는 톰슨은 제임스 톰슨(1700~1748), 『사계』(1730)를 쓴 스코틀랜드 시인이다. 파스칼은 블레즈 파스칼(1623~1662)이다.

6. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 convocation(소집)으로 적었다. 얼굴빛과 나란히 놓인 자리이므로 conversation(이야기 나눔)의 오식으로 보아 옮겼다.

7. 옮긴이 — 에픽테토스(약 50~약 135). 로마 시대의 스토아 철학자로, 노예로 지내다 풀려난 뒤 가르쳤다. 그의 말은 제자 아리아노스가 적어 전한다.

8. 옮긴이 — 니콜라 말브랑슈(1638~1715). 프랑스 오라토리오회 사제이자 철학자. 『진리의 탐구』를 썼다.

9. 옮긴이 — 유피테르. 로마 신화의 최고 신으로, 맹세와 약속을 지켜보며 그것을 어긴 자를 벌하는 신으로 여겨졌다. 그리스 신화의 제우스에 해당한다.

10. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 「그 능력이 시인하는 감정은 우아하고 걸맞지 않다」로 적어 뜻이 통하지 않는다. 다른 판본은 「…우아하고 걸맞으며, 그 반대되는 감정은 우아하지 못하고 걸맞지 않다」로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

11. 옮긴이 — 장바티스트 마시용(1663~1742). 프랑스의 설교가로 1717년부터 클레르몽 주교를 지냈다. 인용된 대목은 그의 설교에서 온 것이다.

12. 옮긴이 — 18세기 영국 화폐. 1파운드는 20실링, 1실링은 12펜스였고, 반 페니가 가장 작은 동전 단위였다.

13. 옮긴이 — 리슐리외 추기경(아르망 장 뒤 플레시, 1585~1642)은 루이 13세의 재상이었다. 레츠 추기경(장프랑수아 폴 드 공디, 1613~1679)은 프롱드의 난을 이끈 인물로 『회상록』을 남겼다.

14. 옮긴이 — 볼테르(1694~1778)의 비극 『무함마드, 또는 광신』(1741). 뒤에 나오는 세이드와 팔미라가 그 작품의 두 주인공이다.

15. 옮긴이 — 성 바르톨로메오 축일의 학살. 1572년 8월 파리에서 시작되어 프랑스 각지로 번진 신교도 학살 사건이다.

16. 옮긴이 — 퀘이커 교도. 17세기 중반 영국에서 일어난 개신교의 한 갈래로, 폭력을 쓰지 않는 것을 엄격히 지켰다. 「다른 쪽 뺨을 내미는」 것은 『마태오 복음』의 가르침을 가리킨다.

4부 — 효용이 시인의 감정에 미치는 영향에 대하여

1장 — 효용의 외관이 기예의 모든 산물에 부여하는 아름다움에 대하여, 그리고 이런 종류의 아름다움이 미치는 폭넓은 영향에 대하여

효용이 아름다움의 주된 원천 가운데 하나라는 것은 아름다움의 본성을 이루는 것이 무엇인지를 조금이라도 주의 깊게 살펴본 사람이라면 누구나 알아차린 바다. 집의 편리함은 그 집의 균정함과 마찬가지로 관찰자에게 즐거움을 주며, 관찰자는 마주 놓인 창들의 모양이 서로 다른 것이나 문이 건물 한가운데에 정확히 놓이지 않은 것을 볼 때와 똑같이 그 반대되는 결함을 볼 때에도 마음이 상한다. 어떤 체계나 기계가 그것이 본래 노린 목적을 이루기에 걸맞다는 것이 그 전체에 어떤 적정성과 아름다움을 부여하여 그것을 생각하고 바라보는 일 자체를 유쾌한 것으로 만든다는 것은 너무나 뚜렷하여 아무도 그것을 지나쳐 본 적이 없다.

효용이 왜 즐거움을 주는지, 그 원인 또한 근래에 어느 재치 있고 유쾌한 철학자가 밝혀 놓았다[1]. 그는 가장 깊은 사유에 가장 우아한 표현을 아울렀으며, 가장 알기 어려운 주제를 가장 온전한 맑음으로뿐 아니라 가장 생생한 웅변으로 다루는 남다르고 복된 재능을 지닌 사람이다. 그에 따르면 어떤 대상의 효용은 그것이 가져다주기에 알맞은

즐거움이나 편리함을 그 주인에게 끊임없이 떠올려 줌으로써 주인을 즐겁게 한다. 주인은 그것을 볼 때마다 그 즐거움을 마음에 떠올리며, 그 대상은 그리하여 끊이지 않는 만족과 누림의 원천이 된다. 관찰자는 동감을 통해 주인의 감정 속으로 들어가며, 그 대상을 똑같이 유쾌한 모습으로 바라보지 않을 수 없다. 위대한 이들의 궁전을 찾아갈 때 우리는 우리 자신이 그 주인이어서 그토록 솜씨 있고 재치 있게 마련된 편의를 차지하고 있다면 누릴 만족을 떠올리지 않을 수 없다. 편리하지 못함의 외관이 왜 그 임자에게나 관찰자에게나 거북한 것이 되는지도 그와 같이 설명된다.

그러나 기예의 어떤 산물이 지닌 이 걸맞음, 이 복된 고안이 흔히 그것이 본래 노린 목적 자체보다 더 값지게 여겨진다는 것, 그리고 어떤 편리함이나 즐거움을 얻기 위한 수단의 정확한 맞춤이, 그 수단의 값어치가 온전히 그것을 얻는 데에 있다고 보이는 그 편리함이나 즐거움 자체보다 오히려 더 자주 대접받는다는 것은, 내가 아는 한 아직 아무도 알아차리지 못한 바다. 그럼에도 사정이 매우 자주 그러하다는 것은 인간 삶의 가장 하찮은 일에서나 가장 중대한 일에서나 수천 가지 사례로 알 수 있다.

사람이 자기 방에 들어와 의자들이 모두 방 한가운데 놓여 있는 것을 보면 그는 하인에게 화를 내며, 그것이 그렇게 어지러이 놓인 것을 그대로 보고 있기보다 아마도 스스로 수고를 들여 의자를 모두 등을 벽에 대어 제자리에 놓을 것이다. 이 새로운 배치가 지닌 적정성은 오직 바닥을 비워 거리낌 없게 둔다는 더 나은 편리함에서 나온다. 그 편리함을 얻으려고 그는 그것이 없어서 겪을 수 있었던 모든 불편보다 더 많은 수고를 제 발로 짊어진다. 의자 하나에 그저 앉아 버리는 것보다 쉬운 일은 없었고, 그것이 바로 수고가 끝난 뒤에 그가 아마 하는 일이기 때문이다. 그러므로 그가 원한 것은 이 편리함 자체라기보다 그

편리함을 가져다주는 사물의 그 배치였던 듯하다. 그럼에도 그 배치를 끝내 권하는 것은, 또 그 배치에 그 적정성과 아름다움을 온전히 부여하는 것은 바로 이 편리함이다.

마찬가지로, 하루에 2분 이상 늦게 가는 시계는 시계에 까다로운 사람에게 업신여김을 받는다. 그는 아마 그것을 2기니에 팔아 치우고 보름에 1분 이상 늦지 않는 다른 시계를 50기니에 산다[2]. 그러나 시계의 유일한 쓸모는 우리에게 몇 시인지를 알려 주어, 우리가 그 점을 몰라서 약속을 어기거나 다른 어떤 불편을 겪는 일을 막아 주는 것이다. 그런데 이 기계에 그토록 까다로운 사람이 다른 사람들보다 늘 더 꼼꼼하게 시간을 지키는 것도 아니고, 다른 어떤 까닭으로 지금이 하루의 몇 시인지를 정확히 알려고 더 애타게 마음 쓰는 것도 아님이 드러난다. 그의 마음을 끄는 것은 이 지식을 얻는 일 자체라기보다 그것을 얻는 데 쓰이는 기계의 완전함이다.

하찮은 효용밖에 없는 자잘한 물건에 돈을 쏟아붓다가 스스로를 망치는 사람이 얼마나 많은가? 이런 장난감 애호가들을 즐겁게 하는 것은 그 효용이라기보다 그 효용을 가져다주기에 알맞게 만들어진 기계의 맞춤새다. 그들의 주머니는 모두 자그마한 편의품으로 불룩하다[3]. 그들은 더 많은 것을 지니고 다니려고 다른 사람의 옷에는 없는 새 주머니를 고안해 낸다. 그들은 무게로 보아, 그리고 때로는 값으로 보아도 흔한 유대인 행상의 물건 상자[4]에 못하지 않을 만큼 많은 장식거리를 잔뜩 지고 돌아다닌다. 그중 어떤 것은 때로 얼마쯤 쓸모가 있을 수도 있으나, 그 모두는 어느 때라도 없어도 아주 잘 지낼 수 있는 것이고, 그 효용을 다 합쳐도 그 짐을 지고 다니는 고단함에 견줄 값이 못 됨은 분명하다.

우리 행위가 이 원리에 따라 움직이는 것은 그런 하찮은 대상에 관해서만이 아니다. 그것은 사사로운 삶과 공적인 삶 양쪽에서 가장

진지하고 가장 중대한 추구들의 숨은 동기인 경우가 흔하다.

하늘이 노여움으로 야심을 내려 준 가난한 이의 아들은, 주위를 둘러보기 시작하면서 부자의 처지를 감탄한다. 그는 아버지의 오두막이 자기가 지내기에 너무 좁다고 여기고, 궁전에서라면 더 편안히 머물 수 있으리라고 상상한다. 그는 걸어 다녀야 하는 것이나 말을 타는 고단함을 견뎌야 하는 것이 마음에 들지 않는다. 그는 자기보다 높은 이들이 수레에 실려 다니는 것을 보고, 그런 것을 하나 가진다면 불편을 덜 겪으며 다닐 수 있으리라고 상상한다. 그는 자기가 천성으로 게으르고 제 손으로 자기 일을 하는 것을 될 수 있으면 적게 하고 싶어 함을 느끼며, 하인이 여럿 딸려 있으면 많은 수고를 덜 수 있으리라고 판정한다. 그는 이것들을 모두 손에 넣으면 흡족하게 가만히 앉아 조용히 지내며, 자기 처지가 지닌 행복과 평온을 생각하는 가운데 스스로를 누릴 수 있으리라고 생각한다. 그는 이 복됨의 먼 관념에 홀린다. 그것은 그의 공상 속에서 더 높은 등급에 속한 존재들의 삶처럼 보이며, 거기에 이르기 위해 그는 부와 높은 지위를 쫓는 데 자기 평생을 바친다. 그것들이 가져다주는 편의를 얻으려고 그는 애쓰기 시작한 첫해에, 아니 첫 달에 벌써, 그것들이 없어서 평생에 걸쳐 겪을 수 있었던 것보다 더 많은 몸의 고단함과 더 많은 마음의 불편을 짊어진다. 그는 힘겨운 어떤 직업에서 두드러져 보이려고 공부한다. 가장 가차 없는 부지런함으로 그는 모든 경쟁자보다 뛰어난 재능을 얻으려고 밤낮으로 애쓴다. 그는 다음으로 그 재능을 사람들 눈앞에 내놓으려 애쓰고, 똑같이 부지런히 쓰임을 받을 기회를 하나하나 청한다. 이를 위해 그는 온 인류의 마음을 얻으려 굽신거리고, 자기가 미워하는 이들을 섬기며, 자기가 업신여기는 이들에게 고분고분하다. 평생에 걸쳐 그는 어쩌면 끝내 이르지 못할 어떤 인공의 우아한 안식이라는 관념을 쫓으며, 그것을 위해 언제라도 자기 힘 안에 있는 참된 평온을 희생한다.

그리고 만일 늙어 빠진 끝에 마침내 그것에 이른다 해도, 그것이 그가 그것을 얻으려고 버렸던 그 낮은 자리의 안전과 흡족함보다 어떤 점에서도 나을 바 없음을 알게 될 것이다. 그때, 삶의 마지막 찌꺼기에 이르러, 몸은 고역과 병으로 시들고[5] 마음은 적들의 옳지 못함에서, 또는 벗들의 배신과 배은에서 자기가 겪었다고 상상하는 수천 가지 상처와 낙심의 기억으로 쓸리고 헝클어진 그때에야, 그는 비로소 부와 높은 지위가 하찮은 효용밖에 없는 자잘한 물건에 지나지 않으며, 장난감 애호가의 족집게 주머니[6]만큼이나 몸의 편안함이나 마음의 평온을 얻는 데 알맞지 않다는 것을 알아차리기 시작한다. 또 그것들도 족집게 주머니와 마찬가지로, 그것이 그에게 줄 수 있는 모든 이로움이 편리한 정도보다 그것을 지니고 다니는 사람에게 더 번거로운 것이다. 그 둘 사이에는 한쪽의 편의가 다른 쪽의 편의보다 얼마쯤 더 눈에 띈다는 것 말고는 다른 참된 차이가 없다. 위대한 이들의 궁전과 정원과 마차와 딸린 무리는 그 뚜렷한 편리함이 누구의 눈에나 들어오는 대상이다. 그것들은 그 주인이 우리에게 그 효용이 어디에 있는지 가리켜 보여 줄 것을 요구하지 않는다. 우리는 제 발로 선선히 그 속으로 들어가며, 동감을 통해 그것들이 주인에게 주기에 알맞은 만족을 누리고 그리하여 갈채를 보낸다. 그러나 이쑤시개나 귀이개나 손톱 깎는 기계나 그 밖의 같은 종류의 자잘한 물건이 지닌 진기함은 그만큼 뚜렷하지 않다. 그것들의 편리함이 어쩌면 똑같이 클지도 모르나 그만큼 눈에 들어오지 않으며, 우리는 그것을 가진 사람의 만족 속으로 그만큼 선선히 들어가지 않는다. 그러므로 그것들은 부와 높은 지위의 웅대함보다 허영의 재료로 삼기에 덜 이치에 닿는 것이며, 바로 여기에 뒤의 것이 지닌 유일한 이점이 있다. 부와 높은 지위는 사람에게 그토록 자연스러운 저 남과 달라 보이려는 사랑을 더 실하게 채워 준다. 황량한 섬에서 홀로 살아가야 할 사람에게는 궁전이 자기 행복과 누림에 가장

이바지할지, 아니면 족집게 주머니에 흔히 담기는 그런 자그마한 편의품 한 벌이 가장 이바지할지가 어쩌면 의심스러운 일일 것이다. 그러나 그가 사회 속에서 살아가야 한다면 견줄 것이 없다. 여기서도 다른 모든 경우와 마찬가지로 우리는 늘 당사자의 감정보다 관찰자의 감정을 더 크게 헤아리며, 그의 처지가 그 자신에게 어떻게 보일지보다 남들에게 어떻게 보일지를 더 헤아리기 때문이다. 그런데 관찰자가 왜 부유하고 높은 이들의 처지를 그토록 감탄하며 도드라지게 보는지 따져 보면, 그것은 그들이 누리는 것으로 여겨지는 더 나은 편안함이나 즐거움 때문이라기보다 그 편안함이나 즐거움을 가져다주는 이루 셀 수 없는 인공의 우아한 고안들 때문임을 알게 될 것이다. 그는 그들이 다른 사람들보다 실제로 더 행복하다고 상상하지도 않는다. 다만 그들이 행복의 수단을 더 많이 가지고 있다고 상상한다. 그리고 그가 감탄하는 주된 원천은 그 수단들이 본래 노린 목적에 재치 있고 솜씨 있게 맞추어져 있다는 것이다. 그러나 병의 노곤함과 늙음의 지침 속에서는 높은 지위가 주는 허황하고 텅 빈 남다름의 즐거움이 사라져 버린다. 이런 처지에 놓인 사람에게 그것들은 예전에 자기를 끌어들였던 그 고된 추구를 더 이상 권할 힘이 없다. 그는 마음속으로 야심을 저주하며, 젊음의 편안함과 게으름을, 영원히 달아나 버린 그 즐거움들을, 그리고 손에 넣고 보니 아무런 참된 만족도 줄 수 없는 것을 위해 자기가 어리석게 희생해 버린 그 즐거움들을 헛되이 아쉬워한다. 울화나 병으로 자기 처지를 주의 깊게 살펴보고 자기 행복에 정말로 결여된 것이 무엇인지 헤아려 보게 된 사람에게는 누구에게나 높은 지위가 이토록 비참한 모습으로 나타난다. 그때 권력과 부는 그 본디 모습대로, 곧 몸에 몇 가지 시시한 편리함을 가져다주려고 고안된 거대하고 번거로운 기계로 나타난다. 그것은 가장 섬세하고 연약한 태엽들로 이루어져 있어 가장 애타는 주의로 손질해 두어야 하고, 우리가 온갖 조심을 다해도

언제든 조각조각 터져 그 폐허로 그 불행한 임자를 짓눌러 버릴 채비가 되어 있다. 그것은 세우는 데 한 생애의 노고가 드는 거대한 건물이며, 그 안에 사는 사람을 언제라도 덮쳐 버릴 듯 위협하고, 서 있는 동안에도 그를 얼마쯤 작은 불편에서 지켜 줄지는 몰라도 계절의 더 가혹한 사나움에서는 하나도 막아 주지 못하는 건물이다. 그것은 여름 소나기는 막아 주되 겨울 폭풍은 막아 주지 않으며, 그를 늘 예전과 똑같이, 때로는 예전보다 더, 근심과 두려움과 슬픔에, 병과 위험과 죽음에 드러난 채로 둔다.

그러나 병들었을 때나 기운이 가라앉았을 때 누구에게나 낯익은 이 울화의 철학이 인간이 바라는 그 큰 대상들을 이렇게 온통 깎아내린다 해도, 몸이 더 낫고 마음이 더 좋을 때에는 우리가 그것들을 더 유쾌한 모습으로 바라보지 않는 일이 없다. 아픔과 슬픔 속에서는 우리 자신의 사람됨 안에 갇혀 조그맣게 웅크린 듯 보이는 우리 상상은, 편안함과 번성의 때에는 우리 주위의 모든 것으로 펼쳐진다. 그때 우리는 위대한 이들의 궁전과 살림 운영에 두루 미치는 그 편의의 아름다움에 홀리며, 모든 것이 그들의 편안함을 가져다주고 그들의 결여를 미리 막고 그들의 바람을 채워 주고 그들의 가장 하찮은 욕망까지 즐겁게 달래 주도록 맞추어져 있음에 감탄한다. 이 모든 것이 줄 수 있는 참된 만족을, 그것을 가져다주기에 알맞은 그 배치의 아름다움에서 떼어 내어 그것만으로 헤아려 본다면, 그것은 늘 가장 높은 정도로 업신여길 만하고 시시한 것으로 보일 것이다. 그러나 우리는 그것을 이렇게 추상하여 철학으로 보는 일이 드물다. 우리는 상상 속에서 그것을, 그것을 만들어 내는 그 체계나 기계나 살림 운영의 질서와 규칙 있고 어울리는 움직임과 자연스레 뒤섞어 버린다. 부와 높은 지위의 즐거움은 이렇게 겹쳐 놓고 보면 뭔가 웅대하고 아름답고 고귀한 것으로 상상에

닿으며, 그것을 얻는 일은 우리가 거기에 그토록 쏟기 쉬운 온갖 고역과 근심을 들일 값이 충분히 있는 것으로 보인다.

그리고 자연이 이렇게 우리를 속여 주는 것은 잘된 일이다. 인류의 부지런함을 일으켜 끊임없이 움직이게 하는 것이 바로 이 속임이다. 사람들로 하여금 처음으로 땅을 갈고 집을 세우고 도시와 국가를 세우게 하고, 인간 삶을 고귀하게 하고 아름답게 하는 모든 학문과 기예를 찾아내고 다듬게 한 것이 바로 이것이다. 그것들은 이 땅덩이의 온 얼굴을 온통 바꾸어, 자연의 거친 숲을 유쾌하고 기름진 들로 바꾸었고, 길 없고 메마른 바다를 먹고살 새 밑천으로, 또 땅 위 여러 나라를 잇는 큰 한길로 만들었다. 땅은 이 인류의 노고로 자기 본래의 기름짐을 두 배로 늘리고 더 많은 무리의 주민을 먹여 살려야 하게 되었다. 거만하고 매정한 지주가 자기 넓은 밭을 바라보며 제 형제들의 결여는 한 번도 생각하지 않고 상상 속에서 그 밭에 자라는 수확을 몽땅 자기가 먹어 치운다 해도 아무 소용이 없다. 눈이 배보다 크다는 투박하고 흔한 속담이 그에게만큼 온전히 들어맞은 적은 없었다. 그의 배의 들이는 그 욕망의 어마어마함에 아무런 비례를 이루지 못하며, 가장 비천한 농부의 배보다 더 받아들이지 못한다. 나머지는 그가 나누어 줄 수밖에 없다. 그 자신이 쓰는 그 얼마간을 가장 섬세하게 마련해 주는 이들에게, 그 얼마간을 먹을 궁전을 꾸며 갖추어 주는[7] 이들에게, 높은 지위의 살림에 쓰이는 온갖 장식거리와 자잘한 물건을 갖추어 두고 손질해 주는 이들에게 나누어 줄 수밖에 없으며, 그들은 모두 그의 사치와 변덕에서, 그의 인간애나 정의에서는 헛되이 바랐을 그 삶의 필수품의 몫을 얻는다. 땅의 산물은 어느 때에나 그것이 먹여 살릴 수 있는 그 수에 가까운 주민을 먹여 살린다. 부자는 그 무더기에서 가장 값지고 유쾌한 것만 골라낼 뿐이다. 그들은 가난한 이보다 조금 더 쓸 뿐이며, 그들의 천성인 이기심과 탐욕에도 불구하고, 또 그들이 뜻하는 것이 오직 자기

편리함뿐이고 자기가 부리는 수천 사람의 노고에서 그들이 노리는 유일한 목적이 자기의 허황하고 채울 수 없는 욕망을 채우는 것뿐이라 해도, 그들은 자기가 이루어 낸 모든 개량의 산물을 가난한 이와 나눈다. 그들은 보이지 않는 손에 이끌려[8], 땅이 그 모든 주민에게 똑같은 몫으로 나뉘었더라면 이루어졌을 것과 거의 같은 삶의 필수품의 분배를 이루어 내며, 그리하여 그것을 뜻하지도 않고 알지도 못한 채 사회의 이익을 밀고 나아가 종족이 불어날 수단을 마련해 준다. 섭리가 이 땅을 몇몇 군주 같은 주인들에게 나누어 주었을 때, 섭리는 그 나눔에서 빠진 듯 보이는 이들을 잊지도 버리지도 않았다. 그들도 땅이 내는 모든 것에서 자기 몫을 누린다. 인간 삶의 참된 행복을 이루는 것에서 그들은 자기보다 그토록 위에 있어 보이는 이들에게 어떤 점에서도 못하지 않다. 몸의 편안함과 마음의 평화에서 삶의 모든 등급은 거의 같은 자리에 있으며, 한길가에서 볕을 쬐는 걸인은 왕들이 싸워서 얻으려는 그 안전을 가지고 있다.

같은 원리, 같은 체계에 대한 사랑, 질서와 기예와 고안의 아름다움에 대한 같은 헤아림이 공공의 복리를 밀고 나아가는 제도들을 권하는 데에도 자주 쓰인다. 애국자가 공공 행정[9]의 어느 부분을 개량하려고 힘을 쏟을 때, 그의 행위가 늘 그 이로움을 거둘 이들의 행복에 대한 순수한 동감에서 나오는 것은 아니다. 공공심을 지닌 사람이 한길을 고치는 일을 북돋우는 것이 짐꾼과 마차꾼과 함께 느끼는 마음에서 나오는 일은 흔하지 않다. 입법부가 아마나 양모 제조업을 밀어 올리려고 상금과 그 밖의 장려를 마련할 때, 그 행위가 값싼 옷감이나 고운 옷감을 입는 사람에 대한 순수한 동감에서 나오는 일은 드물고, 제조업자나 상인에 대한 동감에서 나오는 일은 더욱 드물다. 행정의 완성, 교역과 제조업의 확장은 고귀하고 웅대한 대상이다. 그것을 바라보는 일이 우리를 즐겁게 하며, 그것을 밀고 나아갈 수 있는

것이라면 무엇에나 우리의 이해가 걸린다. 그것들은 통치라는 큰 체계의 한 부분을 이루며, 정치라는 기계의 바퀴는 그것들 덕분에 더 어울려 더 수월하게 돌아가는 듯 보인다. 우리는 그토록 아름답고 웅대한 체계의 완성을 바라보며 즐거워하고, 그 움직임의 규칙 바름을 조금이라도 어지럽히거나 무겁게 할 수 있는 걸림돌은 무엇이든 치워 낼 때까지 마음이 편치 않다. 그러나 모든 통치 체제는 그 아래에서 살아가는 이들의 행복을 밀고 나아가는 정도에 비례해서만 값이 있다. 그것이 그 체제의 유일한 쓸모이자 목적이다. 그런데 우리는 체계를 세우려는 어떤 정신에서, 기예와 고안에 대한 어떤 사랑에서, 때로 목적보다 수단을 더 값지게 여기는 듯하고, 동료 인간이 겪거나 누리는 것에 대한 직접적인 감각이나 느낌에서보다 어떤 아름답고 질서 있는 체계를 완성하고 개량한다는 관점에서 그들의 행복을 밀고 나아가려 애타게 바라는 듯하다. 가장 큰 공공심을 지닌 사람이면서 다른 점에서는 인간애의 느낌에 그리 밝지 않음을 보인 이들이 있었다. 그리고 거꾸로 가장 큰 인간애를 지닌 사람이면서 공공심은 온통 결여한 듯 보이는 이들이 있었다. 누구나 자기 아는 사람의 테두리 안에서 두 종류의 사례를 다 찾아낼 수 있을 것이다. 저 이름난 모스크바 나라의 입법자[10]보다 인간애가 적고 공공심이 많은 사람이 일찍이 있었던가? 거꾸로 사람들과 잘 어울리고 마음씨 좋았던 영국의 제임스 1세[11]는 자기 나라의 영예에도 이익에도 정념이 거의 없었던 듯하다. 야심에 거의 죽어 있는 듯 보이는 사람의 부지런함을 깨우고자 한다면, 부유하고 높은 이들의 행복을 그에게 그려 보이는 것, 그들이 대체로 볕과 비를 가리고 지내며 좀처럼 굶지 않고 좀처럼 춥지 않으며 지침이나 어떤 종류의 결여에도 좀처럼 드러나지 않는다고 말해 주는 것은 흔히 아무 소용이 없을 것이다. 이런 종류의 가장 웅변다운 권고도 그에게 거의 아무런 효험이 없을 것이다. 성공하기를 바란다면 그들 궁전의 여러 방이 지닌

편리함과 배치를 그에게 그려 보여야 하고, 그들 마차 행렬의 적정성을 그에게 풀어 주어야 하며, 그들을 시중드는 이들의 수와 순서와 여러 맡은 일을 그에게 가리켜 보여야 한다. 무엇이든 그에게 자취를 남길 수 있다면 이것이 그럴 것이다. 그런데 이 모든 것은 볕과 비를 가리고, 그들을 굶주림과 추위에서, 결여와 지침에서 건지는 데에만 쓰일 뿐이다. 마찬가지로, 자기 나라의 이익에 아무 마음이 없어 보이는 사람의 가슴에 공공의 덕을 심어 주고자 한다면, 잘 다스려지는 나라의 백성이 얼마나 더 나은 이로움을 누리는지, 그들이 더 잘 머물고 더 잘 입고 더 잘 먹는다는 것을 그에게 말해 주는 일은 흔히 아무 소용이 없을 것이다. 이런 헤아림은 흔히 큰 자취를 남기지 못한다. 그 이로움을 가져다주는 공공 행정의 큰 체계를 그려 보이고, 그 여러 부분의 이어짐과 매임을, 서로에 대한 그 아래위 관계를, 그리고 사회의 행복에 두루 도움이 되는 그 쓰임새를 풀어 주며, 그 체계가 어떻게 그 자신의 나라에 들어올 수 있을지, 무엇이 지금 거기서 그것이 자리 잡는 것을 막고 있는지, 그 걸림돌을 어떻게 치울 수 있을지, 그리고 통치라는 기계의 여러 바퀴가 서로 갈리거나 서로의 움직임을 늦추지 않으면서 어떻게 더 어울려 더 매끄럽게 돌아가게 될 수 있을지를 보여 준다면, 그를 설득할 가망이 더 클 것이다. 사람이 이런 종류의 이야기를 듣고 스스로 얼마쯤 공공심에 북돋워짐을 느끼지 않는 일은 좀처럼 있을 수 없다. 그는 적어도 그 순간만은 그 걸림돌을 치우고 그토록 아름답고 질서 있는 기계를 움직이게 하고 싶은 어떤 욕망을 느낄 것이다. 정치를, 시민 통치의 여러 체계와 그 이로움과 해로움을, 우리 자신의 나라의 체제와 그 처지와 다른 나라에 대한 이해를, 그 교역과 방비를, 그것이 시달리는 불리함과 그것이 맞닥뜨릴 수 있는 위험을, 앞의 것을 어떻게 치우고 뒤의 것을 어떻게 막을지를 배우는 것만큼 공공심을 밀고 나아가는 것은 없다. 이 점에서 정치에 관한 논의는 옳고 이치에 닿고

실행할 수 있는 것이라면 사색의 모든 작업 가운데 가장 쓸모 있는 것이다. 그중 가장 약하고 가장 나쁜 것조차 효용이 아주 없지는 않다. 그것들은 적어도 사람들의 공공의 정념을 북돋우고, 사회의 행복을 밀고 나아갈 수단을 찾아 나서도록 그들을 일으키는 데 쓰인다.

2장 — 효용의 외관이 사람의 성격과 행위에 부여하는 아름다움에 대하여, 그리고 이 아름다움의 지각이 어디까지 시인의 본래 원리 가운데 하나로 여겨질 수 있는가에 대하여

사람의 성격도 기예의 고안이나 시민 통치의 제도와 마찬가지로 개인의 행복과 사회의 행복을 밀고 나아가기에 알맞을 수도 있고 어지럽히기에 알맞을 수도 있다. 신중하고 공정하며 부지런하고 굳세고 차분한 성격은 그 사람 자신에게나 그와 이어진 모든 이에게나 번성과 만족을 약속한다. 거꾸로 경솔하고 건방지며 게으르고 무르고 탐닉하는 성격은 그 개인에게는 파멸을, 그와 얽힌 모든 이에게는 불행을 미리 알린다. 앞의 마음결은 적어도 가장 유쾌한 목적을 가져다주려고 이제까지 만들어진 가장 완전한 기계에 딸릴 수 있는 온갖 아름다움을 지니며, 뒤의 마음결은 가장 어설프고 서툰 고안이 지닌 온갖 추함을 지닌다. 지혜와 덕이 두루 퍼지는 것만큼 인류의 행복을 밀고 나아갈 수 있는 통치 제도가 무엇이겠는가? 모든 통치는 그 지혜와 덕의 결여를 메우는 온전하지 못한 처방일 뿐이다. 그러므로 시민 통치가 그 효용을 이유로 지닐 수 있는 아름다움은 무엇이든 지혜와 덕에 훨씬 더 높은 정도로 딸릴 수밖에 없다. 거꾸로 사람들의 악덕만큼 파멸을 부르고 허물어뜨리는 시민 통치술이 무엇이겠는가? 나쁜 통치가 낳는 치명적인 결과는 오직 그것이 인간의 악함이 불러오는 해악을 넉넉히 막아 주지 못하는 데서 나올 뿐이다.

성격이 그 쓸모나 불편함에서 얻는 듯 보이는 이 아름다움과 추함은 인류의 행위와 처신을 추상하여 철학으로 헤아려 보는 이들에게 특히 남다르게 다가오기 쉽다. 철학자가 왜 인간애는 시인을 받고 잔혹함은 단죄를 받는지 따져 보러 나설 때, 그는 잔혹함이나 인간애의 어느 하나의 개별 행위에 대한 관념을 아주 맑고 또렷하게 스스로 세우지 않는 것이 보통이고, 그 성질들의 일반적인 이름이 그에게 떠올려 주는 흐릿하고 정해지지 않은 관념에 그저 만족한다. 그러나 행위의 적정성이나 부적정성, 공로나 과오가 아주 뚜렷하고 알아볼 수 있게 드러나는 것은 오직 개별 사례에서다. 개별 사례가 주어질 때에만 우리는 우리 자신의 정서와 행위자의 정서 사이의 어울림이나 어긋남을 또렷이 지각하고, 앞의 경우에는 그를 향해 사회적인 감사가 일어남을 느끼며 뒤의 경우에는 동감에서 비롯한 분개가 일어남을 느낀다. 덕과 악덕을 추상하여 일반적으로 헤아릴 때에는, 덕과 악덕이 이 여러 감정을 불러일으키는 데 쓰는 그 성질들이 크게 사라져 버리는 듯하고, 그 감정 자체도 덜 뚜렷하고 덜 알아볼 만한 것이 된다. 거꾸로 그때는 앞의 것이 낳는 복된 결과와 뒤의 것이 낳는 치명적인 결과가 눈앞에 떠올라, 마치 어느 쪽의 다른 모든 성질에서 두드러져 따로 나서는 듯 보인다.

효용이 왜 즐거움을 주는지 처음으로 밝힌 저 재치 있고 유쾌한 저자는 사물을 이렇게 보는 관점에 워낙 깊이 사로잡혀, 덕에 대한 우리의 시인 전체를 효용의 외관에서 나오는 이런 종류의 아름다움에 대한 지각으로 풀어 버리기에 이르렀다. 그가 살핀 바로는 마음의 성질 가운데 덕스럽다고 시인을 받는 것은 그 사람 자신에게나 남들에게 쓸모 있거나 유쾌한 것뿐이며, 악덕스럽다고 부인을 받는 것은 그 반대되는 방향으로 기우는 것뿐이다. 그리고 자연은 참으로 우리의 시인과 부인의 감정을 개인의 편리함과 사회의 편리함에 그토록 복되게 맞추어 놓은

듯하여, 가장 엄격하게 따져 보면 사정이 어디서나 그러함을 알게 될 것이라고 나는 믿는다. 그러나 나는 그럼에도 우리의 시인과 부인의 첫째 원천도 주된 원천도 이 효용이나 해로움을 바라보는 것이 아니라고 딱 잘라 말한다. 그 감정들이 이 효용이나 해로움에서 나오는 아름다움이나 추함에 대한 지각으로 더 높아지고 더 생생해지는 것은 의심할 것이 없다. 그러나 나는 그럼에도 그 감정들이 본래부터 또 그 본질에서 이 지각과는 다른 것이라고 말한다.

우선 첫째로, 덕에 대한 시인이 편리하고 잘 고안된 건물을 우리가 시인할 때의 그 감정과 같은 종류의 감정이라는 것, 또는 우리가 사람을 칭찬하는 데에 서랍장을 칭찬하는 것과 다른 이유가 없다는 것은 있을 수 없는 일로 보인다.

그리고 둘째로, 따져 보면 마음의 어떤 성향이 지닌 쓸모가 우리 시인의 첫째 근거인 일은 드물고, 시인의 감정에는 효용의 지각과는 사뭇 다른 적정성의 감각이 늘 들어 있음을 알게 될 것이다. 우리는 덕스럽다고 시인을 받는 모든 성질에서 이것을 알 수 있는데, 이 체계에 따르면 본래 우리 자신에게 쓸모 있다는 이유로 값지게 여겨지는 성질에서나, 남들에게 쓸모 있다는 이유로 존중받는 성질에서나 그러하다.

우리 자신에게 가장 쓸모 있는 성질은 첫째로 뛰어난 이성과 이해력이며, 이로써 우리는 우리 모든 행위의 먼 결과를 알아보고 거기서 나올 만한 이로움이나 해로움을 미리 볼 수 있다. 둘째는 자기 통제이며, 이로써 우리는 앞날의 어느 때에 더 큰 즐거움을 얻거나 더 큰 아픔을 피하려고 지금의 즐거움을 삼가거나 지금의 아픔을 견딜 수 있게 된다. 이 두 성질이 하나로 합쳐진 데에 신중이라는 덕이 있으며, 그것은 모든 덕 가운데 개인에게 가장 쓸모 있는 덕이다.

그 성질의 첫째 것에 관해서는 앞서 다른 자리에서, 뛰어난 이성과 이해력이 본래 옳고 바르고 정확하다는 이유로 시인을 받는 것이지 단지 쓸모 있거나 이롭다는 이유로 시인을 받는 것이 아님을 살핀 바 있다. 인간 이성의 가장 크고 가장 감탄받는 발휘가 드러난 곳은 더 알기 어려운 학문, 특히 수학의 더 높은 부분이다. 그러나 그 학문들이 개인에게나 공공에게 지니는 효용은 그리 뚜렷하지 않고, 그것을 증명하려면 늘 아주 쉽게 이해되지는 않는 논의가 필요하다. 그러므로 그 학문들을 처음으로 사람들의 감탄에 권해 준 것은 그 효용이 아니었다. 이 성질은 그런 숭고한 발견에 스스로 심미안이 없어 그것을 쓸모없다고 깎아내리려 애쓴 이들의 책망에 얼마간 답할 필요가 생기기까지는 거의 내세워지지 않았다.

마찬가지로, 지금의 욕구를 다른 자리에서 더 온전히 채우려고 그것을 억누르는 그 자기 통제는 효용이라는 면에서만큼이나 적정성이라는 면에서도 시인을 받는다. 우리가 이렇게 행할 때 우리 행위를 움직이는 감정은 관찰자의 감정과 정확히 맞아떨어지는 듯하다. 관찰자는 지금 우리 욕구가 보내는 부추김을 느끼지 않는다[12]. 그에게는 우리가 일주일 뒤나 1년 뒤에 누릴 즐거움이 우리가 이 순간에 누릴 즐거움과 똑같이 이해가 걸린 일이다. 그러므로 우리가 지금을 위해 앞날을 희생할 때 우리 행위는 그에게 가장 높은 정도로 터무니없고 지나친 것으로 보이며, 그는 그것을 움직이는 원리 속으로 들어갈 수 없다. 거꾸로 우리가 앞으로 올 더 큰 즐거움을 확보하려고 지금의 즐거움을 삼갈 때, 우리가 감각에 곧바로 다가오는 것과 마찬가지로 먼 대상에도 이해가 걸린 듯이 행할 때, 우리의 정서가 그의 정서와 정확히 맞아떨어지므로 그는 우리 행동을 시인하지 않을 수 없다. 그리고 이런 자기 통제를 할 수 있는 이가 얼마나 적은지를 그가 경험으로 알고 있으므로, 그는 우리 행위를 적잖은 정도의 놀라움과 감탄으로 바라본다. 여기에서, 재산을

얻는 것 말고 다른 목적을 겨누지 않는다 해도 검약과 부지런함과 열심을 꾸준히 이어 가는 일을 모든 사람이 자연히 우러르는 그 두드러진 존중이 일어난다. 이렇게 행하는 사람이, 멀지만 큰 이로움을 얻기 위해 지금의 즐거움을 모두 내어놓을 뿐 아니라 마음과 몸의 가장 큰 노고까지 견디는 그 굳센 단단함은 우리 시인을 불러내지 않을 수 없다. 그의 행위를 다스리는 듯 보이는 자기 이익과 행복에 대한 그 관점은 우리가 그것에 대해 자연히 세우는 관념과 정확히 맞아떨어진다. 그의 감정과 우리 감정 사이에는 가장 온전한 맞아떨어짐이 있으며, 그러면서도 인간 본성의 예사로운 약함에 대한 우리 경험으로 보아 그것은 우리가 이치에 맞게 기대할 수 있었던 맞아떨어짐이 아니다. 그러므로 우리는 그의 행위를 시인할 뿐 아니라 얼마쯤 감탄하며, 그것이 적잖은 정도의 갈채를 받을 만하다고 여긴다. 행위자를 이런 행위의 결로 버티게 할 수 있는 것은 오직 이 마땅한 시인과 존중을 스스로 아는 것뿐이다. 우리가 10년 뒤에 누릴 즐거움은 우리가 오늘 누릴 수 있는 즐거움에 견주면 우리 이해가 워낙 적게 걸려 있고, 앞의 것이 불러일으키는 정념은 뒤의 것이 불러오기 쉬운 그 격한 감정에 견주면 천성으로 워낙 약하므로, 한쪽으로 행할 때 우리가 모두의 존중과 시인을 받을 만하다는 것과 다른 쪽으로 처신할 때 우리가 그들의 업신여김과 비웃음의 적정한 대상이 된다는 것을 스스로 아는 것, 곧 적정성의 감각이 그것을 받쳐 주지 않는다면 앞의 것이 뒤의 것에 결코 맞설 저울이 될 수 없을 것이다.

인간애와 정의와 도량과 공공심은 남들에게 가장 쓸모 있는 성질이다. 인간애와 정의의 적정성이 어디에 있는지는 앞서 다른 자리에서 풀어 놓았으며, 거기서 그 성질들에 대한 우리의 존중과 시인이 행위자의 정서와 관찰자들의 정서 사이의 어울림에 얼마나 많이 달려 있는지를 보였다.

도량과 공공심의 적정성은 정의의 적정성과 같은 원리 위에 세워져 있다. 도량은 인간애와 다르다. 언뜻 보면 그토록 가까이 이어진 듯한 그 두 성질이 늘 같은 사람에게 딸려 있는 것은 아니다. 인간애는 여자의 덕이고 도량은 남자의 덕이다. 흔히 우리보다 훨씬 더 부드러운 마음을 지닌 아름다운 성은 도량은 그만큼 지니는 일이 드물다. 여자가 큰 증여를 하는 일이 드물다는 것은 시민법의 한 관찰이다[13,14]. 인간애는 오직, 관찰자가 당사자들의 감정과 함께 지니는 그 섬세한 함께 느끼는 마음에 있으며, 그리하여 그들의 고통에 비통해하고 그들이 받은 해를 분개하며 그들의 좋은 운을 기뻐하는 데에 있다. 가장 인간애다운 행위는 자기 부정도, 자기 통제도, 적정성의 감각을 크게 발휘하는 일도 요구하지 않는다. 그것은 오직 그 섬세한 동감이 저절로 우리에게 하도록 부추기는 것을 하는 데에 있을 뿐이다. 그러나 도량은 그렇지 않다. 우리는 어떤 점에서 우리 자신보다 어떤 다른 사람을 앞세우고 우리 자신의 크고 중대한 이익을 벗이나 윗사람의 같은 크기의 이익에 희생할 때에만 도량이 큰 것이다. 자기 야심의 큰 대상이었던 어떤 자리에 대한 자기 주장을 다른 이의 공적이 그 자리에 더 큰 자격이 있다고 상상하여 내놓아 버리는 사람, 자기 벗의 목숨이 더 중대하다고 판정하여 그것을 지키려고 자기 목숨을 내놓는 사람, 이 둘은 어느 쪽도 인간애에서 행하는 것이 아니고, 자기에게 관계된 것보다 그 다른 사람에게 관계된 것을 더 섬세하게 느껴서 행하는 것도 아니다. 그 둘은 서로 맞서는 그 이익들을 자기에게 자연히 보이는 빛으로 헤아리지 않고 남들에게 보이는 빛으로 헤아린다. 곁에서 보는 사람 누구에게나 이 다른 사람이 성공하거나 목숨을 건지는 것이 자기 일보다 더 이해가 걸린 일일 수 있음은 정당하다. 그러나 그 둘 자신에게는 그럴 수 없다. 그러므로 그들이 이 다른 사람의 이익에 자기 이익을 희생할 때, 그들은 자기를 관찰자의 감정에 맞추며, 아량을 한 번 발휘하여 어떤

제삼자에게라면 자연히 떠오를 수밖에 없다고 자기가 느끼는 그 사물의 관점에 따라 행한다. 자기 장교의 목숨을 지키려고 자기 목숨을 버리는 병사는, 만일 자기 잘못 없이 그 장교가 죽는 일이 일어났다면 어쩌면 그 죽음에 거의 마음이 움직이지 않았을 것이고, 자기 자신에게 닥친 아주 작은 재난이 훨씬 더 생생한 슬픔을 불러일으켰을 수도 있다. 그러나 그가 갈채를 받아 마땅하도록 행하려 애쓰고 공평한 관찰자가 자기 행위의 원리 속으로 들어오게 하려 애쓸 때, 그는 자기 말고 누구에게나 자기 목숨이 자기 장교의 목숨에 견주면 시시한 것임을, 그리고 앞의 것을 뒤의 것에 희생할 때 자기가 공평하게 곁에서 보는 사람 누구에게나 자연히 떠오를 생각에 아주 적정하게 또 걸맞게 행하는 것임을 느낀다.

공공심을 더 크게 발휘하는 경우도 이와 같다. 젊은 장교가 자기 군주의 영토에 얼마 되지 않는 땅을 더하려고 자기 목숨을 내놓는 것은, 그 새 영토를 얻는 일이 그 자신에게 자기 목숨을 지키는 일보다 더 바랄 만한 대상이기 때문이 아니다. 그에게는 자기 목숨이 자기가 섬기는 나라를 위해 한 왕국을 통째로 정복하는 것보다 무한히 더 값지다. 그러나 그가 그 두 대상을 서로 견주어 볼 때, 그는 그것을 자기에게 자연히 보이는 빛으로 바라보지 않고 자기가 싸워 주는 나라에 보이는 빛으로 바라본다. 그 나라에는 전쟁에서 이기는 일이 가장 중대하고 한사사로운 사람의 목숨은 거의 아무 대수롭지 않은 것이다. 그가 자기를 그 나라의 처지에 놓아 볼 때, 그는 자기 피를 흘려 그토록 값진 목적을 밀고 나아갈 수 있다면 그 피를 아무리 아끼지 않아도 지나치지 않음을 곧바로 느낀다. 이렇게 의무와 적정성의 감각에서 모든 자연스러운 기울어짐 가운데 가장 강한 것을 거스르는 데에 그 행위의 영웅스러움이 있다. 사사로운 자리에 있을 때는 미노르카[15]를 나라가 잃는 것보다 1기니를 잃는 것에 더 심각하게 마음이 어지러워질 정직한 영국인이

많이 있으나, 그런 그도 만일 그 요새를 지키는 일이 자기 힘 안에 있었다면 자기 잘못으로 그것이 적의 손에 넘어가게 하기보다 차라리 자기 목숨을 천 번이라도 희생했을 것이다. 첫째 브루투스[16]가 자기 아들들이 갓 일어선 로마의 자유를 거스르는 음모를 꾸몄다는 이유로 그들을 사형에 끌어냈을 때, 그는 오직 자기 가슴에만 물어보았더라면 더 강한 것으로 보였을 정서를 더 약한 정서에 희생한 것이다. 브루투스는 천성으로 자기 아들들의 죽음에, 그토록 큰 본보기가 없어서 로마가 겪었을 만한 모든 것보다 훨씬 더 크게 마음이 움직였어야 했다. 그러나 그는 그들을 아버지의 눈으로 보지 않고 로마 시민의 눈으로 보았다. 그는 뒤의 사람됨의 감정 속으로 워낙 철저히 들어가, 자기가 그들과 이어져 있는 그 매임을 조금도 헤아리지 않았다. 그리고 로마 시민에게는 브루투스의 아들들조차 로마의 가장 작은 이익과 저울에 놓이면 업신여길 만한 것으로 보였다. 이런 경우와 이런 종류의 다른 모든 경우에서, 우리의 감탄은 그 효용에 바탕을 두기보다 그런 행위가 지닌 뜻밖의, 그러기에 크고 고귀하고 높은 적정성에 바탕을 둔다. 이 효용은 우리가 그것을 바라보게 될 때 그 행위에 틀림없이 새로운 아름다움을 부여하며, 그 때문에 그 행위를 우리 시인에 한층 더 권해 준다. 그러나 이 아름다움은 주로 되새겨 생각하고 사색하는 사람들이 지각하는 것이며, 그런 행위를 인류의 대다수가 지닌 자연스러운 감정에 처음으로 권해 주는 성질은 결코 아니다.

눈여겨보아야 할 것은, 시인의 감정이 이 효용의 아름다움에 대한 지각에서 일어나는 한 그것이 남들의 감정과는 어떤 종류의 관계도 없다는 점이다. 그러므로 만일 어떤 사람이 사회와 아무런 오고 감 없이 어른으로 자라나는 일이 있을 수 있다면, 그럼에도 그 자신의 행위가 자기 행복이나 불이익으로 기울어지는 방향 때문에 그에게 유쾌하거나 거북한 것일 수 있을 것이다. 그는 신중과 절제와 좋은 처신에서 이런

종류의 아름다움을, 그 반대되는 처신에서 추함을 지각할 수 있을 것이며, 앞의 경우에는 자기 기질과 성격을 우리가 잘 고안된 기계를 헤아릴 때의 그런 만족으로 바라보고, 뒤의 경우에는 우리가 아주 어설프고 서툰 고안을 여길 때의 그런 싫음과 못마땅함으로 바라볼 것이다. 그러나 이 지각은 오직 심미안의 문제일 뿐이고, 적정하게 말해 심미안이라 불리는 것이 그 올바름 위에 세워지는 그런 종류의 지각이 지닌 온갖 무름과 섬세함을 지니고 있으므로, 홀로 있는 비참한 처지에 놓인 사람은 아마 그것에 크게 마음을 쓰지 않을 것이다. 그것이 그에게 떠오른다 해도, 사회와 이어지기에 앞서서는 그 이어짐의 결과로 지닐 효험을 결코 그에게 지니지 못할 것이다. 그는 이 추함을 생각하며 안으로 부끄러워 풀이 꺾이지도 않을 것이고, 그 반대되는 아름다움을 스스로 아는 데서 마음속 은밀한 뽐냄으로 들뜨지도 않을 것이다. 그는 앞의 경우에 상을 받아 마땅하다는 생각으로 기뻐 뛰지도 않을 것이고, 뒤의 경우에 벌을 받아 마땅하다는 의심으로 떨지도 않을 것이다. 그런 감정은 모두 그 감정을 느끼는 사람의 자연스러운 재판관인 어떤 다른 존재의 관념을 전제한다. 그리고 그가 자기 자신에게 갈채를 보내는 뽐냄이나 자기 자신을 단죄하는 부끄러움을 떠올릴 수 있는 것은 오직 자기 행위를 판정하는 이 중재자의 판결에 동감함으로써다.

---

1. 옮긴이 — 데이비드 흄(1711~1776). 스코틀랜드 철학자로 스미스의 벗이었다. 효용이 즐거움을 주는 까닭은 그의 『인간 본성론』(1739~1740)과 『도덕 원리에 관한 탐구』(1751)에서 다루어진다. 2장에서 스미스가 「저 재치 있고 유쾌한 저자」라 부르는 사람도 그다.

2. 옮긴이 — 기니. 18세기 영국의 금화로 21실링, 곧 1파운드 1실링에 해당했다.

3. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 fluffed 로 적었다. 다른 판본은 stuffed(잔뜩 채워진)로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

4. 옮긴이 — 저본의 Jew's-box. 18세기 영국에서 잡화를 상자에 지고 다니며 팔던 행상을 가리키던 당대 표현이다.

5. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 wailed(울부짖은)로 적었다. 다른 판본은 wasted(시든)로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

6. 옮긴이 — 저본의 tweezer-case. 족집게·귀이개·손톱 다듬는 칼 따위를 담아 몸에 지니고 다닌 18세기의 작은 도구 주머니다.

7. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 sit up 으로 적었다. 다른 판본은 fit up(꾸며 갖추다)으로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

8. 옮긴이 — 「보이지 않는 손」. 스미스는 이 표현을 『국부론』(1776) 제4편에서도 쓴다.

9. 옮긴이 — 저본의 police. 18세기 영어에서 이 낱말은 오늘날의 경찰이 아니라 도로·치안·물가·위생을 아우르는 공공 행정 전반을 뜻했다.

10. 옮긴이 — 표트르 1세(1672~1725). 러시아의 차르로 군제와 관제를 두루 고쳤다. 모스크바 나라는 당대 서유럽에서 러시아를 부르던 이름이다.

11. 옮긴이 — 제임스 1세(1566~1625). 스코틀랜드 왕 제임스 6세로서 1603년 잉글랜드 왕위를 겸하여 두 나라를 한 사람의 왕 아래 두었다.

12. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 felicitations(축하)로 적었다. 다른 판본은 solicitations(부추김, 조름)로 읽으므로 그에 따라 옮겼다.

13. Raro mulieres donare solent. (여자가 증여하는 일은 드물다.)

14. 옮긴이 — 원저자 주의 라틴어는 로마법에서 온 격언이다. 여기서 시민법은 로마법과 그것을 이어받은 대륙의 법 전통을 가리킨다.

15. 옮긴이 — 미노르카. 지중해 서부 발레아레스 제도의 섬으로 1708년부터 영국이 차지했다가 1756년 7년 전쟁 중 프랑스에 잃었다.

16. 옮긴이 — 루키우스 유니우스 브루투스. 기원전 509년 로마 공화정을 세운 초대 집정관으로 전해지며, 왕정을 되살리려 음모를 꾸민 두 아들에게 스스로 사형을 집행했다.

5부 — 도덕적 시인과 부인의 감정에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여

1장 — 아름다움과 추함에 관한 우리 관념에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여

이미 열거한 원리들 말고도 인류의 도덕적 감정에 상당한 영향을 미치는 다른 원리들이 있으며, 무엇이 비난받을 만하고 무엇이 칭찬받을 만한지를 두고 시대와 나라에 따라 그토록 고르지 못하고 서로 어긋나는 많은 견해가 퍼져 있는 것도 주로 이 원리들 때문이다. 그 원리란 관습과 유행이며, 이것들은 모든 종류의 아름다움에 관한 우리 판단 위에까지 그 지배를 넓힌다.[1]

두 대상이 자주 함께 보여 왔으면 상상은 한쪽에서 다른 쪽으로 쉽게 건너가는 버릇을 얻는다. 첫째 것이 나타나면 우리는 둘째 것이 따라올 것이라고 셈한다. 그것들은 저절로 서로를 우리 마음에 떠올려 주고, 주의는 그것들을 따라 쉽게 미끄러져 간다. 관습과 무관하게 본다면 그 둘의 결합에 참된 아름다움이 하나도 없다 하더라도, 관습이 이렇게 그것들을 서로 이어 놓고 나면 우리는 그것들을 떼어 놓는 데서 부적정성을 느낀다.[2] 한쪽이 늘 따라다니던 짝 없이 나타나면 우리는 그것이 어설프다고 여긴다. 우리는 찾으려 했던 무엇인가를 놓치고, 그 실망으로 우리 관념의 익은 배열이 흐트러진다. 예컨대 한 벌 옷은 늘 따라붙던 가장 하찮은 장식 하나가 없어도 무엇인가 빠진 듯이 보이며,

우리는 허리 뒤의 단추 하나가 없는 것에서조차 비천함이나 어설픔을 찾아낸다. 그 결합에 자연스러운 적정성이 얼마라도 있을 때에는 관습이 그것에 대한 우리 감각을 키워, 다른 배열을 원래 보였을 것보다 더욱 거슬리게 보이도록 만든다. 좋은 심미안으로 차려진 것을 보아 온 이들은 서툴거나 어설픈 것이면 무엇에든 더 크게 역겨움을 느낀다. 그 이음이 적정하지 못한 자리에서는 관습이 그 부적정성에 대한 우리 감각을 줄이거나 아예 앗아 간다. 어수선하고 헐렁한 차림에 익은 이들은 깔끔함이나 우아함에 대한 감각을 모두 잃는다. 낯선 이에게는 우스꽝스러워 보이는 가구나 옷의 양식이 그것에 익은 사람들에게는 아무 거슬림도 주지 않는다.

유행은 관습과 다르며, 오히려 관습의 한 특별한 갈래다. 모두가 입는 것이 유행이 아니라 높은 지위나 인망을 지닌 이들이 입는 것이 유행이다. 큰 사람들의 우아하고 편안하며 위엄 있는 몸가짐에 그들 옷차림의 여느 때와 같은 넉넉함과 화려함이 더해져, 그들이 어쩌다 자기 옷에 준 바로 그 모양에 우아함을 입힌다. 그들이 그 모양을 계속 쓰는 동안 그것은 우리 상상 속에서 품위 있고 화려한 무엇인가의 관념과 이어져, 그것 자체로는 대수롭지 않은 것이라 해도 이 이어짐 덕분에 그것에도 품위 있고 화려한 무엇인가가 붙어 있는 듯이 보인다. 그들이 그것을 버리는 순간 그것은 앞서 지녔던 것처럼 보였던 우아함을 다 잃고, 이제 낮은 지위의 사람들만 쓰게 되니 그들의 비천함과 어설픔을 얼마쯤 지닌 듯이 보인다.

옷차림과 가구가 온전히 관습과 유행의 지배 아래 있다는 것은 온 세상이 인정하는 바다. 그러나 그 원리들의 영향은 그렇게 좁은 범위에 갇혀 있는 것이 결코 아니고, 어떤 점에서든 심미의 대상이 되는 것이면 무엇에든, 곧 음악에도 시에도 건축에도 뻗어 나간다. 옷차림과 가구의 양식은 끊임없이 바뀌고, 5년 전에 감탄을 받던 유행이 오늘은

우스꽝스러워 보이므로, 우리는 그것이 널리 퍼졌던 것이 주로 또는 온전히 관습과 유행 덕분이었음을 겪어 보아 확신하게 된다. 옷과 가구는 그다지 오래가는 재료로 만들어지지 않는다. 잘 지은 겉옷 한 벌은 열두 달이면 끝나 버려, 자기가 만들어진 그 모양을 유행으로서 더 오래 퍼뜨릴 수 없다. 가구의 양식은 옷차림의 양식보다 덜 빠르게 바뀌는데, 가구가 보통 더 오래가기 때문이다. 그러나 5년이나 6년이 지나면 가구도 대개 온전히 한 번 뒤집히고, 사람마다 자기가 살아 있는 동안 이 방면의 유행이 여러 갈래로 바뀌는 것을 본다. 다른 예술이 내놓는 것들은 훨씬 더 오래가고, 다행히 잘 떠올려진 것이라면 그 만듦새의 유행을 훨씬 더 긴 시간 퍼뜨려 갈 수 있다. 잘 지은 건물은 여러 세기를 견딜 수 있고, 아름다운 가락은 여러 세대에 걸쳐 일종의 전승으로 내려올 수 있으며, 잘 쓰인 시는 세상이 있는 동안 남을 수 있다. 그리고 그것들 모두가 여러 시대를 잇달아, 자기가 지어진 그 특별한 양식과 그 특별한 심미와 수법에 널리 퍼진 자리를 내어 준다. 자기 시대에 이 예술들 가운데 어느 하나에서 유행이 크게 바뀌는 것을 볼 기회를 얻는 사람은 드물다. 먼 시대와 먼 나라에서 행해진 여러 양식을 두루 겪고 알아, 그것들과 온전히 친해지거나 그것들과, 자기 시대 자기 나라에서 벌어지는 일 사이를 공평하게 판단할 만한 사람도 드물다. 그러므로 이 예술들 가운데 어느 것이 내놓은 것에서 무엇이 아름답고 무엇이 그렇지 않은지를 두고 내리는 자기 판단에 관습이나 유행이 큰 영향을 미친다고 인정하려는 사람은 드물다. 오히려 그들은 그 하나하나에서 지켜야 한다고 자기가 여기는 모든 규칙이 습관이나 편견에 서 있지 않고 이성과 자연에 서 있다고 상상한다. 그러나 아주 조금만 주의를 들여도 그들에게 그 반대를 납득시키고, 관습과 유행이 옷차림과 가구에 미치는 영향이 건축과 시와 음악에 미치는 영향보다 더 절대적이지 않음을 그들에게 알려 줄 수 있다.

예컨대 도리스식 주두는 높이가 지름의 여덟 배인 기둥에, 이오니아식 소용돌이는 아홉 배인 기둥에, 코린트식 잎 장식은 열 배인 기둥에 배정되어야 하는 까닭을 무엇으로든 댈 수 있는가?[3] 그 배정 하나하나의 적정성은 습관과 관습 말고는 아무것에도 서 있을 수 없다. 특정한 비례가 특정한 장식과 이어져 있는 것을 보아 온 눈은 그 둘이 함께 놓이지 않으면 거슬림을 느낄 것이다. 다섯 주식은 각각 자기만의 장식을 지니고 있어, 건축의 규칙을 조금이라도 아는 이들 모두에게 거슬림을 주지 않고서는 그것을 다른 것으로 바꿀 수 없다. 사실 어떤 건축가들의 말에 따르면 고대인들이 주식마다 알맞은 장식을 배정한 판단이 어찌나 섬세한지, 그만큼 잘 어울리는 다른 장식은 찾아낼 수 없다고 한다. 그러나 이 모양들이 아무리 대단히 마음에 든다 하더라도 그 비례에 어울릴 수 있는 유일한 모양이라는 것은, 또 굳어진 관습이 있기 전이라면 그것들에 똑같이 잘 맞았을 다른 모양이 오백 가지쯤은 없었으리라는 것은, 헤아리기에 조금 어려운 듯하다. 그러나 관습이 건축의 특정한 규칙을 세워 놓았다면, 그 규칙이 아주 이치에 닿지 않는 것이 아닌 한, 그저 그만큼 좋을 뿐인 다른 규칙으로, 심지어 우아함과 아름다움의 점에서 자연히 그것보다 조금 나은 다른 규칙으로 그것을 바꿀 생각을 하는 것은 터무니없는 일이다. 새 옷이 그 자체로 아무리 우아하고 편하다 해도, 사람들이 흔히 입는 것과 아주 다른 한 벌 옷을 입고 사람들 앞에 나서는 사람은 우스꽝스러울 것이다. 그리고 새 장식이 그 자체로 흔한 장식보다 얼마쯤 나은 것이라 해도, 관습과 유행이 정해 놓은 것과 아주 다르게 집을 꾸미는 일에도 같은 종류의 터무니없음이 있는 듯하다.

옛 수사학자들에 따르면 어떤 운율이나 시행은 저마다 특정한 갈래의 글에 자연이 배정해 놓은 것이어서, 그 글에서 주로 드러나야 할 성격과 감정과 정념을 자연히 나타낸다고 한다. 한 시행은 무거운 작품에 맞고

다른 시행은 밝은 작품에 맞으며, 그 둘을 서로 바꾸어 쓰면 가장 큰 부적정성이 생기지 않을 수 없다고 그들은 여겼다. 그러나 근래의 경험은 이 원리가 그 자체로는 매우 그럴듯해 보이는데도 그것과 어긋나는 듯하다. 영어에서 골계시의 시행인 것이 프랑스어에서는 영웅시의 시행이다. 라신의 비극과 볼테르의 『앙리아드』는 다음 시행과 같은 운율로 되어 있다.[4]

이렇듯 제 귀부인께 말하였다, 근심 가득한 그 기사가.

거꾸로 프랑스어에서 골계시의 시행은 영어에서 열 음절의 영웅시 시행과 거의 같다. 관습은 한쪽 나라로 하여금 무거움과 숭고함과 진지함의 관념을 어떤 운율에 결부하게 만들었는데, 다른 쪽 나라는 바로 그 운율을 밝고 가볍고 우스꽝스러운 것이면 무엇에든 이어 놓았다. 영어에서는 프랑스의 알렉상드랭 시행으로 쓰인 비극보다 더 터무니없어 보이는 것이 없을 것이고, 프랑스어에서는 열 음절 시행으로 쓰인 같은 종류의 작품보다 더 터무니없어 보이는 것이 없을 것이다.

뛰어난 예술가는 이 예술들 하나하나에서 굳어진 양식에 상당한 변화를 일으켜 글이나 음악이나 건축의 새 유행을 들여놓는다. 지위 높고 마음에 드는 사람의 옷차림이 스스로를 내세워, 아무리 별나고 기이하더라도 이내 감탄과 본뜸을 받게 되는 것처럼, 뛰어난 거장의 훌륭함은 그의 별난 점까지 내세워 주고 그의 수법은 그가 하는 예술에서 유행하는 양식이 된다.[5] 음악과 건축에서 이탈리아인의 심미안은 이 50년 사이에 상당히 바뀌었는데, 그 두 예술에서 몇몇 뛰어난 거장의 별난 점을 본뜬 데서 온 것이다. 세네카는 로마인의 심미안을 망쳐 놓았다는, 그리고 위엄 있는 이치와 사내다운 웅변 자리에 경박한 예쁨을 들여놓았다는 퀸틸리아누스의 비난을 받는다.[6] 살루스티우스와 타키투스도 다른 이들에게서 똑같은 비난을 받았는데, 다만 그 결이 달랐다. 그들이 어떤 문체에 명성을 주었다는 것인데, 그

문체는 가장 높은 정도로 간결하고 우아하고 표현력 있고 시적이기까지 하면서도 편안함과 단순함과 자연스러움이 결여되어 있었고, 누가 보아도 가장 공들이고 벼른 꾸밈의 산물이었다고 한다. 자기 흠까지 이렇게 마음에 들게 만들 수 있는 저술가라면 얼마나 많은 큰 자질을 지녔어야 하는가! 한 나라의 심미안을 세련하게 만들었다는 칭찬 다음으로 어떤 저술가에게 바칠 수 있는 가장 높은 찬사는 아마 그가 그것을 망쳐 놓았다고 말하는 것이리라. 우리 말에서는 포프 씨와 스위프트 박사가 각각 운을 맞추어 쓰인 모든 작품에, 한 사람은 긴 시행에서 다른 한 사람은 짧은 시행에서, 앞서 행해지던 것과 다른 수법을 들여놓았다.[7] 버틀러의 기묘함은 스위프트의 소박함에 자리를 내어 주었다. 드라이든의 거침없는 자유로움과, 애디슨의 바르기는 하나 흔히 지루하고 산문 같은 느른함은 더 이상 본뜸의 대상이 아니고, 이제 모든 긴 시행은 포프 씨의 힘줄 선 정확함이라는 수법에 따라 쓰인다.

관습과 유행이 그 지배를 떨치는 것은 예술이 내놓은 것들 위에서만이 아니다. 그것들은 자연물의 아름다움에 관해서도 같은 결로 우리 판단에 영향을 미친다. 사물의 갈래가 다르면 얼마나 다르고 서로 반대되는 모양들이 아름답다고 여겨지는가? 어떤 동물에게서 감탄을 받는 비례는 다른 동물에게서 높이 여겨지는 비례와 아주 다르다. 사물의 부류마다 시인을 받는 자기만의 짜임새가 있으며, 다른 모든 갈래의 것과 구별되는 자기만의 아름다움이 있다. 학식 있는 한 예수회 사제 뷔피에 신부가 모든 대상의 아름다움은 그것이 속하는 그 특정한 부류의 사물에게 가장 흔한 모양과 색에 있다고 단정한 것도 이 때문이다.[8] 그리하여 사람의 모습에서 얼굴 각 부분의 아름다움은 추한 여러 다른 모양에서 똑같이 떨어져 있는 어떤 중간에 있다. 예컨대 아름다운 코는 아주 길지도 아주 짧지도 않고 아주 곧지도 아주 굽지도 않은, 이 모든 극단 사이의 일종의 중간으로서, 그 극단들이 서로 다른 정도보다 그

어느 하나와도 덜 다른 코다. 그것은 자연이 그 모든 코에서 겨냥한 듯한 모양인데, 자연은 매우 여러 갈래로 그것에서 벗어나고 그것을 정확히 맞히는 일은 아주 드물지만, 그 모든 벗어남이 여전히 그것과 매우 강하게 닮아 있다. 하나의 본을 따라 여러 장의 그림을 그리면, 그것들이 모두 어떤 점에서는 그 본을 놓친다 하더라도 서로 닮은 것보다 그 본을 더 닮을 것이고, 본의 일반적인 성격이 그 모두를 꿰뚫고 지나갈 것이며, 가장 유별나고 괴상한 것은 그 본에서 가장 멀리 떨어진 것일 것이고, 그것을 정확히 옮긴 그림은 아주 적겠지만 가장 꼼꼼히 그린 것이 가장 아무렇게나 그린 것을 닮은 정도는 아무렇게나 그린 것들이 서로 닮은 정도보다 더 클 것이다. 같은 결로 생물의 갈래마다 가장 아름다운 것은 그 갈래의 일반적인 골격을 가장 강하게 지니고 있고, 자기와 한 부류에 드는 개체 대부분과 가장 강하게 닮아 있다. 거꾸로 괴물, 곧 온전히 일그러진 것은 언제나 가장 유별나고 괴상하며, 자기가 속한 갈래의 여느 것들과 가장 덜 닮았다. 그리하여 갈래마다의 아름다움은 한 뜻에서는 모든 것 가운데 가장 드문 것인데 이 중간 모양을 정확히 맞히는 개체가 적기 때문이며, 다른 뜻에서는 가장 흔한 것인데 그것에서 벗어난 모든 것이 서로 닮은 것보다 그것을 더 닮았기 때문이다. 그러므로 그에 따르면 사물의 갈래마다 가장 관습적인 모양이 가장 아름다운 모양이다. 그래서 대상의 갈래마다 그 아름다움을 판단하거나 그 중간이자 가장 흔한 모양이 무엇에 있는지 알기 전에, 그것을 바라보는 일에 얼마간의 익힘과 겪음이 필요하다. 사람이라는 갈래의 아름다움에 관한 가장 섬세한 판단도 꽃이나 말이나 다른 어떤 갈래의 사물의 아름다움을 판단하는 데는 도움이 되지 않는다. 같은 이유로, 기후가 다르고 관습과 살아가는 결이 다른 곳에서는 어떤 갈래의 여느 것들이 그 사정에서 다른 짜임새를 얻으므로 그 아름다움에 관한 다른 관념이 널리 퍼진다. 무어 말의 아름다움은 영국 말의

아름다움과 정확히 같지 않다. 사람의 몸매와 얼굴의 아름다움에 관해 나라마다 얼마나 다른 관념이 만들어지는가? 기니 해안에서는 흰 살빛이 끔찍한 추함이다.'[9] 두꺼운 입술과 납작한 코가 아름다움이다. 어떤 나라들에서는 어깨까지 늘어진 긴 귀가 누구나 감탄하는 대상이다. 중국에서는 어떤 여인의 발이 걸어 다닐 만큼 크다면 그는 추함의 괴물로 여겨진다. 북아메리카의 어떤 미개한 민족들은 아이들 머리에 판자 네 개를 둘러 묶어, 뼈가 아직 연하고 무를 때 그것을 거의 완전한 네모꼴로 눌러 넣는다. 유럽인은 이 관습의 터무니없는 야만스러움에 놀라며, 어떤 선교사들은 그것이 퍼져 있는 민족들의 유별난 우둔함을 그 관습 탓으로 돌렸다. 그러나 그들이 그 미개인들을 나무랄 때, 유럽의 여인들이 바로 이 몇 해 전까지 100년 가까이 자연스러운 제 몸매의 아름다운 둥근 맵시를 같은 종류의 네모꼴로 눌러 넣으려 애써 왔다는 것은 헤아리지 않는다.'[10] 그리고 이 관습이 일으키는 줄 알려진 많은 뒤틀림과 병에도 아랑곳없이, 관습은 그것을 아마도 세상이 일찍이 본 가장 문명화된 몇몇 나라에서 마음에 드는 것으로 만들어 놓았다.

아름다움의 본성에 관한 이 학식 있고 재간 있는 신부의 체계는 이러하며, 그에 따르면 아름다움의 매력은 온전히, 관습이 사물의 갈래마다에 관하여 상상에 새겨 놓은 습관과 맞아떨어지는 데서 일어나는 듯하다. 그러나 나는 겉으로 드러난 아름다움에 대한 우리 감각조차 온전히 관습에 서 있다고는 믿게 될 수 없다. 어떤 모양의 효용, 곧 그것이 지어진 쓸모 있는 목적에 그것이 들어맞음은 누가 보아도 그것을 내세워 주고, 관습과 무관하게 그것을 우리 마음에 들게 만든다. 어떤 색은 다른 색보다 더 마음에 들고, 눈이 그것을 처음 보는 순간부터 더 큰 기쁨을 준다. 매끄러운 면은 거친 면보다 더 마음에 든다. 여러 가지가 섞인 것은 지루하고 변화 없는 한결같음보다 더 즐겁다. 서로 이어진 여러 가지, 곧 새로 나타나는 것마다 앞서 온 것이

이끌어 낸 듯이 보이고 맞닿은 부분들이 모두 서로 자연스러운 관계를 지닌 듯이 보이는 그런 여러 가지는, 서로 이어지지 않은 대상들이 뿔뿔이 어지럽게 모인 것보다 더 마음에 든다. 그러나 관습이 아름다움의 유일한 원리라고 인정할 수는 없다 하더라도, 나는 이 재간 있는 체계의 진실을 다음만큼은 받아들일 수 있다. 곧 겉으로 드러난 모양 가운데, 관습과 아주 반대되고 그 특정한 갈래의 사물에서 우리가 익어 온 것과 아주 다르다면 그래도 마음에 들 만큼 아름다운 것은 거의 없으며, 관습이 그것을 한결같이 받쳐 주어 그 갈래의 개체 하나하나에서 그것을 보도록 우리를 익숙하게 만든다면 그래도 마음에 들지 않을 만큼 일그러진 것도 거의 없다.

2장 — 도덕적 감정에 관습과 유행이 미치는 영향에 대하여

모든 종류의 아름다움에 관한 우리 감정이 관습과 유행에 그토록 큰 영향을 받으니, 행위의 아름다움에 관한 감정이 그 원리들의 지배에서 온전히 벗어나 있으리라고는 기대할 수 없다. 그러나 여기에서 그것들의 영향은 다른 어디에서보다 훨씬 작은 듯하다. 겉으로 드러난 대상의 모양 가운데는 아무리 터무니없고 기이하더라도 관습이 우리를 그것과 친해지게 만들지 못할 것이, 또는 유행이 그것을 마음에 들게까지 만들지 못할 것이 아마 하나도 없다. 그러나 네로나 클라우디우스 같은 자의 성격과 행위는 어떤 관습도 우리를 그것과 친해지게 만들지 못할 것이고 어떤 유행도 그것을 마음에 들게 만들지 못할 것이다.[11] 한쪽은 언제나 두려움과 미움의 대상일 것이고 다른 쪽은 업신여김과 비웃음의 대상일 것이다. 아름다움에 대한 우리 감각이 딸려 있는 상상의 원리들은 매우 섬세하고 연약한 성질의 것이어서 습관과 교육으로 쉽게 바뀔 수 있다. 그러나 도덕적 시인과 부인의 감정은 사람 본성의 가장

강하고 가장 힘찬 정념에 서 있으며, 얼마쯤 뒤틀릴 수는 있어도 온전히 비틀어질 수는 없다.

그러나 관습과 유행이 도덕적 감정에 미치는 영향이 그만큼 크지는 않다 하더라도, 그것은 다른 어디에서와 완전히 같은 결이다. 관습과 유행이 옳음과 옳지 못함의 자연스러운 원리와 맞아떨어질 때 그것들은 우리 감정의 섬세함을 높이고 악에 가까이 가는 것이면 무엇에든 우리 혐오를 키운다. 세간에서 흔히 그렇게 불리는 것이 아니라 참으로 좋은 벗들 사이에서 길러진 이들, 곧 자기가 높이 여기며 더불어 살던 사람들에게서 정의와 겸손과 인간애와 좋은 질서 말고는 아무것도 보지 않는 데 익은 이들은, 그 덕들이 정해 주는 규칙에 어긋나 보이는 것이면 무엇에든 더 크게 충격을 받는다. 거꾸로 폭력과 방종과 거짓과 옳지 못함 가운데에서 자라나는 불운을 겪은 이들은, 그런 행위의 부적정성에 대한 감각을 다 잃는 것은 아니지만 그것의 무서운 엄청남에 대한 감각, 또는 그것에 마땅한 앙갚음과 벌에 대한 감각은 다 잃는다. 그들은 어릴 때부터 그것과 친해져 왔고 관습이 그것을 그들에게 버릇으로 만들어 놓았으니, 그들은 그것을 이른바 세상이 굴러가는 길, 곧 우리가 우리 자신의 올곧음에 속는 얼뜨기가 되지 않으려면 해도 되거나 반드시 해야 하는 무엇인가로 여기기가 매우 쉽다.

유행도 때로 어느 정도의 흐트러짐에 명성을 주고, 거꾸로 높이 여겨질 만한 자질을 깎아내리기도 한다. 찰스 2세의 치세에는 어느 정도의 방종이 자유로운 교육을 받은 사람의 표징으로 여겨졌다.[12] 그 시대의 관념에 따르면 그것은 도량이 큼과 참됨과 아량과 충성됨에 이어져 있었고, 그렇게 행하는 사람이 청교도가 아니라 신사임을 증명해 주었다. 반면에 몸가짐의 엄격함과 행위의 한결같음은 아주 유행에 어긋났고, 그 시대의 상상에서는 겉치레 말과 꾀바름과 위선과 낮은 몸가짐에 이어져 있었다. 얄팍한 마음을 가진 이들에게는 큰 사람들의

악덕이 언제나 마음에 드는 듯이 보인다. 그들은 그것을 운의 찬란함에만 이어 놓는 것이 아니라 자기가 윗사람들에게 돌리는 많은 뛰어난 덕에도 이어 놓으니, 곧 자유와 홀로 섬의 기개에, 솔직함과 도량이 큼과 인간애와 예의바름에 이어 놓는다. 거꾸로 낮은 지위 사람들의 덕, 곧 그들의 아끼는 검약과 고된 부지런함과 규칙을 굳게 지키는 것은 그들에게 비천하고 거슬려 보인다. 그들은 그것을 그 자질이 흔히 딸려 있는 지위의 비천함에도, 그리고 그것에 보통 따라다닌다고 자기가 생각하는 많은 큰 악덕, 곧 비굴하고 비겁하고 심술궂고 거짓말하고 좀도둑질하는 성향에도 이어 놓는다.

직업과 처지가 다른 사람들이 늘 마주하는 대상이 매우 다르고 그것들이 그들을 매우 다른 정념에 익숙하게 만들므로, 그것은 자연히 그들 안에 매우 다른 성격과 몸가짐을 이루어 놓는다. 우리는 지위와 직업마다, 경험이 우리에게 그것에 딸린 것이라고 가르쳐 준 그런 몸가짐을 얼마쯤 기대한다. 그러나 사물의 갈래마다 우리가 특히 중간의 짜임새, 곧 모든 부분과 모든 모습에서 자연이 그런 종류의 사물에 세워 놓은 듯한 일반적인 기준과 가장 정확히 들어맞는 짜임새에 기뻐하듯이, 지위마다, 또는 이렇게 말해도 된다면 사람의 갈래마다, 우리는 그들이 자기 특정한 처지와 사정에 보통 따라다니는 성격을 너무 많이도 너무 적게도 지니지 않았으면 특히 기뻐한다. 사람은 자기 생업과 직업에 걸맞아 보여야 한다고 우리는 말한다. 그러면서도 직업마다의 현학은 거슬린다. 삶의 시기가 다른 것에도 같은 이유로 다른 몸가짐이 배정되어 있다. 우리는 늙음에서 그 허약함과 오랜 겪음과 다 닳은 감수성이 자연스럽고도 존경을 부르는 것으로 만들어 주는 듯한 그 무거움과 차분함을 기대한다. 그리고 젊음에서는, 마음을 끄는 모든 대상이 삶의 그 이른 시기의 부드럽고 아직 길들지 않은 감각에 남기기 쉬운 생생한 인상에서 나오리라고 경험이 우리에게 기대하도록 가르쳐

준 그 감수성과 그 밝음과 팔팔한 활기를 찾을 것이라고 셈한다. 그러나 그 두 나이는 각각 자기에게 딸린 이런 특색을 너무 많이 지니기도 쉽다. 젊음의 들뜬 경솔함과 늙음의 꿈쩍하지 않는 무감각은 똑같이 거슬린다. 흔히 하는 말대로 젊은이는 그 행동에 늙은이의 몸가짐이 얼마쯤 있을 때 가장 마음에 들고, 늙은이는 젊은이의 밝음을 얼마쯤 지니고 있을 때 가장 마음에 든다. 그러나 어느 쪽이든 다른 쪽의 몸가짐을 너무 많이 지니기도 쉽다. 늙음에서는 용서되는 그 지나친 차가움과 무딘 형식스러움이 젊음을 우스꽝스럽게 만든다. 젊음에서는 너그럽게 넘겨지는 그 경솔함과 무심함과 헛됨이 늙음을 업신여김을 받게 만든다.

관습이 우리를 이끌어 지위와 직업마다에 배정하게 하는 그 특유한 성격과 몸가짐은 때로 아마 관습과 무관한 적정성을 지니고 있으며, 삶의 처지가 다른 사람들에게 자연히 영향을 미치는 온갖 사정을 우리가 다 헤아려 넣는다면 그것 자체를 위해 우리가 시인할 그런 것이다. 어떤 사람 행동의 적정성은 그것이 그의 사정 가운데 어느 한 가지에 걸맞은가에 딸려 있지 않고, 그의 처지를 우리 자신에게 가져와 볼 때 자연히 그의 주의를 불러야 한다고 우리가 느끼는 모든 사정에 걸맞은가에 딸려 있다. 그가 그 가운데 어느 하나에 너무 사로잡혀 나머지를 온전히 소홀히 하는 듯이 보이면, 우리는 그의 행위를 우리가 온전히 함께 갈 수 없는 것으로서 부인하는데, 그의 처지의 모든 사정에 적정하게 맞추어져 있지 않기 때문이다. 그러면서도 그의 주의를 다른 아무것도 요구하지 않는 사람에게서라면, 그가 자기를 주로 사로잡는 대상을 두고 드러내는 그 감정은 우리가 온전히 동감하고 시인할 만한 것을 넘어서지 않을지도 모른다. 사삿집에 사는 어버이는 하나뿐인 아들을 잃고서 비통과 애틋함을 얼마쯤 드러내도 나무람을 받지 않을 수 있으나, 군대를 이끄는 장군에게서는, 영예와 나라의 안전이 그의 주의를 그토록 크게 요구하는 터에 그것이 용서받을 수 없을 것이다.

여느 때에는 직업이 다른 사람들의 주의를 서로 다른 대상이 차지해야 하듯이, 서로 다른 정념이 자연히 그들에게 버릇이 되어야 한다. 그리고 이 점에서 그들의 처지를 우리 자신에게 가져와 볼 때, 우리는 어떤 일이든 그것이 일으키는 감정이 그들 마음의 굳은 습관과 기질과 맞아떨어지는가 어긋나는가에 따라 자연히 그들에게 더 크게든 더 작게든 영향을 미치리라는 것을 반드시 알게 된다. 삶의 밝은 즐거움과 놀이에 장교에게서 셈하는 것과 같은 감수성을 성직자에게서 기대할 수는 없다. 세상 사람들에게 자기들을 기다리는 그 경외를 일으키는 뒷날을 잊지 않게 하는 것이 자기 특유한 일이고, 의무의 규칙에서 벗어나는 일마다 어떤 끔찍한 결과가 따를 수 있는지를 알려야 하며, 자기가 가장 정확히 그에 따르는 본을 보여야 하는 사람은, 경솔하게도 대수롭지 않은 듯이도 적정하게 전할 수 없는 소식을 가져오는 전령인 듯하다. 그의 마음은 너무 크고 엄숙한 것에 끊임없이 사로잡혀 있어서, 헤픈 이들과 밝은 이들의 주의를 채우는 그 경박한 대상들의 인상이 들어올 자리가 없다고 여겨진다. 그러므로 우리는 관습과 무관하게, 관습이 이 직업에 배정해 놓은 몸가짐에 적정성이 있음을, 그리고 우리가 성직자의 행동에서 기대하도록 익어 온 그 무겁고 그 엄정하고 초연한 엄격함보다 성직자의 성격에 더 걸맞은 것이 없음을 선선히 느낀다. 이 성찰들은 너무나 뻔한 것이어서, 언젠가 한 번쯤 그것을 해 보고 이 직분의 여느 성격을 자기가 시인하는 까닭을 이렇게 스스로에게 설명해 보지 않았을 만큼 생각 없는 사람은 거의 없다.

다른 몇몇 직업의 관습적인 성격이 무엇에 근거하는지는 그만큼 뻔하지 않으며, 그것에 대한 우리 시인은 온전히 습관에 서 있어서 이런 종류의 성찰로 굳어지거나 살아나지 않는다. 예컨대 우리는 관습에 이끌려 군인이라는 직업에 밝음과 경솔함과 팔팔한 거침없음을, 그리고 얼마쯤의 헤픔까지 붙여 놓는다. 그러나 어떤 마음결이나 기질의 가락이

이 처지에 가장 걸맞을지를 헤아려 본다면, 우리는 아마도 가장 진지하고 생각 깊은 마음의 결이 삶이 끊임없이 남다른 위험에 놓여 있고 그러므로 다른 사람들보다 죽음과 그 뒤에 오는 것을 더 줄곧 생각해야 할 이들에게 가장 잘 어울리리라고 단정하기 쉬울 것이다. 그러나 바로 이 사정이야말로 그 반대되는 마음결이 이 직업의 사람들 사이에 그토록 널리 퍼져 있는 까닭일 법하다. 죽음을 흔들림 없이 주의하여 바라볼 때 그 두려움을 이기려면 그토록 큰 애씀이 드니, 줄곧 죽음에 놓여 있는 이들은 생각을 아예 그것에서 돌려 버리고 걱정 없는 안심과 무심함에 자신을 감싸며, 이를 위하여 온갖 놀이와 헤픔에 스스로를 던져 넣는 편이 더 쉽다고 여긴다. 진영은 생각 깊거나 시름 잠긴 사람의 터가 아니다. 사실 그런 결의 사람들은 흔히 마음을 넉넉히 굳히며, 큰 애씀으로 피할 길 없는 죽음까지 흔들리지 않는 결심으로 맞아 갈 수 있다. 그러나 덜 급박하다 해도 끊임없는 위험에 놓여 있는 것, 이 애씀을 오랫동안 얼마쯤 들여야 하는 것은 마음을 지치게 하고 짓눌러, 마음이 어떠한 행복도 누림도 할 수 없게 만든다. 아예 애쓸 일이 없는 밝고 걱정 없는 이들, 앞을 내다보지 않기로 아주 작정하고 끊임없는 즐거움과 놀이 속에서 자기 처지에 대한 모든 불안을 잃어버리는 이들이 그런 사정을 더 쉽게 견딘다. 어떤 특별한 사정으로 장교가 남다른 위험에 놓이게 되리라고 셈할 이유가 없을 때에는, 그는 자기 성격의 밝음과 헤픈 생각 없음을 잃기가 매우 쉽다. 도시 수비대의 대장은 보통 나머지 시민들과 다름없이 착실하고 조심스럽고 아끼는 짐승이다. 같은 이유로 오랜 평화는 민간의 성격과 군인의 성격 사이의 차이를 줄이기가 매우 쉽다. 그러나 이 직업 사람들의 여느 처지는 밝음과 얼마쯤의 헤픔을 그토록 크게 그들의 여느 성격으로 만들어 놓고, 관습은 우리 상상 속에서 이 성격을 이 삶의 처지와 그토록 강하게 이어 놓았으므로, 우리는 자기 특유한 성미나 처지 때문에 그것을 얻을

수 없는 사람을 업신여기기가 매우 쉽다. 우리는 도시 수비대의 무겁고 조심스러운 얼굴을 보고 웃는데, 그것이 자기 직업의 얼굴과 그토록 닮지 않았기 때문이다. 그들 자신도 흔히 자기 몸가짐의 한결같음을 부끄러워하는 듯하고, 자기 생업의 유행에서 벗어나지 않으려고 자기에게 결코 자연스럽지 않은 그 경솔함을 지어 보이기를 좋아한다. 존경을 부르는 어떤 부류의 사람들에게서 우리가 보아 온 처신이 무엇이든, 그것은 우리 상상 속에서 그 부류와 그토록 이어져 버려, 한쪽을 볼 때마다 우리는 다른 쪽을 만나게 될 것이라고 셈하며, 실망할 때는 찾으려 했던 무엇인가를 놓친다. 우리는 낯이 뜨거워지고 멈추어 서서, 우리가 넣어 두려 했던 부류와는 다른 갈래에 속하기를 드러내 놓고 꾀하는 성격을 어떻게 대해야 할지 알지 못한다.

시대와 나라가 다른 서로 다른 처지는 같은 결로 그 안에 사는 사람들 여느 이들에게 다른 성격을 주기 쉽고, 비난받을 만하거나 칭찬받을 만한 자질 하나하나의 특정한 정도에 관한 그들의 감정은 자기 나라에서 자기 시대에 흔한 그 정도에 따라 달라진다. 러시아에서라면 매우 높이 여겨질, 아니 어쩌면 사내답지 못한 아첨으로 여겨질 그런 정도의 예의바름이 프랑스 궁정에서는 거칢과 야만스러움으로 여겨질 것이다. 폴란드 귀족에게서라면 지나친 인색으로 여겨질 그런 정도의 질서와 검약이 암스테르담 시민에게서는 헤픔으로 여겨질 것이다. 시대와 나라마다 자기들 사이에서 높이 여겨지는 이들에게 흔히 보이는 그 자질 하나하나의 정도를 그 특정한 재능이나 덕의 황금의 중용으로 본다. 그리고 그들의 서로 다른 사정이 서로 다른 자질을 그들에게 더 크게든 더 작게든 버릇으로 만드는 데 따라 이것이 달라지므로, 성격과 행동의 정확한 적정성에 관한 그들의 감정도 그에 따라 달라진다.

문명화된 나라들 사이에서는 인간애에 서 있는 덕이 자기를 부정하는 것과 정념을 다스리는 것에 서 있는 덕보다 더 가꾸어진다. 거칠고

야만스러운 나라들 사이에서는 아주 달라, 자기를 부정하는 덕이 인간애의 덕보다 더 가꾸어진다. 예의와 정중함의 시대에 널리 퍼져 있는 일반적인 안전과 행복은 위험을 업신여기는 일에, 수고와 배고픔과 고통을 참아 내는 일에 거의 연습할 거리를 주지 않는다. 가난은 쉽게 피할 수 있고, 그러므로 그것을 업신여기는 일은 덕이기를 거의 그친다. 즐거움을 삼가는 일이 덜 필요해지고, 마음은 스스로를 늘어뜨려 이 모든 특정한 점에서 자기 자연스러운 성향에 몸을 맡길 자유를 더 누린다.

미개인과 야만인 사이에서는 아주 다르다. 미개인은 누구나 일종의 스파르타식 훈육을 겪으며, 자기 처지의 필요에 따라 온갖 고난에 단련된다.[13] 그는 끊임없는 위험에 놓여 있다. 그는 흔히 가장 심한 배고픔의 극단에 놓이고, 자주 순전한 결여로 죽는다. 그의 사정은 그를 온갖 괴로움에 익숙하게 만들 뿐 아니라, 그 괴로움이 일으키기 쉬운 정념 가운데 어느 것에도 자리를 내어 주지 않도록 그를 가르친다. 그는 그런 약함에 대해 자기 동족에게서 어떤 동감이나 너그러움도 기대할 수 없다. 우리가 남을 위해 많이 느낄 수 있으려면 우리 자신이 얼마쯤 편안해야 한다. 우리 자신의 비참이 우리를 매우 심하게 조이면 우리는 이웃의 비참을 살필 겨를이 없다. 그리고 모든 미개인은 자기 자신의 결여와 필요에 너무 사로잡혀 있어서 다른 사람의 그것에 많은 주의를 들일 수 없다. 그러므로 미개인은 자기 괴로움의 성질이 무엇이든 주위 사람들에게서 아무 동감도 기대하지 않으며, 그러므로 조금이라도 약함이 새어 나가게 하여 자기를 드러내기를 떳떳하지 않게 여긴다. 그의 정념은 아무리 거세고 격렬하더라도 그 얼굴빛의 고요함이나 행위와 행동의 차분함을 흐트러뜨리도록 결코 허락되지 않는다. 북아메리카의 미개인들은 어떤 경우에도 가장 철저한 무심함을 지어 보이며, 사랑에든 비통에든 분개에든 어떤 점에서라도 자기가 사로잡힌

것으로 보이면 자기가 낮아졌다고 여길 것이라고 전한다. 이 점에서 그들의 아량과 자기 통제는 유럽인이 헤아릴 수 있는 바를 거의 넘어선다. 지위와 운에 관해 모든 사람이 한자리에 있는 나라에서는 혼인에서 양쪽이 서로에게 기울어지는 마음만이 헤아려지고 아무런 통제도 없이 따라지리라고 기대할 만하다. 그러나 이 나라야말로 모든 혼인이 하나도 빠짐없이 어버이들이 짜 맞추는 나라이고, 젊은 남자가 한 여자를 다른 여자보다 조금이라도 더 좋아하는 티를 내거나 자기가 언제 누구와 혼인하게 될지를 두고 가장 완전한 무심함을 드러내지 않으면 자기가 영원히 창피를 당했다고 여길 나라다. 인간애와 정중함의 시대에 그토록 크게 너그럽게 넘겨지는 사랑의 약함은 미개인들 사이에서 가장 용서할 수 없는 무름으로 여겨진다. 혼인한 뒤에도 양쪽은 그토록 더러운 필요에 서 있는 이어짐을 부끄러워하는 듯하다. 그들은 함께 살지 않는다. 그들은 몰래만 서로 만난다. 둘은 계속 각자 아버지의 집에 머물며, 다른 모든 나라에서는 나무람 없이 허락되는 두 성의 드러난 함께 살기가 여기에서는 가장 점잖지 못하고 사내답지 못한 육욕으로 여겨진다. 그들이 이 마음에 드는 정념에 대해서만 이 절대적인 자기 통제를 떨치는 것이 아니다. 그들은 흔히 동족 모두가 보는 앞에서 상해와 꾸짖음과 가장 거친 모욕을 가장 완전한 무감각의 모습으로, 조금의 분개도 드러내지 않고 견딘다. 미개인이 전쟁 포로가 되어 여느 때와 같이 정복자들에게서 죽음의 선고를 받으면, 그는 어떤 감정도 드러내지 않고 그것을 들으며, 그 뒤에 가장 무서운 고문에 자기를 내어 주면서도 결코 자기를 두고 슬퍼하거나 적을 업신여기는 것 말고 다른 어떤 정념도 드러내지 않는다. 그는 어깨로 매달려 뭉근한 불 위에 있으면서 자기를 괴롭히는 자들을 비웃고, 자기 손에 떨어진 그들 동족을 자기는 얼마나 더 재간 있게 괴롭혔는지 그들에게 이야기한다. 몸에서 가장 부드럽고 가장 뚜렷하게 느끼는 온갖 자리가 여러 시간에

걸쳐 그슬리고 타고 찢긴 뒤에는, 그의 비참을 늘이려고 흔히 잠깐의 숨 돌림이 허락되어 그를 말뚝에서 내려 준다. 그는 이 틈을 이런저런 대수롭지 않은 이야기를 나누는 데 쓰며, 나라의 소식을 묻고, 오직 자기 처지 말고는 아무것에도 무심하지 않은 듯이 보인다. 관찰자들도 같은 무감각을 드러낸다. 그토록 끔찍한 대상을 보는 것이 그들에게 아무 인상도 남기지 않는 듯하다. 그들은 그를 괴롭히는 데 손을 빌려 줄 때 말고는 그 포로를 거의 보지도 않는다. 다른 때에는 담배를 피우고 아무 흔한 대상으로나 스스로를 즐겁게 하는데, 마치 그런 일이 벌어지고 있지 않은 듯하다. 미개인은 누구나 가장 어린 젊음부터 이 무서운 끝을 위해 스스로를 준비한다고 한다. 그는 이를 위하여 그들이 죽음의 노래라 부르는 것을 지어 놓는데, 그것은 자기가 적의 손에 떨어져 그들이 가하는 고문 아래 숨을 거두어 갈 때 부를 노래다.[14] 그것은 자기를 괴롭히는 자들에 대한 모욕으로 되어 있고, 죽음과 고통에 대한 가장 높은 업신여김을 드러낸다. 그는 남다른 경우마다 이 노래를 부르니, 싸움에 나갈 때, 들에서 적을 만날 때, 또는 자기가 가장 무서운 불운에 자기 상상을 익숙하게 만들어 놓았고 사람에게 일어날 어떤 일도 자기 결심을 겁먹게 하거나 자기 뜻을 바꾸어 놓을 수 없음을 보이고자 할 때마다 부른다. 죽음과 고문에 대한 같은 업신여김이 다른 모든 미개한 민족 사이에도 널리 퍼져 있다. 아프리카 연안에서 온 흑인 가운데, 이 점에서 자기 더러운 주인의 넋이 헤아리기조차 흔히 힘겨워하는 정도의 아량을 지니지 않은 자는 하나도 없다. 운이 사람들 위에 자기 제국을 이보다 더 잔인하게 떨친 적이 없었으니, 그 영웅들의 민족을 유럽 감옥의 쓰레기에게, 곧 자기가 떠나온 나라의 덕도 자기가 가는 나라의 덕도 지니지 못한 자들, 그 경솔함과 짐승 같음과 천함이 정복당한 이들의 업신여김을 그토록 마땅히 받는 자들에게 내어 맡긴 때가 그러하다.[15]

자기 나라의 관습과 교육이 미개인마다에게 요구하는 이 영웅적이고 이길 수 없는 굳건함은 문명화된 사회에서 살도록 자라난 이들에게는 요구되지 않는다. 뒤의 이들이 아플 때 하소연하고, 괴로울 때 비통해하고, 사랑에 사로잡히거나 분노로 흐트러지도록 자기를 내어 준다면 그것은 쉽게 용서된다. 그런 약함이 그들 성격의 본질적인 부분에 영향을 미친다고는 여기지 않는다. 그들이 정의나 인간애에 어긋나는 어떤 일을 하도록 자기를 실려 가게 하지 않는 한, 그들 얼굴빛의 고요함이나 말과 행동의 차분함이 얼마쯤 헝클어지고 흐트러진다 하더라도 그들은 명성을 조금밖에 잃지 않는다. 남의 정념에 더 큰 감수성을 지닌, 인간애가 있고 다듬어진 사람들은 활기차고 정념에 찬 행동에 더 선선히 들어갈 수 있고 얼마쯤의 작은 지나침을 더 쉽게 용서할 수 있다. 당사자는 이것을 알고 있다. 그리고 자기 재판관들의 공평함을 확신하므로 더 강한 정념의 표현에 자기를 맡기고, 자기 감정의 격렬함으로 그들의 업신여김을 사게 되는 것을 덜 두려워한다. 우리는 낯선 사람 앞에서보다 벗 앞에서 더 많은 감정을 드러내기를 무릅쓸 수 있는데, 저쪽보다 이쪽에서 더 큰 너그러움을 기대하기 때문이다. 그리고 같은 결로 문명화된 나라들 사이의 예법은 야만인들 사이에서 시인되는 것보다 더 활기찬 행동을 허락한다. 앞의 이들은 벗의 열린 마음으로 서로 이야기하고, 뒤의 이들은 낯선 사람의 사리는 마음으로 이야기한다. 대륙에서 가장 다듬어진 두 나라인 프랑스인과 이탈리아인이 조금이라도 마음을 끄는 일에 대해 자기를 드러낼 때의 그 감정과 활기는, 우연히 그들 사이를 여행하게 된 낯선 이들, 곧 더 둔한 감수성을 지닌 사람들 사이에서 자라나 자기 나라에서는 그런 본을 한 번도 본 적이 없어 이 정념에 찬 행동에 들어갈 수 없는 이들을 처음에는 놀라게 한다. 젊은 프랑스 귀족은 연대 하나를 얻지 못하면 온 궁정 앞에서 눈물을 흘릴 것이다. 뒤 보 신부의 말로는,

이탈리아인은 20실링의 벌금을 선고받으며 영국인이 사형 선고를 받으며 드러내는 것보다 더 많은 감정을 드러낸다.[16] 로마의 정중함이 가장 높던 때에 키케로는 자기를 낮추는 일 없이 온 원로원과 온 백성이 보는 앞에서 슬픔의 온갖 쓰라림으로 눈물을 흘릴 수 있었으니, 그가 거의 모든 연설의 끝에서 그렇게 했음이 분명하다. 로마의 더 이르고 더 거친 시대의 연설가들은 아마 그 시대의 몸가짐에 맞추어 그토록 많은 감정으로 자기를 드러낼 수 없었을 것이다. 스키피오 집안과 라일리우스 집안과 대 카토가 그토록 많은 애틋함을 사람들 눈앞에 드러내는 일은 자연과 적정성을 깨뜨리는 것으로 여겨졌으리라고 나는 짐작한다. 그 옛 무사들은 질서와 무거움과 좋은 판단으로 자기를 드러낼 수 있었으나, 키케로가 태어나기 몇 해 전에 그라쿠스 형제와 크라수스와 술피키우스가 로마에 처음 들여온 그 숭고하고 정념에 찬 웅변에는 낯설었다고 한다.'[17] 프랑스와 이탈리아에서 성공하기도 하고 못하기도 하며 오랫동안 행해져 온 이 활기찬 웅변이 영국에는 이제 막 들어오기 시작했을 뿐이다. 문명화된 나라와 야만스러운 나라에서 요구되는 자기 통제의 정도 사이의 차이가 이토록 크며, 그들이 행동의 적정성을 판단하는 기준도 그토록 다르다.

이 차이는 그만큼 본질적인 다른 많은 차이를 낳는다. 다듬어진 사람들은 자연의 움직임에 얼마쯤 자리를 내어 주는 데 익숙해져 솔직하고 열려 있고 참되게 된다. 거꾸로 야만인들은 정념마다의 드러남을 짓누르고 감추어야 하므로 반드시 거짓과 속임의 버릇을 얻는다. 아시아에서든 아프리카에서든 아메리카에서든 미개한 민족들과 사귀어 본 이들은 모두, 그들이 똑같이 속을 알 수 없으며 진실을 감추려 마음먹으면 어떤 따져 묻기로도 그것을 끌어낼 수 없다고 말한다. 그들은 가장 공교로운 물음으로도 낚이지 않는다. 고문 자체도 그들이 말할 마음이 없는 것을 자백하게 만들 수 없다. 미개인의 정념 또한

아무런 밖으로 드러난 감정으로도 자기를 나타내지 않고 당하는 쪽의 가슴에 감추어져 있으면서도, 그럼에도 모두 가장 높은 격노의 자리에 올라 있다. 그는 분노의 낌새를 좀처럼 보이지 않지만, 그의 앙갚음은 그가 그것에 자리를 내어 주게 될 때 언제나 피를 부르고 무섭다. 아주 작은 모욕도 그를 절망으로 몰아간다. 사실 그의 얼굴빛과 말은 여전히 착실하고 차분하며 마음의 가장 완전한 고요함 말고는 아무것도 드러내지 않는다. 그러나 그의 행동은 흔히 가장 거세고 가장 격렬하다. 북아메리카인들 사이에서는 가장 어린 나이와 더 겁 많은 성의 사람들이 어머니에게서 가벼운 꾸짖음 하나를 받고 물에 몸을 던지는 일이 드물지 않으며, 그것도 아무 정념도 드러내지 않고 「당신에게는 이제 딸이 없을 것이오」 말고는 아무 말도 하지 않은 채 그렇게 한다. 문명화된 나라들에서는 사람들의 정념이 보통 그토록 거세거나 그토록 앞뒤를 가리지 않는 것이 아니다. 그것은 흔히 소리가 크고 요란하지만 좀처럼 크게 해롭지 않으며, 흔히 자기가 그토록 크게 마음이 움직인 것이 옳다는 것을 관찰자에게 납득시키고 그의 동감과 시인을 얻어 내는 만족 말고는 다른 어떤 만족도 겨냥하지 않는 듯하다.

그러나 관습과 유행이 인류의 도덕적 감정에 미치는 이 모든 작용은 그것들이 다른 몇몇 경우에 낳는 것에 견주면 대수롭지 않다. 그리고 그 원리들이 판단의 가장 큰 비틀림을 낳는 것은 성격과 행동의 일반적인 결에 관해서가 아니라 특정한 관행의 적정성이나 부적정성에 관해서다.

관습이 우리에게 직업과 삶의 처지에 따라 시인하도록 가르치는 서로 다른 몸가짐은 가장 중요한 일에 관계되지 않는다. 우리는 젊은이에게서만큼 늙은이에게서도, 장교에게서만큼 성직자에게서도 진실과 정의를 기대하며, 그들 각각의 성격을 가르는 표징을 찾는 것은 대수롭지 않은 일에서일 뿐이다. 이런 일에서도 흔히 눈에 띄지 않는 어떤 사정이 있어서, 그것을 살펴본다면 관습과 무관하게, 관습이

우리에게 직업마다에 배정하도록 가르쳐 온 그 성격에 적정성이 있음을 우리에게 보여 줄 것이다. 그러므로 이 경우에 우리는 자연스러운 감정의 비틀림이 매우 크다고 하소연할 수 없다. 나라마다의 몸가짐이 자기들이 높이 여길 만하다고 여기는 성격에서 같은 자질의 서로 다른 정도를 요구한다 하더라도, 여기에서조차 일어난다고 말할 수 있는 가장 나쁜 일은 한 덕의 의무가 때로 늘어나 다른 덕의 경계를 조금 침범하는 것이다. 폴란드인 사이에 유행하는 시골스러운 손님 대접은 아마 알뜰한 살림과 좋은 질서를 조금 침범한다. 그리고 네덜란드에서 높이 여겨지는 검약은 도량이 큼과 좋은 어울림을 조금 침범한다. 미개인에게 요구되는 단단함은 그들의 인간애를 줄인다. 그리고 문명화된 나라들에서 요구되는 섬세한 감수성은 아마 때로 성격의 사내다운 굳건함을 무너뜨린다. 대체로 어떤 나라에서 자리를 차지한 몸가짐의 결은 보통 전체로 보아 그 처지에 가장 걸맞은 것이라고 말할 수 있다. 단단함은 미개인의 사정에 가장 걸맞은 성격이고, 감수성은 매우 문명화된 사회에 사는 사람의 사정에 가장 걸맞은 성격이다. 그러므로 여기에서조차 우리는 사람들의 도덕적 감정이 매우 거칠게 비틀렸다고 하소연할 수 없다.

그러므로 관습이 행위의 자연스러운 적정성에서 가장 크게 벗어나는 것을 허락하는 것은 행위나 행동의 일반적인 결에서가 아니다. 특정한 관행에 관해서는 그 영향이 흔히 좋은 도덕을 훨씬 더 크게 무너뜨리며, 옳음과 옳지 못함의 가장 뻔한 원리를 뒤흔드는 특정한 행동을 옳고 나무랄 데 없는 것으로 세워 놓을 수도 있다.

예컨대 젖먹이를 해치는 것보다 더 큰 야만스러움이 있을 수 있는가? 그 어찌할 수 없음과 그 죄 없음과 그 사랑을 부름은 적의 연민까지 불러내며, 그 부드러운 나이를 아끼지 않는 것은 격노한 잔인한 정복자의 가장 거센 짓으로 여겨진다. 그러면 거센 적조차 침범하기를

두려워하는 그 약함을 해칠 수 있는 어버이의 가슴이 어떠할 것이라고 우리는 상상해야 하는가? 그런데도 갓난아이를 내버리는 일, 곧 그들을 죽이는 일은 그리스의 거의 모든 나라에서, 정중하고 문명화된 아테나이인 사이에서조차 허락된 관행이었다.[18] 그리고 어버이의 사정이 아이를 길러 내기에 마땅하지 않을 때에는 언제든 아이를 배고픔이나 들짐승에게 내버리는 일이 나무람이나 꾸짖음 없이 받아들여졌다. 이 관행은 아마 가장 미개한 야만의 시대에 시작되었을 것이다. 사람들의 상상은 사회의 그 가장 이른 시기에 처음 그것과 친해졌고, 그 관습이 한결같이 이어진 탓에 그들은 그 뒤로 그것의 엄청남을 알아채지 못하게 되었다. 우리는 오늘날 이 관행이 모든 미개한 민족 사이에 널리 퍼져 있음을 본다. 그리고 사회의 그 가장 거칠고 가장 낮은 상태에서는 그것이 다른 어떤 상태에서보다 의심 없이 더 용서할 만하다. 미개인의 지나친 궁핍은 흔히 그 자신이 배고픔의 가장 심한 극단에 자주 놓일 만큼이고, 그는 흔히 순전한 결여로 죽으며, 자기와 자기 아이를 함께 먹여 살리기가 자주 불가능하다. 그러므로 이 경우에 그가 아이를 내버린다 해서 우리가 놀랄 수는 없다. 맞설 수 없는 적에게서 달아나면서 젖먹이가 자기 달아남을 늦추기에 그것을 내려놓는 사람은 분명히 용서받을 만할 것이다. 그것을 살리려 애쓴다 해서 그가 바랄 수 있는 것은 그것과 함께 죽는 위안뿐이기 때문이다. 그러므로 사회의 이 상태에서 어버이가 자기 아이를 길러 낼 수 있는지를 스스로 판단하도록 허락되었다는 것이 우리를 그토록 크게 놀라게 해서는 안 된다. 그러나 그리스의 뒷시대에는 같은 일이 멀리 내다본 이익이나 편함을 헤아려 허락되었으니, 그것으로는 결코 용서될 수 없는 것이었다. 끊이지 않은 관습이 이때에 이르러 그 관행을 그토록 철저히 옳은 것으로 세워 놓았으므로, 세상의 헐거운 격언만 이 야만스러운 특권을 견디어 준 것이 아니라 더 옳고 더 정확해야 했을 철학자들의 가르침조차 굳어진

관습에 끌려가, 이 경우에도 다른 많은 경우와 마찬가지로 그 끔찍한 잘못을 꾸짖는 대신 멀리서 끌어온 공공의 효용을 들어 그것을 받쳐 주었다. 아리스토텔레스는 그것을 행정을 맡은 이가 많은 경우에 권해야 할 것으로 이야기한다. 인간애가 있는 플라톤도 같은 생각이며, 그의 모든 글에 생기를 주는 듯한 그 온 인류에 대한 사랑을 지녔으면서도 이 관행에 부인의 표를 어디에도 붙이지 않는다.[19] 관습이 인간애를 그토록 무섭게 깨뜨리는 일에 허가를 줄 수 있다면, 관습이 허락할 수 없을 만큼 거친 특정한 관행은 거의 없다고 우리는 넉넉히 상상할 만하다. 어떤 일이 흔히 행해진다고 사람들이 날마다 말하는 것을 우리는 듣는데, 그들은 그 자체로 가장 옳지 못하고 가장 이치에 닿지 않는 행위를 두고 이것이 넉넉한 변명이 된다고 여기는 듯하다.

관습이 행위와 행동의 일반적인 결이나 성격에 관한 우리 감정을, 특정한 관행의 적정성이나 옳지 못함에 관해서만큼 비틀어 놓는 일이 결코 없는 데에는 뻔한 이유가 있다. 그런 관습이란 결코 있을 수 없다. 사람들의 행위와 행동의 여느 흐름이 내가 방금 말한 그 끔찍한 관행과 한 결인 사회는 한순간도 버티어 낼 수 없을 것이다.

---

1. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 custom and faction(관습과 당파)으로 적었다. 이 부 전체가 관습과 유행을 다루고 바로 다음 대목부터 유행을 논하므로 fashion 의 오식으로 보아 옮겼다.

2. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 reparation(보상)으로 적었다. 앞뒤가 함께 이어 놓은 것을 떼어 놓는다는 말이므로 separation(떼어 놓음)의 오식으로 보아 옮겼다.

3. 옮긴이 — 고전 건축의 다섯 주식(五柱式)은 토스카나식·도리스식·이오니아식·코린트식·복합식이다. 주두(柱頭)는 기둥머리의 장식, 소용돌이는 이오니아식 기둥머리 양쪽에 감긴 나선 무늬, 잎 장식은 코린트식 기둥머리를 덮는 아칸서스 잎 무늬를 가리킨다.

4. 옮긴이 — 장 라신(1639~1699)은 프랑스의 비극 작가이고, 볼테르(1694~1778)의 『앙리아드』(1723)는 앙리 4세를 노래한 서사시다. 아래 인용된 것은 영어 골계시의

한 행으로, 스미스는 영어에서 우스개에 쓰이는 이 경쾌한 가락이 프랑스에서는 비극에 쓰이는 영웅시 시행, 곧 12음절의 알렉상드랭과 같은 운율임을 말하고 있다.

5. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 eminent matter(뛰어난 사안)로 적었다. 앞에 나온 지위 높은 사람의 옷차림과 짝을 이루는 자리이므로 eminent master(뛰어난 거장)의 오식으로 보아 옮겼다.

6. 옮긴이 — 세네카(기원전 4년경~기원후 65), 퀸틸리아누스(35년경~100년경), 살루스티우스(기원전 86~기원전 35년경), 타키투스(56년경~120년경). 모두 로마의 저술가이며 퀸틸리아누스는 수사학 교사였다.

7. 옮긴이 — 알렉산더 포프(1688~1744), 조너선 스위프트(1667~1745), 새뮤얼 버틀러(1613~1680), 존 드라이든(1631~1700), 조지프 애디슨(1672~1719). 모두 영국의 시인이자 문인이다.

8. 옮긴이 — 클로드 뷔피에(1661~1737). 프랑스의 예수회 사제로 『제1진리론』(1724)에서 아름다움을 논했다.

9. 옮긴이 — 기니 해안은 당시 유럽에서 서아프리카 연안, 곧 오늘날의 기니만 일대를 부르던 이름이다. 앞에 나온 「무어 말」의 무어는 당시 유럽에서 북아프리카 일대와 그곳 사람을 가리켜 쓴 말이다.

10. 옮긴이 — 아이의 머리를 판자로 눌러 모양을 바꾸는 관습은 당시 유럽의 여행기와 선교 보고가 북아메리카 원주민 일부 집단에 관해 전한 것이다. 뒤에 나오는 유럽 여성의 관습은 고래뼈를 넣어 몸통을 곧게 조이던 스테이즈, 곧 코르셋을 가리킨다.

11. 옮긴이 — 네로(37~68)와 클라우디우스(기원전 10~기원후 54)는 로마 황제다.

12. 옮긴이 — 찰스 2세(1630~1685)는 1660년 왕정이 복고되면서 영국 왕위에 올랐다. 청교도는 영국 국교회를 더 철저히 개혁하려 한 개신교도를 가리키며, 앞선 공화정 시기에 세력을 쥐었다.

13. 옮긴이 — 이 대목의 「미개인」(savage)과 「야만인」(barbarian)은 18세기 유럽 저술에서 유럽식 정착 사회 밖에 사는 사람들을 두고 쓴 말이다. 스미스가 드는 예는 주로 당시 여행기와 선교 보고가 전한 북아메리카 원주민이다. 스파르타식 훈육은 고대 그리스 스파르타에서 소년들에게 시킨 엄격한 공동 군사 교육을 가리킨다.

14. 옮긴이 — 죽음의 노래. 북아메리카 원주민 여러 집단에서 싸움에 나갈 때나 죽음을 앞두고 부른 노래를 당시 유럽의 기록이 이렇게 옮겨 적은 것이다.

15. 옮긴이 — 이 대목은 대서양 노예무역을 가리킨다. 「유럽 감옥의 쓰레기」는 유럽에서 죄를 지어 식민지로 보내지거나 흘러들어 간 사람들을 두고 한 말이다.

16. 옮긴이 — 장바티스트 뒤 보(1670~1742). 프랑스의 성직자이자 문인으로 『시와 회화에 관한 비평적 고찰』을 썼다. 20실링은 1파운드에 해당한다.

17. 옮긴이 — 키케로(기원전 106~기원전 43). 스키피오 집안과 라일리우스 집안은 기원전 2세기 로마의 이름난 가문이고, 대 카토(기원전 234~기원전 149)는 그 시대의 정치가다. 그라쿠스 형제(티베리우스와 가이우스), 크라수스, 술피키우스는 기원전 2세기 말에서 1세기 초의 로마 연설가다.

18. 옮긴이 — 갓난아이 내버리기. 고대 그리스와 로마에서 갓 태어난 아이를 집 밖에 내다 놓아 죽게 하거나 남이 데려가게 한 일을 가리킨다. 아테나이는 아테네의 옛 이름이다.

19. 옮긴이 — 아리스토텔레스(기원전 384~기원전 322)와 플라톤(기원전 427년경~기원전 347년경). 스미스가 가리키는 대목은 아리스토텔레스의 『정치학』과 플라톤의 『국가』에 있다.

6부 1편 — 도덕철학의 여러 체계에 대하여 / 도덕감정에 관한 이론에서 마땅히 검토해야 할 문제들에 대하여

우리 도덕감정의 본성과 기원에 관하여 제시된 여러 이론 가운데 가장 이름난 것들과 가장 눈에 띄는 것들을 살펴본다면, 우리는 그것들이 거의 모두 내가 여기까지 설명하려 애써 온 것의 어느 한 부분과 맞아떨어지는 것을 알게 될 것이며, 또 이미 말한 모든 것을 충분히 헤아린다면 저마다의 저자를 저마다의 체계로 이끈 자연의 관점 또는 국면이 무엇이었는지를 설명하는 데 아무런 어려움이 없을 것이다. 세상에서 조금이라도 명성을 얻은 모든 도덕 체계는 내가 여기까지 펼쳐 보이려 애써 온 그 원리들 가운데 어느 하나에서 아마도 끝내 끌어내어진 것이다. 그것들이 이 점에서는 모두 자연의 원리에 바탕을 두고 있으므로, 그것들은 모두 얼마만큼은 옳다. 그러나 그것들 가운데 많은 것이 자연에 대한 치우치고 온전하지 못한 관점에서 끌어내어진 것이므로, 그것들 가운데 많은 것은 또 어떤 점에서는 틀려 있다.

도덕의 원리를 다루는 데에는 살펴야 할 두 가지 문제가 있다. 첫째, 덕은 무엇에 있는가? 곧 어떤 기질의 결, 어떤 행위의 흐름이 훌륭하고 칭찬받을 만한 성격, 곧 존중과 명예와 시인의 자연스러운 대상이 되는 그 성격을 이루는가? 그리고 둘째, 그 성격이 무엇이든 그것이 우리에게 권해지는 것은 마음의 어떤 힘 또는 어떤 기능에 의한 것인가? 달리

말하면, 마음이 어떤 행위의 흐름을 다른 것보다 앞세우고, 하나는 옳다 하고 다른 하나는 틀렸다 하며, 하나는 시인과 명예와 상의 대상으로 여기고 다른 하나는 비난과 책망과 벌의 대상으로 여기게 되는 일은 어떻게, 또 무엇을 통하여 일어나는가?

우리가 첫째 문제를 검토하는 것은, 덕이 허치슨[1] 박사가 생각하는 것처럼 인애에 있는지, 클라크[2] 박사가 상정하는 것처럼 우리가 놓여 있는 여러 관계에 걸맞게 행동하는 데 있는지, 또는 다른 이들의 의견이 그러했던 것처럼 우리 자신의 참되고 단단한 행복을 지혜롭고 신중하게 추구하는 데 있는지를 헤아릴 때이다.

우리가 둘째 문제를 검토하는 것은, 덕 있는 성격이 무엇에 있든 그것이 우리에게 권해지는 것이 자애심에 의한 것인지, 곧 우리 자신에게서나 남에게서나 그 성격이 우리 자신의 사적 이익을 가장 많이 늘려 주는 쪽으로 기울어 있음을 우리가 알아차리게 해 주는 그 자애심에 의한 것인지, 아니면 이성에 의한 것인지, 곧 참과 거짓의 차이를 가려내 주는 것과 똑같이 한 성격과 다른 성격의 차이를 우리에게 가리켜 보여 주는 그 이성에 의한 것인지, 아니면 도덕감각이라 불리는 어떤 특유한 지각의 힘에 의한 것인지, 곧 덕 있는 성격은 충족시키고 기쁘게 하며 그 반대되는 것은 역겹게 하고 언짢게 하는 그 힘에 의한 것인지, 아니면 마지막으로 동감의 한 변형과 같은 인간 본성의 다른 어떤 원리에 의한 것인지를 헤아릴 때이다.

나는 이 문제들 가운데 첫째에 관하여 세워진 체계들을 살피는 것으로 시작하고, 그런 다음 둘째에 관한 체계들을 검토하는 데로 나아가려 한다.

---

1. 옮긴이 — 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson, 1694~1746). 글래스고 대학 도덕철학 교수로 스미스의 스승이었다.

2. 옮긴이 — 새뮤얼 클라크(Samuel Clarke, 1675~1729). 영국의 신학자·철학자로, 도덕을 사물들 사이의 「걸맞음(fitness)」에서 찾았다.

6부 2편 — 덕의 본성에 관하여 제시된 여러 설명에 대하여

머리말

덕의 본성, 곧 훌륭하고 칭찬받을 만한 성격을 이루는 마음의 기질에 관하여 제시된 여러 설명은 세 가지 부류로 줄일 수 있다. 어떤 이들에 따르면 덕 있는 마음의 기질은 어느 한 종류의 정서에 있는 것이 아니라 우리 모든 정서를 적정하게 다스리고 이끄는 데 있으며, 정서는 그것이 쫓는 대상과 그것을 쫓는 격렬함의 정도에 따라 덕이 있기도 하고 악덕에 물들기도 한다. 그러므로 이 저자들에 따르면 덕은 적정성에 있다.

또 다른 이들에 따르면 덕은 우리 자신의 사적 이익과 행복을 사려 깊게 추구하는 데, 곧 오직 이 목적만을 겨누는 이기적 정서를 적정하게 다스리고 이끄는 데 있다. 그러므로 이 저자들의 의견에 따르면 덕은 신중에 있다.

또 다른 한 무리의 저자들은 덕이 우리 자신의 행복을 겨누는 정서가 아니라 오직 남의 행복을 겨누는 정서에만 있다고 한다. 그러므로 그들에 따르면 사심 없는 인애만이 어떤 행동에 덕의 성격을 찍어 줄 수 있는 유일한 동기다.

덕의 성격은 적정하게 다스려지고 이끌리는 한 우리 모든 정서에 가림 없이 돌려져야 하거나, 그렇지 않으면 그 가운데 어느 한 부류나 한

갈래에 한정되어야 함이 분명하다. 우리 정서를 가르는 큰 구분은 이기적인 것과 인애로운 것으로 갈리는 것이다. 그러므로 덕의 성격이 적정하게 다스려지고 이끌리는 한 우리 모든 정서에 가림 없이 돌려질 수 없다면, 그것은 우리 자신의 사적 행복을 곧바로 겨누는 정서에 한정되거나 남의 행복을 곧바로 겨누는 정서에 한정되어야 한다. 그러므로 덕이 적정성에 있지 않다면 그것은 신중에 있거나 인애에 있어야 한다. 이 셋 말고 덕의 본성에 관하여 다른 어떤 설명이 주어질 수 있다고 떠올리기는 거의 불가능하다. 나는 이 셋 가운데 어느 것과도 겉으로는 달라 보이는 다른 모든 설명이 바탕에서는 그 가운데 어느 하나와 어떻게 맞아떨어지는지를 뒤에 보이려 애쓰겠다.

1장 — 덕이 적정성에 있다고 하는 체계들에 대하여

플라톤[1]과 아리스토텔레스[,2], 그리고 제논[,3]에 따르면 덕은 행위의 적정성에 있으며, 곧 우리가 행동하게 되는 그 정서가 그것을 불러일으키는 대상에 걸맞은가에 있다.

1. 플라톤의 체계[4]에서 영혼은 세 가지 서로 다른 기능 또는 계층으로 이루어진 작은 국가 또는 공화국 같은 것으로 여겨진다.

첫째는 판단하는 기능, 곧 어떤 목적을 이루기 위한 적정한 수단이 무엇인가를 정할 뿐 아니라 어떤 목적이 좇기에 알맞은가, 또 그 하나하나에 어느 정도의 상대적 가치를 두어야 하는가까지 정하는 기능이다. 플라톤은 이 기능을 이성이라 불렀는데 그것은 참으로 적정하게 그리 불리는 이름이며, 그는 그것을 전체를 지배하는 원리가 될 권리를 지닌 것으로 여겼다. 이 이름 아래 그가 참과 거짓을 판단하는 기능뿐 아니라 욕망과 정서의 적정성 또는 부적정성을 판단하는 기능까지 아울렀음이 분명하다.

이 다스리는 원리에 자연히 딸린 것이면서도 그 주인에게 거스르고 나서기 쉬운 여러 정념과 욕구를 그는 두 가지 부류 또는 계층으로 줄였다. 첫째는 자부심과 분개에 바탕을 둔 정념, 곧 스콜라 학자들이 영혼의 노여워하는 부분이라 부른 것에 바탕을 둔 정념으로 이루어져 있었다. 야심, 적의, 명예를 사랑하는 마음과 수치를 두려워하는 마음, 승리와 우위와 복수를 바라는 마음, 요컨대 우리 말에서 비유로 흔히 기개 또는 타고난 불이라 부르는 것에서 일어난다고, 또는 그것을 드러낸다고 여겨지는 모든 정념이 여기에 들었다. 둘째는 쾌락을 사랑하는 마음에 바탕을 둔 정념, 곧 스콜라 학자들이 영혼의 탐하는 부분이라 부른 것에 바탕을 둔 정념으로 이루어져 있었다. 여기에는 몸의 모든 욕구와 편안함과 안전을 사랑하는 마음, 그리고 감각의 모든 충족을 사랑하는 마음이 아울러졌다.

우리가 지배하는 원리가 지시하는 그 행위의 계획, 곧 머리가 식은 모든 시간에 우리 자신이 쫓기에 가장 적정한 것으로 스스로 세워 두었던 그 계획을 깨고 들어가는 일은, 그 두 갈래 정념 가운데 어느 하나에 떠밀릴 때, 곧 다스릴 수 없는 야심과 분개에 떠밀리거나 지금 당장의 편안함과 쾌락이 끈덕지게 졸라 대는 데 떠밀릴 때가 아니면 좀처럼 일어나지 않는다. 그러나 이 두 계층의 정념이 그토록 우리를 잘못 이끌기 쉽다 하더라도 그것들은 여전히 인간 본성의 없어서는 안 될 부분으로 여겨진다. 첫째 것은 우리를 상해에서 지켜 내고 세상에서 우리 지위와 품위를 내세우며, 우리가 고귀하고 명예로운 것을 겨누게 하고 마찬가지로 행동하는 이들을 알아보게 하도록 주어진 것이고, 둘째 것은 몸을 지탱하고 그 필요를 채우도록 주어진 것이다.

지배하는 원리의 힘과 날카로움과 완전함에 신중이라는 본질적인 덕이 놓였는데, 플라톤에 따르면 신중은 쫓기에 적정한 목적과 그것을

이루기에 적정한 수단을 일반적이고 학문적인 관념에 바탕을 두어 정당하고 맑게 가려내는 데 있었다.

첫째 갈래 정념, 곧 영혼의 노여워하는 부분에 속한 정념이 이성의 이끎 아래 명예롭고 고귀한 것을 쫓는 가운데 모든 위험을 업신여기게 해 주는 그만한 정도의 힘과 굳음을 지니고 있었을 때, 그것은 굳셈과 아량의 덕을 이루었다. 이 체계에 따르면 이 계층의 정념은 다른 계층보다 더 도량이 크고 더 고귀한 본성을 지닌 것이었다. 그것은 여러 경우에 낮고 짐승 같은 욕구를 막고 붙잡아 두는 이성의 보조자로 여겨졌다. 쾌락을 사랑하는 마음이 우리가 부인하는 일을 하도록 떠밀 때 우리는 흔히 우리 자신에게 분노하며, 흔히 우리 자신의 분개와 의분의 대상이 된다는 것이 지적되었다. 그리고 우리 본성의 노여워하는 부분은 이렇게 이성의 편에 서서 탐하는 부분에 맞서도록 불려 나온다.

우리 본성의 그 세 부분이 서로 온전히 어우러졌을 때, 노여워하는 정념도 탐하는 정념도 이성이 시인하지 않는 어떠한 충족도 겨누지 않고, 또 이성이 이 정념들이 스스로 기꺼이 이행하려 하는 것 말고는 아무것도 명하지 않았을 때, 이 행복한 가라앉음, 이 완전하고 온전한 영혼의 어울림은 그들의 말에서 한 낱말로 표현되는 그 덕을 이루었다. 우리는 그 낱말을 흔히 절제라 옮기지만, 좋은 기질, 또는 마음의 차분함과 절도라 옮기는 것이 더 적정할 것이다.

네 가지 으뜸 덕 가운데 마지막이며 가장 큰 덕인 정의는 이 체계에 따르면 마음의 그 세 기능이 저마다 다른 기능의 직분을 침범하려 들지 않고 자기의 적정한 직분 안에 머물 때, 이성이 이끌고 정념이 따를 때, 그리고 정념이 저마다 자기의 적정한 의무를 다하고 자기의 적정한 대상을 향하여 거리낌 없이 쉽게, 또 자기가 쫓는 것의 가치에 걸맞은 그만한 정도의 힘과 기운으로 스스로를 발휘할 때 자리를 잡았다.

플라톤이 옛 피타고라스학파의 몇몇을 뒤따라 정의라 이름 지은 그 온전한 덕, 그 완전한 행위의 적정성은 바로 여기에 있었다.

그리스어에서 정의를 나타내는 낱말에는 여러 다른 뜻이 있음을 알아둘 만하다. 그리고 내가 아는 한 다른 모든 언어에서 이에 대응하는 낱말에도 같은 여러 뜻이 있으므로, 그 여러 뜻 사이에는 어떤 자연스러운 친연이 있을 것이다. 한 뜻에서 우리는 이웃에게 어떠한 적극적인 해도 끼치지 않고 그의 몸이나 그의 재산이나 그의 명성에 곧바로 상해를 입히지 않을 때 그에게 정의를 행한다고 말해진다. 이것이 내가 앞에서 다룬 그 정의이며, 그것을 지키는 일은 힘으로 강제될 수 있고 그것을 어기면 벌을 받게 된다. 다른 뜻에서 우리는 이웃의 성격과 그의 처지, 그리고 그와 우리 자신의 이어짐이 우리가 느끼기에 걸맞고 적정하게 만드는 그 모든 사랑과 존경과 존중을 그를 향하여 품고 또 그에 맞게 행동하지 않는다면 그에게 정의를 행하지 않는다고 말해진다. 우리와 이어져 있는 공로 있는 사람을 모든 점에서 해치지 않는다 하더라도, 그를 섬기고 공평한 관찰자가 그를 보고 기뻐할 그 자리에 그를 놓아 주려 스스로 힘쓰지 않는다면 우리가 그에게 불의를 행한다고 말해지는 것은 바로 이 뜻에서다. 이 낱말의 첫째 뜻은 아리스토텔레스와 스콜라 학자들이 교환적 정의라 부르는 것, 그리고 그로티우스[5]가 채워 주는 정의'[6]라 부르는 것과 맞아떨어지는데, 그것은 남의 것에서 손을 거두는 데, 그리고 우리가 적정하게 강제될 수 있는 일은 무엇이든 스스로 나서서 하는 데 있다. 이 낱말의 둘째 뜻은 어떤 이들이 분배적 정의'[7]라 불러 온 것, 그리고 그로티우스의 나누어 주는 정의'[8]와 맞아떨어지는데, 그것은 적정한 선행에, 우리 것을 알맞게 쓰는 데, 그리고 우리 처지에서 그것이 쓰이기에 가장 걸맞은 자선이나 도량의 목적에 그것을 돌리는 데 있다. 이 뜻에서 정의는 사회적 덕 모두를 아우른다. 정의라는 낱말이 이따금 받아들여지는 또 다른 뜻이

있는데, 앞의 두 뜻 어느 것보다도 더 넓으면서도 마지막 뜻과는 매우 가깝고, 내가 아는 한 이 뜻 또한 모든 언어를 꿰고 있다. 어떤 특정한 대상을 공평한 관찰자에게 그것이 받아 마땅해 보이거나 자연히 불러일으키기에 알맞아 보이는 그만한 정도의 존중으로 값있게 여기지 않는 듯할 때, 또는 그만한 정도의 열의로 쫓지 않는 듯할 때 우리가 불의하다고 말해지는 것은 바로 이 마지막 뜻에서다. 그리하여 우리는 시나 그림을 넉넉히 감탄하지 않을 때 그것에 불의를 행한다고 말해지고, 지나치게 감탄할 때 그것에 정의보다 더한 것을 행한다고 말해진다. 마찬가지로 우리는 자기 이익의 어떤 특정한 대상에 넉넉한 주의를 두지 않는 듯할 때 우리 자신에게 불의를 행한다고 말해진다. 이 마지막 뜻에서 정의라 불리는 것은 행위와 처신의 정확하고 완전한 적정성과 같은 것을 뜻하며, 그 안에 교환적 정의와 분배적 정의 양쪽의 직분뿐 아니라 신중과 굳셈과 절제라는 다른 모든 덕의 직분까지 아우른다. 플라톤이 자기가 정의라 부르는 것을 이해하는 것은 분명히 이 마지막 뜻에서이며, 따라서 그에 따르면 정의는 그 안에 모든 종류의 덕의 완전함을 아우른다.

덕의 본성, 곧 칭찬과 시인의 적정한 대상이 되는 그 마음의 기질에 관하여 플라톤이 제시한 설명은 이러하다. 그에 따르면 그것은 모든 기능이 다른 기능의 영역을 침범하지 않고 자기의 적정한 영역 안에 머물며 자기에게 속한 바로 그만한 정도의 힘과 기운으로 자기의 적정한 직분을 다하는 마음의 상태에 있다. 그의 설명이 행위의 적정성에 관하여 우리가 앞에서 말한 것과 모든 점에서 맞아떨어짐이 분명하다.

2. 아리스토텔레스에 따르면[9] 덕은 올바른 이성에 따른 중용의 습성에 있다. 그에 따르면 개개의 덕은 모두 서로 맞서는 두 악덕 사이의 일종의 중간에 놓이는데, 그 하나는 어떤 특정한 종류의 대상에 지나치게 움직여져서 어긋나고 다른 하나는 너무 적게 움직여져서 어긋난다.

그리하여 굳셈 또는 용기의 덕은 비겁과 주제넘은 경솔이라는 서로 맞서는 두 악덕의 중간에 놓이는데, 그 하나는 두려움의 대상에 지나치게 움직여져서 어긋나고 다른 하나는 너무 적게 움직여져서 어긋난다. 그리하여 검약의 덕 또한 탐욕과 낭비의 중간에 놓이는데, 그 하나는 자기 이익의 대상에 두어야 할 적정한 주의가 넘치는 데 있고 다른 하나는 그것이 모자라는 데 있다. 아량도 마찬가지로 오만이라는 넘침과 소심이라는 모자람의 중간에 놓이는데, 그 하나는 우리 자신의 값과 품위에 대한 감정이 너무 터무니없이 큰 데 있고 다른 하나는 그것이 너무 약한 데 있다. 덕에 관한 이 설명 또한 행위의 적정성과 부적정성에 관하여 앞에서 말한 것과 꽤 정확히 맞아떨어진다는 점은 따로 지적할 필요가 없다.

사실 아리스토텔레스에 따르면[10] 덕은 그 절도 있고 올바른 정서 자체에 있다기보다 이 절도의 습성에 있었다. 이것을 이해하려면 덕이 어떤 행동의 성질로 여겨질 수도 있고 어떤 사람의 성질로 여겨질 수도 있음을 알아 두어야 한다. 행동의 성질로 여겨질 때, 덕은 아리스토텔레스에 따르더라도 그 행동이 흘러나오는 정서의 이치에 맞는 절도에 있으며, 그 성향이 그 사람에게 습성으로 굳어 있는지 어떤지는 상관이 없다. 사람의 성질로 여겨질 때, 덕은 이 이치에 맞는 절도의 습성에, 곧 그것이 그 마음의 늘 그러한 성향이 된 데 있다. 그리하여 이따금 도량이 크게 발동하는 데서 흘러나온 행동은 의심할 나위 없이 도량이 큰 행동이지만, 그것을 한 사람이 반드시 도량이 큰 사람인 것은 아니다. 그것이 그가 여태 한 그런 종류의 행동 가운데 단 하나뿐인 것일 수도 있기 때문이다. 이 행동을 하게 만든 동기와 마음의 성향은 매우 정당하고 적정한 것이었을 수 있다. 그러나 이 행복한 기분은 그 성격 안의 한결같거나 오래가는 무엇의 결과라기보다 우연한 기분의 결과였던 듯하므로, 그것은 그 일을 한 사람에게 큰 명예를

되비쳐 줄 수 없다. 어떤 성격을 도량이 크다거나 자선을 베푼다거나 어떤 점에서 덕이 있다고 이름 지어 부를 때, 우리는 그 이름들 하나하나가 나타내는 성향이 그 사람의 늘 그러한 성향임을 뜻하려는 것이다. 그러나 어떤 종류의 것이든 낱낱의 행동은 그것이 아무리 적정하고 걸맞은 것이라 하더라도 사정이 그러함을 보이는 데는 거의 무게가 없다. 낱낱의 행동 하나로 그것을 한 사람에게 어떤 덕의 성격을 찍기에 넉넉하다면, 사람들 가운데 가장 쓸모없는 자들도 모든 덕을 제 것이라 내세울 수 있을 것이다. 어떤 경우에 신중하게, 정의롭게, 절제 있게, 굳세게 행동해 본 적이 없는 사람은 없기 때문이다. 그러나 낱낱의 행동이 아무리 칭찬받을 만한 것이라도 그것을 한 사람에게 되비쳐 주는 칭찬은 매우 적은 데 반해, 행위가 여느 때에는 매우 반듯한 사람이 한 낱낱의 악덕에 물든 행동 하나는 그의 덕에 대한 우리 의견을 크게 깎아내리고 때로는 아주 무너뜨려 버린다. 이런 종류의 행동 하나는 그의 습성이 완전하지 않다는 것, 그리고 그가 여느 때의 처신의 흐름으로 보아 우리가 떠올리기 쉬웠을 만큼 믿고 기댈 만한 사람은 아니라는 것을 넉넉히 보여 준다.

아리스토텔레스 또한[11] 덕이 실천의 습성에 있다고 했을 때 아마도 플라톤의 학설에 맞서는 것을 마음에 두고 있었을 것이다. 플라톤은 무엇이 하기에 알맞고 무엇이 피하기에 알맞은가에 관한 정당한 감정과 이치에 맞는 판단만으로도 가장 완전한 덕을 이루기에 넉넉하다는 의견이었던 듯하다. 플라톤에 따르면 덕은 일종의 학문으로 여겨질 수 있었고, 그가 생각하기에 무엇이 옳고 무엇이 틀렸는지를 맑게 또 논증적으로 보면서도 그에 맞게 행동하지 않을 수 있는 사람은 없었다. 정념은 의심스럽고 확실하지 않은 의견에 어긋나게 행동하도록 우리를 만들 수는 있으나, 뚜렷하고 분명한 판단에 어긋나게는 그럴 수 없다. 이와 달리 아리스토텔레스는 지성의 어떠한 확신도 뿌리 깊은 습성을

이겨 낼 수 없으며, 좋은 도덕은 앎에서가 아니라 행동에서 일어난다는 의견이었다.

3. 스토아학파 학설의 창시자인 제논에 따르면[12], 모든 동물은 자연에 의하여 자기 자신을 돌보도록 맡겨져 있었고, 자기의 존재뿐 아니라 자기 본성의 서로 다른 모든 부분을 그것들이 이를 수 있는 가장 좋고 가장 완전한 상태로 지켜 내려 애쓸 수 있도록 자애심이라는 원리를 받아 지니고 있었다.

사람의 자애심은 이렇게 말해도 된다면 그의 몸과 몸의 서로 다른 모든 부분, 그의 마음과 마음의 서로 다른 모든 기능과 힘을 껴안았고, 그 모두를 가장 좋고 가장 완전한 상태로 지키고 지탱하기를 바랐다. 그러므로 이 존재의 상태를 받쳐 주는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 자연에 의하여 그에게 고르기에 알맞은 것으로 가리켜졌고, 그것을 무너뜨리는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 물리치기에 알맞은 것으로 가리켜졌다. 그리하여 건강과 힘과 날램과 몸의 편안함, 그리고 이것들을 늘려 줄 수 있는 밖의 이로움, 곧 부와 권력과 명예와 우리와 더불어 사는 이들의 존경과 존중은 자연히 우리에게 택할 만한 것으로, 또 그것을 가지는 편이 그 반대보다 나은 것으로 가리켜졌다. 다른 한편으로 병과 허약함과 몸이 둔해짐과 몸의 아픔, 그리고 그 가운데 어느 것이라도 일으키거나 불러들이는 쪽으로 기우는 밖의 모든 불편, 곧 가난과 권위의 결여와 우리와 더불어 사는 이들의 업신여김이나 미움은 마찬가지로 우리에게 꺼리고 피해야 할 것으로 가리켜졌다. 그 서로 다른 두 부류의 대상에는 저마다 같은 부류의 다른 것들보다 고름이나 물리침의 대상이 되는 정도가 더 큰 것으로 보이는 것들이 있었다. 그리하여 첫째 부류에서는 건강이 힘보다, 힘이 날램보다 분명히 나아 보였고, 명성이 권력보다, 권력이 재물보다 나아 보였다. 그리고 둘째 부류에서도 그와 같이 병은 몸이 둔해지는 것보다 더

피해야 할 것이었고, 오욕은 가난보다, 가난은 권위의 결여보다 더 피해야 할 것이었다. 덕과 행위의 적정성은 서로 다른 모든 대상과 사정을 그것들이 자연에 의하여 고름이나 물리침의 대상이 되도록 만들어진 정도에 따라 고르고 물리치는 데 있었고, 우리에게 놓인 여러 고름의 대상을 다 얻을 수 없을 때에는 그 가운데서 언제나 가장 고를 만한 것을 골라내는 데, 또 우리에게 닥친 여러 물리침의 대상을 다 피하는 것이 우리 힘 안에 없을 때에는 그 가운데서 가장 덜 피해야 할 것을 골라내는 데 있었다. 이렇게 정당하고 정확한 가려냄으로 고르고 물리침으로써, 곧 모든 대상에 그것이 이 자연스러운 사물의 등급에서 차지하는 자리에 따라 마땅히 받을 바로 그만한 정도의 주의를 베풂으로써, 스토아학파에 따르면 우리는 덕의 본질을 이루는 그 완전한 행위의 곧음을 지켰다. 이것이 그들이 한결같이 사는 것, 자연에 따라 사는 것, 그리고 자연 또는 자연의 창조자가 우리 행위를 위하여 지시해 둔 그 법과 이끎에 따르는 것이라 부른 것이었다.

여기까지는 적정성과 덕에 관한 스토아학파의 관념이 아리스토텔레스와 옛 소요학파의 관념과 그리 다르지 않다. 그 두 체계를 서로 크게 갈라놓은 것은 그들이 요구한 자기 통제의 정도가 달랐다는 점이다. 소요학파는 얼마간의 마음의 흔들림을 인간 본성의 약함에 걸맞은 것으로, 또 사람처럼 온전하지 못한 피조물에게 쓸모 있는 것으로 허용하였다. 그들이 생각하기에 자기 자신의 불운이 아무런 격렬한 비통도 불러일으키지 않고 자기 자신이 입은 상해가 아무런 생생한 분개도 불러내지 않는다면, 이성, 곧 무엇이 옳고 무엇이 하기에 알맞은지를 정해 주는 일반 규칙을 존중하는 마음은 그가 앞의 것을 피하거나 뒤의 것을 물리치도록 떠밀기에는 흔히 너무 약할 것이었다. 이와 달리 스토아학파는 가장 완전한 무정념을 요구하였고, 마음의 평정을 조금이라도 어지럽힐 수 있는 모든 감정을 경솔과 어리석음의

결과로 여겼다. 소요학파는 관찰자가 인간애를 다하여 애쓰면 어떤 정념에 동감할 수 있는 한 그 정념이 적정성의 한계를 넘지 않는다고 생각한 듯하다. 이와 달리 스토아학파는 관찰자의 동감을 얼마라도 요구하는 정념, 곧 관찰자가 그 감정의 격렬함에 발을 맞추기 위하여 자기 마음의 자연스럽고 예사로운 상태를 어느 점에서라도 바꾸도록 요구하는 정념은 모두 적정하지 않은 것으로 여긴 듯하다. 그들이 생각한 바로는 덕 있는 사람은 용서나 시인을 얻으려고 더불어 사는 이들의 도량에 기대서는 안 되는 것이었다.

스토아학파에 따르면 지혜로운 사람에게는 모든 일이 대수롭지 않은 것으로, 또 그 자체를 위해서는 바람의 대상도 싫어함의 대상도, 기쁨의 대상도 슬픔의 대상도 될 수 없는 것으로 보여야 한다. 그가 어떤 일을 다른 일보다 앞세우고 어떤 처지는 고름의 대상으로 삼고 다른 처지는 물리침의 대상으로 삼았다면[13], 그것은 그가 한쪽을 그 자체로 어느 점에서든 다른 쪽보다 더 좋은 것으로 여겼기 때문이거나 이른바 운 좋은 처지에서 자기 행복이 흔히 괴로운 처지로 여겨지는 것에서보다 더 온전할 것이라고 생각했기 때문이 아니라, 행동의 적정성, 곧 신들이 그의 행위를 이끌도록 그에게 준 그 규칙이 그가 이렇게 고르고 물리치기를 요구했기 때문이었다. 자연스러운 기울어짐의 으뜸 대상 가운데, 곧 자연이 애초에 우리에게 택할 만한 것으로 권한 것들 가운데에는 우리 가족과 우리 친척과 우리 친구와 우리 나라와 인류, 그리고 온 우주의 번영이 있었다. 또 자연은 둘의 번영이 하나의 번영보다 나은 것과 같이 여럿이나 모두의 번영은 끝없이 더 나은 것이 틀림없다고 우리에게 가르쳤다. 또 우리 자신은 하나일 뿐이므로, 우리 번영이 전체의 번영이나 전체의 상당한 부분의 번영과 어긋나는 자리에서는 어디서나 우리 번영이 우리 자신의 고름에서조차 그토록 크게 더 나은 것에 자리를 내주어야 한다고 가르쳤다. 이 세상의 모든

일이 지혜롭고 힘 있고 선한 신의 섭리로 이끌리므로, 우리는 무슨 일이 일어나든 그것이 전체의 번영과 완전함으로 기울어 있음을 믿어도 좋았다. 그러므로 우리 자신이 가난이나 병이나 다른 어떤 재난에 놓여 있다면, 우리는 무엇보다 먼저 정의와 남에 대한 우리 의무가 허락하는 한 이 언짢은 사정에서 우리 자신을 건져 내려고 온 힘을 다하여 애써야 했다. 그러나 할 수 있는 모든 일을 다 한 뒤에도 그것이 불가능하다는 것을 알게 된다면, 우리는 우주의 질서와 완전함이 그동안 우리가 이 처지에 머물러 있기를 요구한다는 것에 만족하고 머물러야 했다. 그리고 전체의 번영이 우리에게조차 우리 자신처럼 하찮은 한 부분보다 나아 보여야 하므로, 우리 본성의 완전함이 놓여 있는 그 온전한 감정과 행위의 적정성과 곧음을 지키려 한다면 우리 처지는 그것이 무엇이든 그 순간부터 우리 고름의 대상, 나아가 우리 바람의 대상까지 되어야 했다. 물론 우리 자신을 빼낼 어떤 기회가 주어진다면 그것을 붙잡는 것이 우리 의무가 되었다. 우주의 질서가 더 이상 우리가 이 처지에 머물러 있기를 요구하지 않음이 분명하였고, 세상의 위대한 지휘자가 우리가 따라야 할 길을 그토록 맑게 가리켜 보임으로써 그 처지를 떠나라고 우리에게 뚜렷이 부르고 있었다. 우리 친척과 우리 친구와 우리 나라의 역경도 사정이 같았다. 더 거룩한 어떤 의무도 어기지 않고 그들의 재난을 막거나 끝낼 힘이 우리에게 있다면, 그리하는 것이 의심할 나위 없이 우리 의무였다. 행동의 적정성, 곧 유피테르가 우리 행위를 이끌도록 우리에게 준 그 규칙이 우리에게 이것을 요구함이 분명하였다. 그러나 그 어느 것도 할 힘이 우리에게 전혀 없다면, 우리는 그때 이 일을 일어날 수 있었던 가장 운 좋은 일로 여겨야 했다. 그것이 전체의 번영과 질서로 가장 많이 기울어 있음을 믿어도 좋았기 때문이고, 그것은 우리 자신이 지혜롭고 공평하다면 무엇보다 바라야 할 것이었기 때문이다. 에픽테토스[14]는 말한다. “어떤 뜻에서 어떤 것은 우리 본성에

따른 것이라 말해지고 다른 것은 그것에 어긋난다고 말해지는가? 그것은 우리가 우리 자신을 다른 모든 것에서 떼어 내어 따로 있는 것으로 여기는 그 뜻에서다. 그렇게 보면 늘 깨끗한 것이 발의 본성에 따른 것이라 말할 수 있다. 그러나 그것을 몸의 나머지에서 떼어 낸 무엇이 아니라 발로서 여긴다면, 그것은 때로 흙을 밟아야 하고 때로 가시를 딛어야 하며 때로는 온 몸을 위하여 잘려 나가야 하는 것이 마땅하다. 그리고 그것이 이것을 거절한다면 그것은 더 이상 발이 아니다. 우리 자신에 관해서도 이와 같이 생각해야 한다. 너는 무엇인가? 사람이다. 너 자신을 떼어 내어 따로 있는 무엇으로 여긴다면, 늙도록 사는 것과 부유한 것과 건강한 것이 너의 본성에 맞는다. 그러나 너 자신을 사람으로, 또 전체의 한 부분으로 여긴다면, 그 전체를 위하여 너는 때로 병들어야 하고 때로 바닷길의 불편에 놓여야 하며 때로 궁핍해야 하고, 마침내는 아마도 제때보다 먼저 죽어야 하는 것이 마땅하다. 그러면 너는 무엇을 두고 불평하는가? 그렇게 함으로써, 발이 발이기를 그치는 것과 같이 너도 사람이기를 그친다는 것을 너는 모르는가?"[15]

우주의 질서에 이렇게 스스로를 맡기는 일, 우리 자신에 관한 것이라면 무엇이든 전체의 이익과 견주어 저울에 올려질 때 온전히 대수롭지 않게 여기는 이 태도가 그 적정성을 끌어낼 수 있는 곳은, 내가 정의의 적정성이 그 위에 세워져 있음을 보이려 애써 온 그 원리 말고는 없음이 분명하다. 우리가 우리 자신의 이익을 우리 자신의 눈으로 바라보는 동안에는 그것이 이렇게 전체의 이익을 위하여 희생되는 데 기꺼이 따르기란 거의 불가능하다. 우리 자신에 관한 것이 견주어 보아 그토록 업신여길 만한 것으로 보여 아무런 거리낌 없이 내놓을 수 있게 되는 것은, 오직 우리가 그 맞서는 이익들을 남의 눈으로 바라볼 때다. 당사자 말고 모든 사람에게는 부분이 전체에 자리를 내주는 것보다 이성과 적정성에 더 맞는 일이 있을 수 없어 보인다. 그러나 다른 모든

사람의 이성에 맞는 것이 그의 이성에 어긋나는 것으로 보여서는 안 된다. 그러므로 그 자신도 이 희생을 시인하고 그것이 이성에 들어맞음을 인정해야 한다. 그런데 스토아학파에 따르면 지혜로운 사람의 모든 정서는 이성과 적정성에 온전히 맞고, 이 다스리는 원리들이 지시하는 것은 무엇이든 스스로 나서서 그것과 맞아떨어진다. 그러므로 지혜로운 사람은 사물이 이렇게 놓여 있는 데 따르는 것에 결코 거리낌을 느낄 수 없었다.

4. 이 옛 체계들 말고도 덕이 적정성에, 곧 우리가 행동하게 되는 그 정서가 그것을 불러일으키는 원인이나 대상에 걸맞은가에 있다고 하는 몇몇 근래의 체계가 있다. 덕을 사물들의 관계에 따라 행동하는 데, 곧 어떤 행동을 어떤 사물이나 어떤 관계에 들이대는 데 있을 수 있는 걸맞음이나 어긋남에 따라 우리 행위를 다스리는 데 놓는 클라크[16] 박사의 체계, 덕을 사물의 진실에 따라, 그 적정한 본성과 본질에 따라 행동하는 데, 곧 사물을 그것이 실제로 그러한 바대로 다루고 그것이 그렇지 않은 바대로 다루지 않는 데 놓는 울러스턴[17] 씨의 체계, 덕을 정서의 적정한 균형을 지키는 데, 그리고 어떠한 정념도 자기의 적정한 영역을 넘어가도록 허용하지 않는 데 놓는 섀프츠베리[18] 경의 체계는 모두 똑같은 하나의 근본 관념을 얼마간 정확하지 못하게 서술한 것이다.

그 체계들 하나하나에서 주어진, 또는 적어도 주어지도록 뜻하고 겨눈 덕에 관한 서술은 근래의 저자들 가운데 어떤 이들이 자기를 표현하는 솜씨에서 그리 운이 좋지 않기는 하지만, 미치는 데까지는 의심할 나위 없이 아주 정당하다. 적정성 없이는 덕이 없고, 적정성이 있는 곳에는 어디나 얼마간의 시인이 마땅히 주어져야 한다. 그러나 그럼에도 이 서술은 온전하지 못하다. 적정성이 덕 있는 모든 행동에 없어서는 안 될 성분이라 하더라도 그것이 언제나 유일한 성분인 것은 아니기 때문이다.

선을 베푸는 행동에는 그것이 시인뿐 아니라 보답까지 받아 마땅해 보이게 만드는 또 다른 성질이 들어 있다. 그 체계들 가운데 어느 것도 그런 행동에 마땅히 주어져야 할 것으로 보이는 그 더 높은 정도의 존중을, 또는 그런 행동이 자연히 불러일으키는 그 감정의 다름을 쉽게도 넉넉하게도 설명하지 못한다. 악덕에 관한 서술도 더 온전하지 않다. 마찬가지로 부적정성이 악덕에 물든 모든 행동에 없어서는 안 될 성분이라 하더라도 그것이 언제나 유일한 성분인 것은 아니며, 아주 해롭지 않고 하찮은 행동에도 가장 높은 정도의 터무니없음과 부적정성이 있는 일이 흔하기 때문이다. 우리와 더불어 사는 이들에게 해로운 쪽으로 기우는 의도된 행동에는 그 부적정성 말고도 그것만의 어떤 특유한 성질이 있어서, 그 때문에 그것은 부인뿐 아니라 벌까지 받아 마땅해 보이고, 단지 싫어하는 마음의 대상이 아니라 분개와 복수의 대상으로 보인다. 그리고 그 체계들 가운데 어느 것도 우리가 그런 행동에 느끼는 그 더 높은 정도의 증오를 쉽게도 넉넉하게도 설명하지 못한다.

2장 — 덕이 신중에 있다고 하는 체계들에 대하여

덕이 신중에 있다고 하는 체계 가운데 가장 오래되었고 또 상당한 나머지가 우리에게 전해 내려온 것은 에피쿠로스[19]의 체계다. 그러나 그는 자기 철학의 주된 원리를 모두 자기보다 앞서간 이들 가운데 몇몇에게서, 특히 아리스티포스[20]에게서 빌려 왔다고 이야기된다. 다만 그의 적들이 이렇게 주장하기는 하지만 적어도 그 원리를 적용하는 그의 솜씨는 온전히 그 자신의 것이었을 가능성이 매우 크다.

에피쿠로스에 따르면[21] 몸의 쾌락과 아픔이 자연스러운 바람과 싫어함의 유일한 궁극적 대상이었다. 그것이 언제나 그 정념들의

자연스러운 대상이라는 것은 증명이 필요하지 않다고 그는 생각했다. 쾌락이 때로 피해야 할 것으로 보일 수 있기는 하다. 그러나 그것이 쾌락이기 때문이 아니라, 그것을 누림으로써 우리가 더 큰 어떤 쾌락을 잃거나 이 쾌락을 바랄 만한 정도보다 더 피해야 할 어떤 아픔에 우리 자신을 내놓게 되기 때문이다. 마찬가지로 아픔이 때로 택할 만한 것으로 보일 수 있다. 그러나 그것이 아픔이기 때문이 아니라, 그것을 견딤으로써 우리가 더욱 큰 아픔을 피하거나 훨씬 더 무게 있는 어떤 쾌락을 얻을 수 있기 때문이다. 그러므로 몸의 아픔과 쾌락이 언제나 바람과 싫어함의 자연스러운 대상이라는 것은 넉넉히 분명하다고 그는 생각했다. 또 그것이 그 정념들의 유일한 궁극적 대상이라는 것도 그에 못지않게 분명하다고 그는 여겼다. 그에 따르면 그 밖에 바라거나 피하는 것은 무엇이든 그것이 그 두 감각 가운데 어느 하나를 낳는 쪽으로 기울어 있기 때문에 그러하였다. 쾌락을 가져오는 쪽으로 기울어 있음이 권력과 재물을 바랄 만한 것으로 만든 것과 같이, 아픔을 낳는 반대 방향으로 기울어 있음이 가난과 하찮음을 싫어함의 대상으로 만들었다. 명예와 명성이 값있게 여겨진 것은 우리와 더불어 사는 이들의 존중과 사랑이 쾌락을 가져오는 데나 아픔에서 우리를 지켜 내는 데나 가장 큰 무게를 지녔기 때문이었다. 거꾸로 오욕과 나쁜 평판을 피해야 했던 것은 우리와 더불어 살던 이들의 미움과 업신여김과 분개가 모든 안전을 무너뜨리고 반드시 우리를 가장 큰 몸의 재앙에 내놓았기 때문이었다.

에피쿠로스에 따르면 마음의 모든 쾌락과 아픔은 끝내 몸의 쾌락과 아픔에서 끌어내어졌다. 마음은 몸이 지난날 누린 쾌락을 생각하고 앞으로 올 쾌락을 바랄 때 행복하였고, 몸이 앞서 견뎌 낸 아픔을 생각하고 그 뒤에 같거나 더 큰 아픔이 올까 두려워할 때 비참하였다.

그러나 마음의 쾌락과 아픔은 끝내 몸의 것에서 끌어내어진 것이면서도 그 본래의 것보다 훨씬 더 컸다. 몸은 지금 이 순간의 감각만을 느끼는 데 반해 마음은 지난 것과 올 것까지, 앞의 것은 기억으로 뒤의 것은 미리 맛봄으로 느꼈고, 따라서 훨씬 더 많이 겪고 훨씬 더 많이 누렸다. 우리가 가장 큰 몸의 아픔에 놓여 있을 때 거기에 주의를 기울여 보면, 우리를 주로 괴롭히는 것은 지금 이 순간의 겪음이 아니라 지난 것에 대한 고뇌에 찬 기억이거나 앞으로 올 것에 대한 더욱 끔찍한 두려움임을 언제나 알게 될 것이라고 그는 지적하였다. 각 순간의 아픔을 그 자체로, 앞서 오는 모든 것과 뒤따라 오는 모든 것에서 잘라 내어 놓고 보면 그것은 눈여겨볼 값도 없는 하찮은 것이다. 그런데 이것이 몸이 겪는다고 말할 수 있는 전부다. 마찬가지로 우리가 가장 큰 쾌락을 누릴 때에도, 몸의 감각 곧 지금 이 순간의 감각은 우리 행복의 작은 부분밖에 이루지 않으며 우리 누림은 주로 지난 것에 대한 즐거운 돌아봄이나 앞으로 올 것에 대한 더욱 기쁜 미리 맛봄에서 일어나고, 마음이 언제나 그 즐김의 훨씬 가장 큰 몫을 보탠다는 것을 우리는 언제나 알게 될 것이다.

그러므로 우리 행복과 비참이 주로 마음에 달려 있으므로, 우리 본성의 이 부분이 잘 놓여 있고 우리 생각과 의견이 마땅히 그러해야 할 바와 같다면 우리 몸이 어떤 꼴로 움직여지는지는 그리 무게가 없었다. 큰 몸의 아픔에 놓여 있더라도 우리 이성과 판단이 자기의 우위를 지킨다면 우리는 여전히 상당한 몫의 행복을 누릴 수 있었다. 우리는 지난 쾌락에 대한 기억과 앞으로 올 쾌락에 대한 바람으로 스스로를 즐겁게 할 수 있었고, 이런 처지에서조차 우리가 겪지 않을 수 없는 것이 무엇인지를 돌이켜 봄으로써 우리 아픔의 매서움을 누그러뜨릴 수 있었다. 곧 그것은 몸의 감각, 지금 이 순간의 아픔일 뿐이어서 그것만으로는 결코 매우 크지 않았다. 또 곧 그것이 이어질까

두려워하는 데서 우리가 겪는 고뇌는 무엇이든 마음이 지닌 어떤 의견의 결과이며, 그 의견은 더 정당한 감정으로 바로잡힐 수 있었다. 우리 아픔이 격렬하다면 아마도 오래가지 않을 것이고, 오래 이어진다면 아마도 견딜 만한 것이어서 편안한 틈이 여러 번 허용될 것이며, 어떻든 죽음은 우리를 건져 내려고 늘 가까이에 부르면 닿을 곳에 있고 그에 따르면 죽음은 아픔이든 쾌락이든 모든 감각을 끝내 버리므로 재앙으로 여겨질 수 없다고 헤아려 봄으로써 그러하였다. 우리가 있을 때 죽음은 없고 죽음이 있을 때 우리는 없으므로 죽음은 우리에게 아무것도 아니라고 그는 말하였다.

적극적인 아픔의 실제 감각이 그 자체로 그토록 두려워할 것이 못 된다면, 쾌락의 감각은 더욱 바랄 것이 못 되었다. 본디 쾌락의 감각은 아픔의 감각보다 훨씬 덜 날카로웠다. 그러므로 뒤의 것이 잘 놓인 마음의 행복에서 그토록 아주 적은 것밖에 덜어 낼 수 없다면, 앞의 것은 거기에 무엇 하나 보태기도 어려웠다. 몸이 아픔에서 벗어나 있고 마음이 두려움과 불안에서 벗어나 있을 때, 그 위에 덧붙는 몸의 쾌락이라는 감각은 거의 무게를 지닐 수 없었다. 그리고 그것이 이 처지를 여러 가지로 만들 수는 있어도 이 처지의 행복을 늘린다고 적정하게 말할 수는 없었다.

그러므로 에피쿠로스에 따르면 몸의 편안함과 마음의 안온함 또는 평정에 인간 본성의 가장 완전한 상태, 곧 사람이 누릴 수 있는 가장 온전한 행복이 있었다. 자연스러운 바람의 이 큰 목적을 얻는 것이 모든 덕의 유일한 목표였고, 그에 따르면 덕은 그 자체를 위하여 바랄 만한 것이 아니라 이 처지를 가져오는 쪽으로 기울어 있기 때문에 바랄 만하였다.

예를 들어 신중은 이 철학에 따르면 모든 덕의 근원이자 원리이면서도 그 자체를 위하여 바랄 만한 것이 아니었다. 모든 행동의 가장 먼

결과까지 늘 살피고 늘 주의를 기울이는 그 꼼꼼하고 수고로우며 빈틈없는 마음의 상태는 그 자체를 위하여 즐겁거나 마음에 드는 것일 수 없고, 가장 큰 좋음을 가져오고 가장 큰 재앙을 막는 쪽으로 기울어 있기 때문에 그러한 것일 수 있었다.

쾌락을 삼가는 것, 곧 누리려는 우리 타고난 정념을 잡고 붙들어 두는 것은 절제의 직분이었으나 그 자체를 위하여 바랄 만한 것일 수 없었다. 이 덕의 값은 모두 그 효용에서, 곧 앞으로 올 더 큰 것을 위하여 지금의 누림을 미루게 해 주거나 그 누림에서 따라올 수 있는 더 큰 아픔을 피하게 해 주는 데서 일어났다. 요컨대 절제는 쾌락에 관한 신중일 뿐이었다.

수고를 버티는 것, 아픔을 견디는 것, 위험이나 죽음에 스스로를 내놓는 것, 곧 굳셈이 흔히 우리를 이끌어 들이는 그 처지는 분명 자연스러운 바람의 대상이 되는 정도가 더욱 낮았다. 그것은 오직 더 큰 재앙을 피하려고 골라진 것이었다. 우리는 가난이 주는 더 큰 수치와 아픔을 피하려고 수고를 받아들였고, 쾌락과 행복의 수단이며 도구인 우리 자유와 재산을 지키려고, 또는 그 안에 우리 자신의 안전이 반드시 들어 있는 우리 나라를 지키려고 위험과 죽음에 우리 자신을 내놓았다. 굳셈은 우리가 지금의 처지에서 할 수 있는 가장 좋은 일로서 이 모든 일을 즐거이 하게 해 주었고, 실상으로는 아픔과 수고와 위험을 적정하게 값하고 더 큰 것을 피하려고 언제나 더 작은 것을 고르는 신중이며 좋은 판단이며 마음의 침착함일 뿐이었다.

정의도 사정이 같다. 남의 것에서 손을 거두는 일은 그 자체를 위하여 바랄 만한 것이 아니었고, 내 것을 내가 가지는 편이 그대가 가지는 편보다 그대에게 더 좋을 수야 없었다. 그러나 그대는 내게 속한 것이라면 무엇에서든 손을 거두어야 하는데, 그러지 않으면 사람들의 분개와 의분을 불러들이게 되기 때문이다. 그대 마음의 안온함과 평정은

온전히 무너질 것이다. 그대는 사람들이 언제든 그대에게 내리려 벼르고 있다고 그대가 떠올릴 그 벌, 그리고 그대 자신의 상상 속에서는 어떠한 힘도 어떠한 재주도 어떠한 숨김도 그대를 지켜 주기에 결코 넉넉하지 않을 그 벌을 생각하며 두려움과 당혹에 사로잡힐 것이다. 이웃이나 친척이나 친구나 은인이나 윗사람이나 대등한 사람으로서 남들이 우리에게 놓일 수 있는 여러 관계에 따라 그들에게 적정하게 좋은 직분을 행하는 데 있는 저 다른 종류의 정의도 같은 이유로 권해진다. 이 서로 다른 모든 관계에서 적정하게 행동하는 일은 우리와 더불어 사는 이들의 존중과 사랑을 가져오고, 그러지 않는 일은 그들의 업신여김과 미움을 불러일으킨다. 앞의 것으로 우리는 자연히 우리 자신의 편안함과 평정, 곧 우리 모든 바람의 크고 궁극적인 목표를 지키게 되고 뒤의 것으로 우리는 반드시 그것을 위태롭게 한다. 그러므로 모든 덕 가운데 가장 무게 있는 덕인 정의의 덕 전체는 우리 이웃에 관한 조심스럽고 신중한 행위일 뿐이다.

덕의 본성에 관한 에피쿠로스의 학설은 이러하다. 가장 사랑을 부르는 몸가짐을 지닌 사람으로 그려지는 이 철학자가 다음을 끝내 알아차리지 못했다는 것은 뜻밖으로 보일 만하다. 곧 그 덕들이나 그에 맞서는 악덕들이 우리 몸의 편안함과 안전에 관하여 어느 쪽으로 기울어 있든 그것이 남에게 자연히 불러일으키는 감정은 그 다른 모든 결과보다 훨씬 더 열렬한 바람이나 싫어함의 대상이 된다는 것, 사랑을 부르는 사람이 되는 것과 존경을 부르는 사람이 되는 것과 존중의 적정한 대상이 되는 것은 잘 놓인 모든 마음에게 사랑과 존경과 존중이 우리에게 가져올 수 있는 모든 편안함과 안전보다 더 값있게 여겨진다는 것, 거꾸로 미움을 부르는 사람이 되는 것과 업신여김을 부르는 사람이 되는 것과 의분의 적정한 대상이 되는 것은 미움이나 업신여김이나 의분에서 우리 몸이 겪을 수 있는 모든 것보다 더 무섭다는 것, 그리고 따라서 앞의 성격을

바라는 우리 마음과 뒤의 성격을 싫어하는 우리 마음이 그 어느 것이든 몸에 낳을 만한 결과를 헤아리는 데서 일어날 수 없다는 것이다.

이 체계는 의심할 나위 없이 내가 세우려 애써 온 체계와 온전히 어긋난다. 그러나 이렇게 말해도 된다면 사물에 관한 이 설명이 어떤 상에서, 곧 자연의 어떤 특정한 관점이나 국면에서 그럴듯함을 끌어내는지를 알아내기는 어렵지 않다. 자연의 창조자가 지혜롭게 꾸며 둔 바로, 덕은 예사로운 모든 경우에 이 삶에 관해서조차 참된 지혜이며 안전과 이로움을 둘 다 얻는 가장 확실하고 가장 빠른 수단이다. 우리가 벌인 일에서 우리가 잘되거나 어긋나는 것은 흔히 우리에 대하여 품어지는 좋거나 나쁜 의견에, 그리고 우리와 더불어 사는 이들이 우리를 돕거나 막으려는 전반적인 성향에 매우 많이 달려 있을 수밖에 없다. 그러나 남의 이로운 판단을 얻고 이롭지 않은 판단을 피하는 가장 좋고 가장 확실하고 가장 쉽고 가장 빠른 길은 의심할 나위 없이 우리 자신을 앞의 판단의 적정한 대상으로 만들고 뒤의 판단의 적정한 대상이 되지 않게 만드는 것이다. 소크라테스[22]는 이렇게 말하였다. "그대는 좋은 음악가라는 명성을 바라는가? 그것을 얻는 유일하게 확실한 길은 좋은 음악가가 되는 것이다. 마찬가지로 장군으로서든 정치가로서든 그대 나라를 섬길 수 있는 사람으로 여겨지기를 바라는가? 이 경우에도 가장 좋은 길은 실제로 전쟁과 통치의 기술과 경험을 얻어 참으로 장군이나 정치가가 되기에 알맞은 사람이 되는 것이다. 그와 같이 차분하고 절제 있고 정의롭고 공평한 사람으로 헤아려지고 싶다면, 이 명성을 얻는 가장 좋은 길은 차분하고 절제 있고 정의롭고 공평한 사람이 되는 것이다. 그대가 참으로 그대 자신을 사랑을 부르고 존경을 부르는 사람, 곧 존중의 적정한 대상으로 만들 수 있다면, 그대와 더불어 사는 이들의 사랑과 존경과 존중을 곧 얻지 못할까 두려워할 일은 없다." 그러므로 덕을 실천하는 일이 대체로 그토록 이롭고 악덕을 실천하는

일이 그토록 우리 이익에 어긋나므로, 그 맞서는 기울어짐을 헤아려 보는 일은 의심할 나위 없이 앞의 것에 아름다움과 적정성을 더 찍어 주고 뒤의 것에 새로운 추함과 부적정성을 찍어 준다. 이리하여 절제와 아량과 정의와 선행은 그 자체의 적정한 성격 아래에서만이 아니라 가장 높은 지혜이며 가장 참된 신중이라는 성격이 덧붙은 아래에서 시인된다. 그리고 마찬가지로 그에 맞서는 악덕인 무절제와 소심과 불의와 악의 또는 치사한 이기심은 그 자체의 적정한 성격 아래에서만이 아니라 가장 앞을 보지 못하는 어리석음이며 약함이라는 성격이 덧붙은 아래에서 부인된다. 에피쿠로스는 모든 덕에서 이 종류의 적정성만을 눈여겨본 듯하다. 그것은 남을 설득하여 행위를 반듯하게 하도록 애쓰는 이들에게 가장 떠오르기 쉬운 것이다. 사람들이 자기 실천으로, 또 어쩌면 자기 좌우명으로도 덕의 자연스러운 아름다움이 자기에게 큰 효과를 미칠 것 같지 않음을 뚜렷이 보일 때, 그들 행위의 어리석음과 그들 자신이 끝내 그로 말미암아 얼마나 많이 겪게 될 것 같은지를 그려 보이는 것 말고 어떻게 그들을 움직일 수 있겠는가?

서로 다른 모든 덕을 이 한 종류의 적정성으로 몰아 올림으로써 에피쿠로스는 모든 사람에게 자연스러운 어떤 성벽에, 그러나 특히 철학자들이 자기 재간을 펼쳐 보이는 큰 수단으로서 남다른 애착으로 기르기 쉬운 어떤 성벽에, 곧 모든 나타남을 될 수 있는 대로 적은 원리로 설명하려는 성벽에 스스로를 내주었다. 그리고 그가 자연스러운 바람과 싫어함의 으뜸 대상을 모두 몸의 쾌락과 아픔으로 돌렸을 때 이 성벽에 더욱더 스스로를 내주었음은 의심할 나위가 없다. 원자론 철학의 위대한 옹호자, 곧 물체의 모든 힘과 성질을 가장 뚜렷하고 낯익은 것, 곧 물질의 작은 부분들의 모양과 움직임과 배열에서 끌어내는 데 그토록 큰 즐거움을 느낀 그 사람은, 마찬가지로 마음의 모든 감정과 정념을

가장 뚜렷하고 낯익은 것에서 설명했을 때 비슷한 만족을 느꼈음이 의심할 나위가 없다.

에피쿠로스의 체계는 덕이 자연스러운 바람의 으뜸 대상[23]을 얻기에 가장 걸맞은 꼴로 행동하는 데 있다고 한 점에서 플라톤과 아리스토텔레스와 제논의 체계와 뜻이 맞았다. 그것은 다른 두 점에서 그 모두와 달랐다. 첫째는 그 자연스러운 바람의 으뜸 대상에 관하여 그것이 제시한 설명에서 달랐고, 둘째는 덕의 뛰어남에 관하여, 곧 그 성질이 마땅히 존중되어야 하는 이유에 관하여 그것이 제시한 설명에서 달랐다.

에피쿠로스에 따르면 자연스러운 바람의 으뜸 대상은 몸의 쾌락과 아픔에 있었고 그 밖의 어디에도 없었다. 이에 반해 다른 세 철학자에 따르면 앎이라든가 우리 친척과 우리 친구와 우리 나라의 행복이라든가, 그 자체를 위하여 끝내 바랄 만한 다른 대상이 많았다.

또 에피쿠로스에 따르면 덕은 그 자체를 위하여 좇기에 마땅한 것이 아니었고 그 자체가 자연스러운 욕구의 궁극적 대상 가운데 하나도 아니었으며, 아픔을 막고 편안함과 쾌락을 가져오는 쪽으로 기울어 있기 때문에만 택할 만한 것이었다. 거꾸로 다른 세 사람의 의견에서 덕은 자연스러운 바람의 다른 으뜸 대상을 가져오는 수단으로서만 바랄 만한 것이 아니라 그 자체로 그 모두보다 더 값있는 무엇으로서 바랄 만한 것이었다. 그들이 생각하기에 사람은 행동을 위하여 태어났으므로 그의 행복은 그가 겪는 감각의 마음에 듦에만 있는 것이 아니라 그가 능동으로 힘써 행하는 일의 적정성에도 있을 수밖에 없었다.

3장 — 덕이 인애에 있다고 하는 체계들에 대하여

덕이 인애에 있다고 하는 체계는 내가 이미 설명한 체계들만큼 오래되지는 않았다고 생각되지만 그래도 매우 오랜 옛것이다. 그것은 아우구스투스[24] 시대 무렵과 그 뒤에 스스로를 절충학파라 부른 철학자들, 곧 주로 플라톤과 피타고라스의 의견을 따른다고 주장하였고 그 때문에 흔히 후기 플라톤주의자라는 이름으로 알려진 그 철학자들 가운데 대다수의 학설이었던 듯하다.

이 저자들에 따르면 신의 본성에서는 인애 또는 사랑이 행동의 유일한 원리였고, 다른 모든 속성이 힘써 발휘되는 것을 이끌었다. 신의 지혜는 그의 선함이 일러 준 그 목적들을 이루어 낼 수단을 찾아내는 데 쓰였고, 그의 끝없는 힘은 그것을 이루어 내는 데 발휘되었다. 그러나 인애는 여전히 으뜸이며 지배하는 속성이었고, 다른 속성은 그것에 딸려 있었으며, 이런 표현이 허락된다면 신의 작용이 지닌 뛰어남 전체 또는 도덕성 전체가 끝내 그것에서 끌어내어졌다. 사람의 마음이 지닌 완전함과 덕은 모두 신의 완전함을 얼마간 닮거나 그것에 얼마간 함께 참여하는 데, 따라서 신의 모든 행동을 움직인 그 인애와 사랑이라는 같은 원리로 채워지는 데 있었다. 이 동기에서 흘러나온 사람의 행동만이 참으로 칭찬받을 만하였고, 신이 보시는 앞에서 조금이라도 공로를 내세울 수 있었다. 우리가 우리에게 어울리는 대로 신의 행위를 본받을 수 있었던 것은, 그의 끝없는 완전함에 대한 우리의 겸손하고 경건한 감탄을 나타낼 수 있었던 것은, 우리 자신의 마음에 그 신적인 원리를 길러 우리 자신의 정서를 그의 거룩한 속성에 더 많이 닮게 하고 그리하여 그의 사랑과 존중의 더 적정한 대상이 될 수 있었던 것은, 오직 자선과 사랑의 행동으로였다. 그리하여 마침내 우리는 신과 직접 말을

나누고 서로 통하는 그 상태에 이르렀는데, 우리를 거기까지 들어 올리는 것이 이 철학의 큰 목표였다.

이 체계는 그리스도교 교회의 옛 교부 여러 사람에게 크게 존중되었고, 종교개혁 뒤에는 경건과 학식에서 가장 뛰어나고 몸가짐이 가장 사랑을 부르는 몇몇 신학자가 그것을 받아들였는데, 특히 랠프 커드워스 박사와 헨리 모어 박사, 그리고 케임브리지의 존 스미스 씨[25]가 그러하였다. 그러나 옛사람이든 근래의 사람이든 이 체계를 받든 모든 이 가운데 고인이 된 허치슨[26] 박사가 의심할 나위 없이 견줄 것 없이 가장 날카롭고 가장 또렷하고 가장 철학적이었으며, 무엇보다 가장 무게 있는 점으로는 가장 차분하고 가장 사려 깊었다.

덕이 인애에 있다는 것은 인간 본성의 여러 나타남이 받쳐 주는 생각이다. 적정한 인애는 모든 정서 가운데 가장 우아하고 가장 마음에 드는 것이며, 이중의 동감으로 우리에게 권해지고, 그 기울어짐이 반드시 선을 베푸는 쪽이므로 감사와 상의 적정한 대상이 되며, 이 모든 까닭으로 우리 자연스러운 감정에는 다른 어떤 것보다 뛰어난 공로를 지닌 것으로 보인다는 것을 이미 말한 바 있다. 또 인애의 약함조차 우리에게 그리 언짢지 않은 데 반해 다른 모든 정념의 약함은 언제나 몹시 역겹다는 것도 말한 바 있다. 지나친 악의나 지나친 이기심이나 지나친 분개를 몹시 싫어하지 않을 사람이 누구인가? 그러나 치우친 우정에 아주 지나치게 스스로를 내주는 것조차 그만큼 거스르지는 않는다. 적정성을 조금도 헤아리거나 마음에 두지 않고 스스로를 발휘하면서도 여전히 마음을 끄는 무언가를 지니고 있을 수 있는 것은 인애로운 정념뿐이다. 이 행위로 자기가 비난의 적정한 대상이 되는지 시인의 적정한 대상이 되는지를 한 번도 돌아보지 않고 좋은 직분을 계속 행하는 그저 본능적인 선의에조차 마음에 드는 무언가가 있다. 다른 정념은 그렇지 않다. 그것이 적정성의 느낌에게 버려지는 순간,

적정성의 느낌이 그것과 함께 가지 않는 순간, 그것은 마음에 드는 것이기를 그친다.

인애가 그것에서 흘러나오는 행동에 다른 무엇보다 뛰어난 아름다움을 베푸는 것과 같이, 인애의 결여, 나아가 그에 맞서는 기울어짐은 그런 성향을 드러내는 것이면 무엇에든 남다른 추함을 옮겨 준다. 해로운 행동이 흔히 벌을 받을 만한 이유는 그것이 우리 이웃의 행복에 넉넉한 주의를 두지 않았음을 보여 준다는 것 말고 다른 것이 아니다.

이 모든 것 말고도 허치슨 박사는[27] 인애로운 정서에서 흘러나왔다고 여겨지는 어떤 행동에서 다른 어떤 동기가 드러날 때마다 이 행동의 공로에 대한 우리 느낌은 그 동기가 그 행동을 움직였다고 여겨지는 만큼 딱 그만큼 깎인다는 것을 지적하였다. 감사에서 흘러나왔다고 여겨진 행동이 어떤 새로운 호의를 바라는 데서 일어난 것으로 드러난다면, 또는 공공심에서 흘러나왔다고 받아들여진 것이 돈으로 받을 상을 바라는 데서 비롯한 것으로 밝혀진다면, 그런 드러남은 이 두 행동 가운데 어느 쪽에서든 공로나 칭찬받을 만함이라는 생각을 온전히 무너뜨려 버릴 것이다. 그러므로 이기적인 동기가 섞이는 일은 값싼 쇠붙이가 섞이는 것과 같이 그렇지 않았더라면 어떤 행동에 속했을 공로를 깎거나 아주 없애 버리므로, 덕은 순수하고 사심 없는 인애에만 있을 수밖에 없음이 분명하다고 그는 여겼다.

거꾸로 흔히 이기적인 동기에서 흘러나왔다고 여겨지는 행동이 인애로운 동기에서 일어난 것으로 드러날 때, 그것은 그 공로에 대한 우리 느낌을 크게 높인다. 어떤 사람이 친구로서 좋은 직분을 행하고 자기 은인에게 적정하게 갚으려는 뜻 말고는 다른 어떤 뜻도 없이 자기 재산을 늘리려 애썼다고 우리가 믿는다면, 우리는 그를 더욱더 사랑하고

존중할 뿐일 것이다. 그리고 이 지적은 어떤 행동에 덕의 성격을 찍어 줄 수 있는 것은 오직 인애뿐이라는 결론을 더욱더 굳혀 주는 듯하였다.

마지막으로 그가 여긴 바로 덕에 관한 이 설명이 정당함을 분명히 증명해 주는 것은, 행위의 곧음에 관한 결의론자들의 모든 다툼에서 공공의 좋음이 그들이 끊임없이 돌아가 기댄 척도였다는 사실이다. 그리하여 그들은 인류의 행복을 늘리는 쪽으로 기우는 것이면 무엇이든 옳고 칭찬받을 만하며 덕이 있고 그 반대되는 것은 틀렸으며 비난받을 만하고 악덕에 물들었다는 것을 두루 인정하고 있었다고 그는 지적하였다. 수동적 복종과 저항권에 관한 근래의 논쟁[28]에서 사리를 아는 사람들 사이에 다툼이 된 유일한 점은, 특권이 침범되었을 때 두루 복종하는 편이 한때의 반란보다 더 큰 재앙을 불러올 것인지 여부였다. 대체로 보아 인류의 행복으로 가장 많이 기우는 것이 도덕에서도 좋은 것이 아닐 수 있는지는 단 한 번도 문제로 삼아지지 않았다고 그는 말하였다.

그러므로 인애가 어떤 행동에 덕의 성격을 베풀 수 있는 유일한 동기였으므로, 어떤 행동에서 드러난 인애가 클수록 그것에 속할 칭찬도 커야 했다.

큰 공동체의 행복을 겨눈 행동은 더 작은 체계의 행복만을 겨눈 행동보다 더 널리 퍼진 인애를 보여 주었으므로, 그와 마찬가지로 그 몫에 맞추어 더 덕이 있기도 했다. 그러므로 모든 정서 가운데 가장 덕이 있는 것은 지성을 지닌 모든 존재의 행복을 자기 대상으로 껴안은 정서였다. 거꾸로 덕의 성격이 어느 점에서든 속할 수 있는 정서 가운데 가장 덕이 적은 것은 아들이나 형제나 친구 같은 한 개인의 행복보다 더 멀리는 겨누지 않은 정서였다.

우리 모든 행동을 될 수 있는 대로 가장 큰 좋음을 늘리는 데로 이끄는 데, 낮은 모든 정서를 인류의 전반적인 행복에 대한 바람 아래 두는 데,

그리고 자기 자신을 여럿 가운데 하나로만 여겨 자기 번영을 전체의 번영과 어긋나지 않거나 그것에 이바지하는 데까지만 쫓는 데 덕의 완전함이 있었다.

자애심은 어느 정도로든 어느 방향으로든 결코 덕이 있을 수 없는 원리였다. 그것은 전반적인 좋음을 가로막을 때마다 악덕에 물들었다. 그것이 개인으로 하여금 자기 자신의 행복을 돌보게 만드는 것 말고 다른 결과를 낳지 않을 때 그것은 그저 해가 없을 뿐이었고, 아무런 칭찬도 받을 만하지 않았지만 아무런 비난도 받아서는 안 되는 것이었다. 자기 이익에서 나오는 어떤 강한 동기가 있었음에도 이루어진 인애로운 행동은 그 때문에 더욱 덕이 있었다. 그것은 인애라는 원리의 힘과 기운을 보여 주었다.

허치슨 박사는[29] 자애심이 어떤 경우에도 덕 있는 행동의 동기가 되는 것을 허용하지 않았을 뿐 아니라, 그에 따르면 자기 시인의 즐거움을 헤아리는 것, 곧 우리 자신의 양심이 보내는 마음 편한 갈채를 헤아리는 것조차 인애로운 행동의 공로를 깎았다. 그가 생각하기에 이것은 이기적인 동기여서, 그것이 어떤 행동에 이바지하는 한 사람의 행위에 덕의 성격을 찍어 줄 수 있는 유일한 것인 그 순수하고 사심 없는 인애가 약하다는 것을 보여 주었다. 그러나 사람들의 예사로운 판단에서는 우리 자신의 마음이 보내는 시인을 이렇게 헤아리는 일이 어떤 행동의 덕을 어느 점에서든 깎을 수 있는 것으로 여겨지기는커녕, 오히려 덕이 있다는 이름을 받을 만한 유일한 동기로 보인다.

사랑을 부르는 이 체계가 덕의 본성에 관하여 제시한 설명은 이러하다. 이 체계는 모든 정서 가운데 가장 고귀하고 가장 마음에 드는 것을 사람의 가슴에서 기르고 받쳐 주는 남다른 기울어짐을 지니고 있으며, 자애심의 불의를 막을 뿐 아니라 그 원리에 움직여진 이들에게

그것이 결코 어떠한 명예도 되비쳐 줄 수 없는 것으로 그려 내어 얼마만큼은 그 원리를 아주 물리치게 하는 기울어짐까지 지니고 있다.

내가 이미 설명한 다른 체계 가운데 어떤 것이 선행이라는 으뜸 덕의 남다른 뛰어남이 어디에서 일어나는지를 넉넉히 설명하지 못하는 것과 같이, 이 체계는 그 반대의 흠, 곧 신중과 조심과 빈틈없음과 절제와 한결같음과 굳건함이라는 낮은 덕에 대한 우리 시인이 어디에서 일어나는지를 넉넉히 설명하지 못하는 흠을 지닌 듯하다. 우리 정서가 바라보는 데와 겨누는 데, 그리고 그것이 낳는 쪽으로 기우는 선을 베푸는 결과와 해를 끼치는 결과가 이 체계에서 조금이라도 눈여겨보아지는 유일한 성질이다. 정서가 그것을 불러일으키는 원인에 대하여 지니는 적정성과 부적정성, 걸맞음과 걸맞지 않음은 아주 무시되어 있다.

우리 자신의 사적 행복과 이익을 헤아리는 것도 여러 경우에 매우 칭찬받을 만한 행동의 원리로 보인다. 절약과 부지런함과 사려와 주의와 생각을 쏟는 습성은 대체로 자기 이익에서 나오는 동기로 길러진다고 여겨지면서도 동시에 매우 칭찬받을 만한 성질, 곧 모든 사람의 존중과 시인을 받을 만한 성질로 받아들여진다. 이기적인 동기가 섞이는 일이 인애로운 정서에서 일어나야 할 행동의 아름다움을 흔히 흐리는 듯하다는 것은 사실이다. 그러나 그 원인은 자애심이 결코 덕 있는 행동의 동기가 될 수 없다는 데 있지 않고, 이 특정한 경우에 인애라는 원리가 마땅히 지녀야 할 만큼의 힘을 지니지 못하고 그 대상에 아주 걸맞지 않아 보인다는 데 있다. 그러므로 그 성격은 분명히 온전하지 못하고 대체로 보아 칭찬보다 비난을 받을 만해 보인다. 반면에 자애심만으로도 우리를 떠밀기에 넉넉해야 할 행동에 인애로운 동기가 섞이는 일은 그 적정성이나 그것을 행한 사람의 덕에 대한 우리 느낌을 깎기가 그만큼 쉽지 않다. 우리는 어떤 사람이 이기심이 모자란다고

의심할 마음이 선뜻 들지 않는다. 그것은 결코 인간 본성의 약한 쪽이 아니며, 우리가 의심하기 쉬운 결점도 아니다. 그러나 어떤 사람이 자기 가족과 친구를 헤아리는 마음이 없다면 자기 보존만으로도 그를 떠밀기에 넉넉해야 할 만큼 자기 건강과 자기 목숨과 자기 재산을 적정하게 돌보지 않을 것이라고 우리가 참으로 믿을 수 있다면, 그것은 의심할 나위 없이 결점일 것이다. 다만 그것은 사람을 업신여김이나 미움의 대상이라기보다 측은히 여기는 마음의 대상이 되게 만드는 사랑을 부르는 결점 가운데 하나일 것이다. 그러나 그것은 여전히 그의 성격이 지닌 품위와 존경을 부르는 성질을 얼마간 깎아내릴 것이다. 조심성 없음과 절약의 결여는 두루 부인되는데, 그것이 인애의 결여에서 흘러나오기 때문이 아니라 자기 이익의 대상에 두어야 할 적정한 주의의 결여에서 흘러나오기 때문이다.

결의론자들이 사람의 행위에서 무엇이 옳고 무엇이 틀렸는지를 자주 정하는 데 쓰는 척도가 그 행위가 사회의 복리나 어지러움으로 기우는 방향이라 하더라도, 그로부터 사회의 복리를 헤아리는 것이 행동의 유일한 덕 있는 동기여야 한다는 결론이 따라 나오지는 않는다. 다만 어떤 맞섬이 있을 때 그것이 다른 모든 동기에 맞서 저울을 기울여야 한다는 결론만이 따라 나온다.

인애는 아마도 신에게는 행동의 유일한 원리일 수 있으며, 그렇다고 우리를 설득하는 쪽으로 기우는, 그럴듯하지 않지 않은 논변이 여러 가지 있다. 밖의 어떤 것도 필요로 하지 않고 자기 안에서 행복이 온전한, 홀로 서 있으며 모든 점에서 완전한 존재가 어떤 다른 동기에서 행동할 수 있는지 떠올리기는 쉽지 않다. 그러나 신의 경우가 어떻든 사람처럼 온전하지 못한 피조물, 곧 그 존재를 지탱하는 데 밖의 것이 그토록 많이 필요한 피조물은 흔히 다른 여러 동기에서 행동할 수밖에 없다. 우리 존재의 본성 자체로 보아 마땅히 우리 행위를 자주 움직여야

할 그 정서가 어떤 경우에도 덕이 있어 보일 수 없거나 누구에게서도 존중과 기림을 받을 만하지 않다면, 인간 본성의 처지는 남다르게 가혹할 것이다.

덕을 적정성에 놓는 체계, 그것을 신중에 놓는 체계, 그리고 그것이 인애에 있다고 하는 체계, 이 세 체계가 덕의 본성에 관하여 제시된 주된 설명이다. 덕에 관한 다른 모든 서술은 그것이 아무리 달라 보인다 하더라도 그 가운데 어느 하나로 쉽게 줄일 수 있다.

덕을 신의 뜻에 따르는 데 놓는 체계는 덕이 신중에 있다고 하는 체계에 넣어도 좋고 덕이 적정성에 있다고 하는 체계에 넣어도 좋다. 우리가 왜 신의 뜻에 따라야 하는가를 물을 때, 우리가 그에게 따라야 한다는 것을 의심하여 묻는다면 그것은 가장 높은 정도로 불경하고 터무니없는 물음이 되겠으나, 이 물음은 서로 다른 두 대답밖에 허용하지 않는다. 우리가 신의 뜻에 따라야 하는 것은 그가 끝없는 힘을 지닌 존재여서 우리가 그렇게 하면 우리에게 영원히 상을 주고 우리가 그러지 않으면 우리에게 영원히 벌을 줄 것이기 때문이라고 말해야 하거나, 그렇지 않으면 우리 자신의 행복이나 어떤 종류의 상과 벌을 헤아리는 것과는 상관없이 피조물이 자기 창조자에게 따르는 것, 곧 한계 있고 온전하지 못한 존재가 끝없고 헤아릴 수 없는 완전함을 지닌 존재에게 스스로를 맡기는 것에는 들어맞음과 걸맞음이 있기 때문이라고 말해야 한다. 이 두 대답 가운데 어느 하나 말고 이 물음에 다른 어떤 대답이 주어질 수 있다고 떠올리기는 불가능하다. 첫째 대답이 적정한 것이라면 덕은 신중에, 곧 우리 자신의 궁극의 이익과 행복을 적정하게 추구하는 데 있다. 우리가 신의 뜻에 따를 의무를 지는 것이 바로 이 까닭이기 때문이다. 둘째 대답이 적정한 것이라면 덕은 적정성에 있을 수밖에 없다. 우리가 따를 의무를 지는 근거는 겸손과

복종의 감정이 그것을 불러일으키는 대상의 뛰어남에 걸맞거나 들어맞는다는 것이기 때문이다.

덕을 효용에 놓는 체계도 덕이 적정성에 있다고 하는 체계와 맞아떨어진다. 이 체계에 따르면 그 사람 자신에게든 남에게든 마음에 들거나 이로운 마음의 성질은 모두 덕이 있는 것으로 시인되고 그 반대되는 것은 악덕에 물든 것으로 부인된다. 그러나 어떤 정서가 마음에 드는 정도나 그 효용은 그 정서가 어느 정도까지 머물러 있도록 허용되는가에 달려 있다. 모든 정서는 얼마간의 절도 안에 머물러 있을 때 쓸모가 있고, 모든 정서는 적정한 한계를 넘어설 때 이롭지 않다. 그러므로 이 체계에 따르면 덕은 어느 한 정서에 있는 것이 아니라 모든 정서의 적정한 정도에 있다. 이 체계와 내가 세우려 애써 온 체계 사이의 유일한 차이는, 이 체계가 이 적정한 정도를 재는 자연스럽고 본래적인 척도로 동감이나 관찰자의 대응하는 정서가 아니라 효용을 내세운다는 점이다.

4장 — 방종의 체계에 대하여

내가 여기까지 설명한 모든 체계는 악덕과 덕이 무엇에 있든 그 둘 사이에 실제의 본질적인 구별이 있다고 상정한다. 어떤 정서의 적정성과 부적정성 사이에, 인애와 다른 어떤 행동의 원리 사이에, 참된 신중과 앞을 보지 못하는 어리석음이나 서두르는 경솔 사이에는 실제의 본질적인 차이가 있다. 또 그 모두는 대체로 칭찬받을 만한 성향을 북돋우고 비난받을 만한 성향을 물리치는 데 이바지한다.

그 가운데 어떤 체계에 관해서는 그것이 얼마만큼은 정서의 균형을 깨뜨리고 마음이 몇몇 행동의 원리에 마땅히 기울어야 할 몫을 넘어서서 남다르게 기울도록 만드는 쪽으로 기운다는 말이 어쩌면 맞을 것이다.

덕을 적정성에 놓는 옛 체계들은 주로 크고 경외를 일으키며 존경을 부르는 덕, 곧 자기 다스림과 자기 통제의 덕, 다시 말해 굳셈과 아량과 운에 매이지 않음과 아픔이나 가난이나 유배나 죽음 같은 밖에서 오는 모든 일을 업신여기는 것을 권하는 듯하다. 행위의 가장 고귀한 적정성이 펼쳐지는 것은 이렇게 크게 힘써 행하는 데서다. 부드럽고 사랑을 부르며 온화한 덕, 곧 너그러운 인간애의 모든 덕은 그에 견주어 거의 힘주어 말해지지 않으며, 거꾸로 특히 스토아학파에게서는 지혜로운 사람이 자기 가슴에 품지 않는 것이 마땅한 한갓 약함으로 흔히 여겨진 듯하다.

다른 한편으로 인애의 체계는 그 더 온순한 덕을 모두 가장 높은 정도로 기르고 북돋우면서도 마음의 더 경외를 일으키고 더 존경을 부르는 성질은 아주 소홀히 하는 듯하다. 그것은 그 성질에 덕이라는 이름조차 주지 않는다. 그것은 그것을 도덕적 능력이라 부르며, 적정하게 덕이라 이름 지어진 것에 마땅히 주어지는 것과 같은 종류의 존중과 시인을 받을 만하지 않은 성질로 다룬다. 오직 우리 자신의 이익만을 겨누는 행동의 원리는 모두, 그럴 수 있다면, 더욱 나쁘게 다룬다. 그 원리는 그 자체의 공로를 지니기는커녕, 인애와 함께 작용할 때 인애의 공로를 깎는다고 그 체계는 주장한다. 그리고 신중이 사적 이익을 늘리는 데만 쓰일 때에는 결코 덕으로 떠올려질 수조차 없다고 그 체계는 단언한다.

또 덕이 신중에만 있다고 하는 체계는 조심과 경계와 차분함과 사려 깊은 절도의 습성을 가장 높이 북돋우면서도, 사랑을 부르는 덕과 존경을 부르는 덕을 똑같이 끌어내려 앞의 것에서는 그 아름다움을 모두 벗겨 내고 뒤의 것에서는 그 웅대함을 모두 벗겨 내는 듯하다.

그러나 이런 흠이 있음에도 그 세 체계 하나하나의 전반적인 기울어짐은 사람의 마음이 지닌 가장 좋고 가장 칭찬받을 만한 습성을

북돋우는 쪽이다. 그리고 사람들이 대체로, 또는 어떤 철학의 규칙에 따라 살겠다고 주장하는 그 소수만이라도 그 가운데 어느 하나의 가르침으로 자기 행위를 다스린다면 사회에 좋을 것이다. 우리는 그 하나하나에서 값있으면서도 그것만의 것인 무언가를 배울 수 있다. 가르침과 권함으로 마음에 굳셈과 아량을 불어넣는 것이 가능하다면, 적정성에 관한 옛 체계들이 이 일을 하기에 넉넉해 보일 것이다. 또는 같은 수단으로 마음을 누그러뜨려 인간애에 이르게 하고 우리와 더불어 사는 이들을 향한 친절과 두루 미치는 사랑의 정서를 깨우는 것이 가능하다면, 인애의 체계가 우리에게 내놓는 그림 가운데 몇몇이 이 결과를 낳을 수 있어 보일 것이다. 에피쿠로스의 체계는 세 체계 가운데 의심할 나위 없이 가장 못한 것이기는 하지만, 우리는 그것에서 사랑을 부르는 덕과 존경을 부르는 덕을 실천하는 일이 이 삶에서조차 우리 자신의 이익과 우리 자신의 편안함과 안전과 고요함에 얼마나 많이 이바지하는지를 배울 수 있다. 에피쿠로스는 행복을 편안함과 안전을 얻는 데 놓았으므로, 덕이 그 값을 헤아릴 수 없는 재산을 얻는 가장 좋고 가장 확실한 수단일 뿐 아니라 유일한 수단임을 보이려 남다르게 힘썼다. 덕이 우리 안의 평정과 마음의 평화에 미치는 좋은 결과는 다른 철학자들이 주로 기려 온 것이다. 에피쿠로스는 이 대목을 소홀히 하지 않으면서도 주로 그 사랑을 부르는 성질이 우리 밖의 번영과 안전에 미치는 영향을 힘주어 말하였다. 그의 글이 옛 세상에서 서로 다른 모든 철학 진영의 사람들에게 그토록 많이 읽힌 것은 이 까닭이었다. 에피쿠로스학파의 체계를 크게 적대한 키케로[30]가 덕만으로도 행복을 지키기에 넉넉하다는 자기의 가장 마음에 드는 증거를 빌려 오는 곳이 바로 그다. 세네카[,31]는 에피쿠로스의 학파에 가장 맞서는 학파인 스토아학파의 사람이면서도 다른 누구보다 이 철학자를 더 자주 인용한다.

그러나 악덕과 덕의 구별을 아주 없애 버리는 듯하고 그 때문에 그 기울어짐이 온통 해로운 다른 몇몇 체계가 있다. 내가 말하려는 것은 라로슈푸코[32] 공작과 맨더빌[,33] 박사의 체계다. 이 두 저자의 생각은 거의 모든 점에서 틀린 것이지만, 인간 본성에는 어떤 눈으로 바라보면 언뜻 보아 그들 편을 드는 듯한 나타남이 몇 가지 있다. 이 나타남은 먼저 라로슈푸코 공작의 우아함과 섬세한 정확함으로 가볍게 그려졌고 뒤에는 맨더빌 박사의 생생하고 재미있으면서도 거칠고 투박한 말솜씨로 더 넉넉하게 그려졌는데, 그리하여 그들의 학설에는 참됨과 그럴듯함의 기운이 씌워져 익숙하지 않은 사람을 속이기가 매우 쉽게 되었다.

두 저자 가운데 더 조리 있는 맨더빌 박사는 적정성의 느낌에서, 곧 기림을 받을 만하고 칭찬받을 만한 것을 헤아리는 데서 행해지는 것이면 무엇이든 칭찬과 기림을 사랑하는 마음에서, 곧 그가 부르는 대로 허영에서 행해지는 것으로 여긴다. 그는 사람이 본디 남의 행복보다 자기 자신의 행복에 훨씬 더 이해가 걸려 있으며, 마음속에서 남의 번영을 자기 것보다 참으로 앞세우는 일은 결코 있을 수 없다고 지적한다. 그가 그러는 듯이 보일 때마다 우리는 그가 우리를 속이고 있고 그때에도 다른 모든 때와 똑같은 이기적인 동기에서 행동하고 있음을 믿어도 좋다. 그의 다른 이기적인 정념 가운데 허영은 가장 강한 것에 들며, 그는 언제나 주위 사람의 갈채에 쉽게 추어올려지고 크게 기뻐한다. 그가 자기 이익을 자기 동료의 이익을 위하여 희생하는 듯이 보일 때, 그는 이 행위가 그들의 자애심에 크게 마음에 들 것이며 그들이 그에게 가장 터무니없는 칭찬을 퍼부어 자기 만족을 나타내는 일을 거르지 않을 것임을 알고 있다. 그의 의견으로는 그가 이것에서 기대하는 즐거움이 그것을 얻으려고 내놓는 이익보다 저울에서 무겁다. 그러므로 이 경우에 그의 행위는 실상으로는 다른 어떤 경우와 똑같이

이기적이며 똑같이 비천한 동기에서 일어난다. 그러나 그는 추어올려지고 또 그것이 온전히 사심 없는 것이라는 믿음으로 스스로를 추어올린다. 이렇게 상정되지 않는다면 그것은 그 자신의 눈에서도 남의 눈에서도 어떠한 기림도 받을 만해 보이지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 그에 따르면 모든 공공심, 곧 사적 이익보다 공적 이익을 앞세우는 일은 모두 사람들을 속이는 한갓 사기이며, 그토록 많이 자랑되고 사람들 사이에 그토록 많은 겨룸의 계기가 되는 그 사람의 덕은 아첨이 자부심에게서 낳은 자식일 뿐이다.

가장 도량이 크고 가장 공공심 있는 행동이 어떤 뜻에서 자애심에서 흘러나오는 것으로 여겨질 수도 있는지는 지금은 검토하지 않겠다. 내가 보기에 이 문제를 결정하는 일은 덕의 실재성을 세우는 데 아무런 무게가 없다. 자애심이 자주 덕 있는 행동의 동기일 수 있기 때문이다. 나는 명예롭고 고귀한 일을 하려는 바람, 곧 우리 자신을 존중과 시인의 적정한 대상으로 만들려는 바람을 적정하게 허영이라 부를 수는 없다는 것만을 보이려 애쓰겠다. 근거 있는 명성과 평판을 사랑하는 마음, 곧 참으로 값할 만한 것으로 존중을 얻으려는 바람조차 그 이름을 받을 만하지 않다. 앞의 것은 덕을 사랑하는 마음이며 인간 본성에서 가장 고귀하고 가장 좋은 정념이다. 뒤의 것은 참된 영광을 사랑하는 마음이며 의심할 나위 없이 앞의 것보다 낮은 정념이지만 품위에서 그 바로 뒤에 오는 것으로 보인다. 어느 정도로도 칭찬받을 만하지 않은 성질이나 자기가 칭찬받기를 기대하는 그만한 정도로는 칭찬받을 만하지 않은 성질로 칭찬을 바라는 사람, 곧 자기 성격을 옷차림과 거느린 것들이라는 하찮은 꾸밈이나 그와 똑같이 하찮은 예사로운 처신의 재주 위에 세우는 사람이 허영의 잘못을 지닌다. 참으로 칭찬받을 만한 것이면서도 자기에게 속하지 않음을 자기가 아주 잘 알고 있는 것으로 칭찬을 바라는 사람이 허영의 잘못을 지닌다. 자기에게

아무런 자격도 없는 대단한 사람의 티를 내는 속 빈 멋쟁이, 결코 일어난 적 없는 모험의 공로를 제 것으로 삼는 어리석은 거짓말쟁이, 자기에게 아무런 자격도 없는 것의 저자로 자기를 내세우는 미련한 표절꾼이 바로 이 정념으로 꾸짖어질 만하다. 또 존중과 시인의 말 없는 감정에 흡족해하지 않는 사람, 곧 그 감정 자체보다 그것이 요란하게 표현되고 환호로 나타나는 것을 더 좋아하는 듯한 사람, 자기 칭찬이 자기 귓가에 울릴 때 말고는 결코 만족하지 않는 사람, 가장 애타는 끈덕짐으로 존경의 모든 밖의 표시를 구하는 사람, 직함과 치레말과 찾아와 주는 것과 시중받는 것과 여러 사람이 있는 자리에서 삼가 받드는 티와 주의로 눈여겨보아지는 것을 좋아하는 사람도 허영의 잘못을 지닌다고 말해진다. 이 하찮은 정념은 앞의 두 정념 어느 것과도 아주 다르며, 앞의 둘이 사람들 가운데 가장 고귀하고 가장 큰 이들의 정념인 것과 같이 이것은 가장 낮고 가장 작은 이들의 정념이다.

그러나 이 세 정념, 곧 우리 자신을 명예와 존중의 적정한 대상으로 만들려는 바람 또는 명예롭고 값할 만한 것이 되려는 바람, 그 감정을 참으로 받을 만함으로써 명예와 존중을 얻으려는 바람, 그리고 어떻게든 칭찬을 얻으려는 하찮은 바람은 크게 다르고, 앞의 둘은 언제나 시인되는 데 반해 뒤의 것은 업신여김을 받는 일을 거르지 않는다 하더라도, 그 사이에는 어떤 멀찍한 친연이 있다. 그리고 이 생생한 저자의 재미있고 즐거운 말솜씨가 그것을 과장하여, 그가 자기 독자를 속일 수 있게 만들었다. 허영과 참된 영광을 사랑하는 마음 사이에는 친연이 있는데, 이 두 정념이 모두 존중과 시인을 얻는 것을 겨누기 때문이다. 그러나 그것은 이 점에서 다르다. 곧 한쪽은 정당하고 이치에 맞고 공평한 정념인 데 반해 다른 쪽은 부당하고 터무니없고 웃음거리가 되는 정념이다. 참으로 값할 만한 것으로 존중을 바라는 사람은 자기가 정당하게 자격을 지닌 것, 그리고 얼마간의 상해 없이는 그에게 거절될

수 없는 것 말고는 아무것도 바라지 않는다. 거꾸로 그것을 다른 어떤 조건으로 바라는 사람은 자기에게 아무런 정당한 자격이 없는 것을 요구한다. 앞의 사람은 쉽게 만족하고, 우리가 자기를 넉넉히 존중하지 않는다고 시샘하거나 의심하기 쉽지 않으며, 우리가 그를 헤아린다는 밖의 표시를 많이 받는 일에 좀처럼 애태우지 않는다. 거꾸로 뒤의 사람은 결코 만족될 수 없고, 우리가 자기를 자기가 바라는 만큼 존중하지 않는다는 시샘과 의심으로 가득 차 있는데, 자기가 받을 만한 것보다 더 많이 바란다는 것을 스스로 어렴풋이 알고 있기 때문이다. 그는 예를 갖추는 데서 조금이라도 소홀한 것을 치명적인 모욕으로, 또 가장 굳게 마음먹은 업신여김의 표현으로 여긴다. 그는 가만있지 못하고 참지 못하며 우리가 자기에 대한 모든 존경을 잃어버렸을까 늘 두려워하고, 이 까닭으로 존중의 새로운 표현을 얻으려 언제나 애태우며, 끊임없이 시중을 받고 추어올려지는 것 말고는 기분이 다스려지지 않는다.

명예롭고 값할 만한 것이 되려는 바람과 명예와 존중을 바라는 마음 사이에도, 곧 덕을 사랑하는 마음과 참된 영광을 사랑하는 마음 사이에도 친연이 있다. 그 둘은 명예롭고 고귀한 것이 참으로 되는 것을 둘 다 겨눈다는 점에서만 서로 닮은 것이 아니라, 참된 영광을 사랑하는 마음이 적정하게 허영이라 불리는 것과 닮은 그 점, 곧 남의 감정을 얼마간 참조한다는 점에서까지 서로 닮았다. 덕을 그 자체를 위하여 바라고 사람들이 자기에 대하여 실제로 지니는 의견이 무엇인지는 가장 대수롭지 않게 여기는 가장 큰 아량을 지닌 사람도, 그 의견이 마땅히 어떠해야 하는가를 생각하며, 그리고 자기가 명예를 얻지도 갈채를 받지도 못할지라도 여전히 명예와 갈채의 적정한 대상이며 사람들이 머리가 식고 공정하고 스스로 한결같으며 자기 행위의 동기와 사정을 적정하게 알게 된다면 자기에게 명예를 주고 갈채를 보내는 일을 거르지

않을 것이라고 스스로 알고 있음으로 여전히 기뻐한다. 그는 자기에 대하여 실제로 품어지는 의견은 업신여기지만, 자기에 대하여 마땅히 품어져야 할 의견은 가장 값있게 여긴다. 자기가 그 명예로운 감정을 받을 만하다고 스스로 여길 수 있기를, 그리고 다른 사람들이 자기 성격에 대하여 어떤 생각을 지니든 자기가 그들의 처지에 스스로를 놓고 그들의 의견이 무엇인가가 아니라 마땅히 무엇이어야 하는가를 헤아릴 때 자기 자신이 언제나 그것에 대하여 가장 높은 생각을 지닐 수 있기를 바라는 것이 그의 행위의 크고 높은 동기였다. 그러므로 덕을 사랑하는 마음에도 남의 의견이 무엇인가에 대해서는 아니더라도 이성과 적정성에서 마땅히 무엇이어야 하는가에 대해서는 여전히 얼마간의 참조가 있으므로, 이 점에서까지 그것과 참된 영광을 사랑하는 마음 사이에는 얼마간의 친연이 있다. 그러나 동시에 그 둘 사이에는 매우 큰 차이도 있다. 오직 무엇이 옳고 무엇이 하기에 알맞은지를 헤아리는 데서, 곧 무엇이 존중과 시인의 적정한 대상인지를 헤아리는 데서 행동하는 사람은 그 감정이 자기에게 결코 주어지지 않는다 하더라도 인간 본성이 떠올릴 수 있는 가장 숭고하고 신을 닮은 동기에서 행동한다. 다른 한편으로 시인을 받을 만하기를 바라면서 동시에 그것을 얻으려 애태우는 사람은 그도 대체로는 칭찬받을 만하기는 하지만 그의 동기에는 사람의 약함이 더 많이 섞여 있다. 그는 사람들의 무지와 불의로 낯이 깎일 위험에 놓이며, 그의 행복은 자기 맞수의 시샘과 세상의 어리석음에 내놓여 있다. 거꾸로 앞의 사람의 행복은 운에서도 자기와 더불어 사는 이들의 변덕에서도 아주 안전하고 아주 매여 있지 않다. 사람들의 무지가 자기에게 던질 수 있는 업신여김과 미움을 그는 자기에게 속하지 않는 것으로 여기며, 그것으로 낯이 조금도 깎이지 않는다. 사람들은 그의 성격과 행위에 대한 그릇된 생각에서 그를 업신여기고 미워한다. 그들이 그를 더 잘 안다면 그를 존중하고 사랑할

것이다. 적정하게 말하면 그들이 미워하고 업신여기는 것은 그가 아니라 그들이 그로 잘못 알고 있는 다른 사람이다. 가면 무도회에서 우리 원수의 옷차림으로 만나게 된 우리 친구는, 그 가장 아래에서 우리가 그에게 의분을 터뜨린다면 낯이 깎이기보다 더 즐거워할 것이다. 참된 아량을 지닌 사람이 부당한 책망에 놓였을 때 지니는 감정이 이러하다. 그러나 인간 본성이 이만한 정도의 굳건함에 이르는 일은 좀처럼 없다. 사람들 가운데 가장 약하고 가장 쓸모없는 자들 말고는 거짓 영광에 크게 기뻐하지 않으나, 이상하게 앞뒤가 맞지 않는 일로 거짓 오욕은 흔히 가장 단단히 마음먹은 듯 보이는 이들의 낯을 깎을 수 있다.

맨더빌 박사는 흔히 덕이 있다고 헤아려지는 그 모든 행동의 근원으로 허영이라는 하찮은 동기를 그려 내는 데 그치지 않는다. 그는 사람의 덕이 다른 여러 점에서 온전하지 못함을 가리켜 보이려 애쓴다. 그가 주장하기로 사람의 덕은 어느 경우에나 자기가 주장하는 그 온전한 자기 부정에 미치지 못하며, 정념을 이기는 것이 아니라 흔히 정념에 숨어서 스스로를 내주는 것일 뿐이다. 쾌락에 관하여 우리가 스스로를 거두는 일이 가장 금욕적인 끊음에 미치지 못하는 곳에서는 어디서나 그는 그것을 거친 사치와 감각의 탐닉으로 다룬다. 그에 따르면 인간 본성을 지탱하는 데 절대로 필요한 것을 넘어서는 것이면 무엇이든 사치이므로, 깨끗한 셔츠를 입는 데나 편리한 집에 사는 데에도 악덕이 있다. 가장 적법한 맺음에서 성으로 기울어짐에 스스로를 내주는 일을 그는 그 정념을 가장 해롭게 충족시키는 일과 똑같은 감각의 탐닉으로 여기며, 그토록 값싸게 실천될 수 있는 그 절제와 그 정결을 비웃는다. 그의 추론이 지닌 재간 있는 궤변은 다른 여러 경우와 마찬가지로 여기서도 말이 여러 뜻을 지닌다는 데 가려져 있다. 우리 정념 가운데에는 언짢고 거스르는 정도를 나타내는 이름 말고는 다른 이름이 없는 것이 몇 가지 있다. 관찰자는 그 정념을 다른 어떤 정도에서보다 이 정도에서

눈여겨보기 쉽다. 그것이 자기 자신의 감정에 부딪칠 때, 그것이 자기에게 얼마간의 반감과 불편함을 줄 때 그는 반드시 그것에 주의를 기울이지 않을 수 없고, 그로부터 자연히 그것에 이름을 붙이게 된다. 그것이 자기 자신의 마음의 자연스러운 상태와 어울릴 때 그는 그것을 아주 지나쳐 버리기가 매우 쉽고, 그것에 아무런 이름도 붙이지 않거나, 어떤 이름을 붙인다 하더라도 그것은 그 정념이 그렇게 눌리고 붙들린 뒤에 여전히 머물러 있도록 허용되는 정도를 나타내는 이름이라기보다 그 정념이 눌리고 붙들려 있음을 나타내는 이름이다. 그리하여 쾌락을 사랑하는 마음과 성을 사랑하는 마음[34]이라는 예사로운 이름은 그 정념의 악덕에 물들었고 거스르는 정도를 가리킨다. 다른 한편으로 절제와 정결이라는 낱말은 그 정념이 여전히 머물러 있도록 허용되는 정도를 가리킨다기보다 그것이 붙들리고 눌려 있음을 가리키는 듯하다. 그러므로 그가 그 정념이 여전히 얼마간 머물러 있음을 보일 수 있을 때, 그는 자기가 절제와 정결이라는 덕의 실재성을 온전히 무너뜨렸고 그것이 사람들의 주의 없음과 순박함을 속이는 것일 뿐임을 보였다고 여긴다. 그러나 그 덕은 자기가 다스리려 하는 정념의 대상에 온전히 무감각해질 것을 요구하지 않는다. 그것은 다만 그 정념의 격렬함을 개인을 해치지 않고 사회를 어지럽히지도 거스르지도 않을 만큼까지 붙들어 두는 것을 겨눌 뿐이다.

어느 정도로든 어느 방향으로든 악덕에 물든 정념이면 그 정념을 온통 악덕에 물든 것으로 그려 내는 것이 맨더빌 박사 책[35]의 큰 오류다. 이리하여 그는 남의 감정이 무엇인가에든 마땅히 무엇이어야 하는가에든 얼마간 참조하는 것이면 무엇이든 허영으로 다룬다. 그리고 그가 자기가 좋아하는 결론, 곧 사적인 악덕이 공공의 이익이라는 결론을 세우는 것은 이 궤변을 통해서다. 장려함을 사랑하는 마음, 우아한 기예와 사람의 삶을 나아지게 하는 것들에 대한 심미안,

옷차림이나 가구나 거느린 것들에서 마음에 드는 것이면 무엇에든, 또 건축과 조각과 그림과 음악에 대한 심미안이 그 처지가 아무런 불편 없이 그 정념에 스스로를 내주도록 허용하는 이들에게서조차 사치와 감각의 탐닉과 과시로 여겨져야 한다면, 사치와 감각의 탐닉과 과시가 공공의 이익임은 확실하다. 그가 그런 욕된 이름을 붙이기에 적정하다고 생각하는 그 성질이 없다면 세련된 기예는 결코 북돋움을 받을 수 없어 쓰일 데가 없어 시들어 버릴 것이기 때문이다. 그의 시대 전에 널리 퍼져 있었고 덕을 우리 모든 정념을 뿌리째 뽑아내고 없애 버리는 데 놓았던 몇몇 세간의 금욕 학설이 이 방종의 체계의 참된 바탕이었다. 맨더빌 박사는 두 가지를 증명하기가 쉬웠다. 첫째는 이 온전한 이김이 사람들 사이에 실제로 일어난 적이 없다는 것이고, 둘째는 그것이 두루 일어난다면 모든 산업과 교역을, 나아가 어떻게 보면 사람의 삶의 모든 일을 끝내 버려 사회에 해로울 것이라는 점이다. 이 명제 가운데 첫째로 그는 참된 덕이 없으며 그러하다고 주장되는 것은 사람들을 속이는 한갓 사기임을 증명한 듯이 보였고, 둘째로 사적인 악덕이 공공의 이익이며 그것 없이는 어떠한 사회도 잘되거나 피어날 수 없음을 증명한 듯이 보였다.

한때 세상에서 그토록 많은 소리를 낸 맨더빌 박사의 체계는 이러하며, 그것이 없었더라도 있었을 만큼보다 더 많은 악덕의 계기가 되지는 어쩌면 결코 않았다 하더라도, 적어도 다른 원인에서 일어난 그 악덕에게 더 뻔뻔하게 나타나도록, 또 여태 들어 본 적 없는 방탕한 대담함으로 자기 동기가 썩었음을 드러내어 말하도록 가르쳤다.

그러나 이 체계가 아무리 무너뜨리는 것으로 보인다 하더라도, 그것이 얼마간 참됨에 맞닿아 있지 않았다면 그토록 많은 사람을 속일 수도 없었을 것이고 더 나은 원리를 벗으로 삼는 이들 사이에 그토록 널리 퍼진 놀라움을 일으킬 수도 없었을 것이다. 자연철학의 한 체계는 매우

그럴듯해 보이고 오랫동안 세상에서 매우 두루 받아들여지면서도 자연에 아무런 바탕도 두지 않고 참됨과 어떤 종류의 닮음도 지니지 않을 수 있다. 데카르트[36]의 소용돌이는 매우 재간 있는 한 나라에서 백 년에 가까운 동안 하늘에 있는 물체들의 회전에 관한 가장 만족스러운 설명으로 여겨졌다. 그러나 그 놀라운 결과의 원인이라 주장된 것이 실제로 있지 않을 뿐 아니라 아주 있을 수 없고, 있다 하더라도 그것에 돌려진 것과 같은 결과를 낳을 수 없음이 모든 사람이 납득할 만큼 증명되었다. 그러나 도덕철학의 체계는 사정이 다르며, 우리 도덕감정의 기원을 설명한다고 주장하는 저자는 그토록 심하게 우리를 속일 수도 없고 참됨과의 모든 닮음에서 그토록 멀리 떠날 수도 없다. 어떤 여행자가 먼 나라에 관하여 설명할 때 그는 가장 근거 없고 터무니없는 꾸며 낸 이야기를 가장 확실한 사실로 삼아 우리의 잘 믿는 마음을 속일 수 있다. 그러나 어떤 사람이 우리 이웃에서 일어나는 일과 우리가 사는 바로 그 교구의 일을 우리에게 알려 준다고 주장할 때에는, 여기서도 우리가 우리 자신의 눈으로 일을 살피지 않을 만큼 조심성이 없다면 그가 여러 점에서 우리를 속일 수 있다 하더라도, 그가 우리에게 들이대는 가장 큰 거짓조차 참됨과 얼마간 닮아 있어야 하고 그 안에 상당한 참됨이 섞여 있기까지 해야 한다. 자연철학을 다루며 우주의 큰 현상의 원인을 정한다고 주장하는 저자는 매우 먼 나라의 일에 관하여 설명한다고 주장하는 것이어서, 그 나라에 관해서는 자기가 좋아하는 대로 우리에게 말할 수 있고, 그 이야기가 있을 법해 보이는 한계 안에 머물러 있는 한 우리의 믿음을 얻는 데 절망할 필요가 없다. 그러나 그가 우리 욕망과 정서의 기원, 곧 시인과 부인이라는 우리 감정의 기원을 설명하겠다고 내놓을 때에는 우리가 사는 바로 그 교구의 일뿐 아니라 우리 집안의 일에 관하여 설명한다고 주장하는 것이다. 여기서도 자기를 속이는 집사를 믿는 게으른 주인과 같이 우리는 속아 넘어가기가 매우

쉽지만, 그럼에도 우리는 참됨을 조금이라도 헤아리지 않는 어떠한 설명도 받아들일 수 없다. 적어도 그 항목 가운데 몇몇은 정당해야 하고 가장 지나치게 부풀려진 것조차 얼마간의 바탕을 지녔어야 하며, 그렇지 않으면 그 속임은 우리가 기울이려 하는 그 조심성 없는 살핌으로도 들통날 것이다. 어떤 자연스러운 감정의 원인으로 그것과 아무런 이어짐도 없고 그런 이어짐을 지닌 다른 어떤 원리와도 닮지 않은 원리를 정하는 저자는 가장 사려 없고 가장 경험 없는 독자에게도 터무니없고 웃음거리로 보일 것이다.

---

1. 옮긴이 — 플라톤(Plato, 기원전 428?~347?). 고대 그리스 철학자.

2. 옮긴이 — 아리스토텔레스(Aristotle, 기원전 384~322). 플라톤의 제자이며 소요학파의 창시자.

3. 옮긴이 — 키티온의 제논(Zeno of Citium, 기원전 335?~263?). 스토아학파의 창시자.

4. 플라톤 de Rep.(『국가』) 4권을 보라.

5. 옮긴이 — 휘호 흐로티위스(Hugo Grotius, 1583~1645). 네덜란드의 법학자로 자연법학의 틀을 세웠다. 통용 표기는 그로티우스다.

6. 옮긴이 — 라틴어 justitia expletrix. 남의 것을 침범하지 않음으로써 채워지는 정의, 곧 강제될 수 있는 완전한 권리에 대응한다.

7. 아리스토텔레스의 분배적 정의는 이와 조금 다르다. 그것은 공동체의 공공 재원에서 나오는 상을 적정하게 분배하는 데 있다. 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 5권 2장을 보라.

8. 옮긴이 — 라틴어 justitia attributrix. 제 것을 알맞은 곳에 나누어 주는 정의, 곧 강제될 수 없는 불완전한 권리에 대응한다.

9. 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 2권 5장 이하, 그리고 3권 5장 이하를 보라.

10. 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 2권 1장, 2장, 3장, 4장을 보라.

11. 아리스토텔레스 『대윤리학』 1권 1장을 보라.

12. 키케로 『선악의 한계에 관하여』 3권을 보라. 또한 디오게네스 라에르티오스 in Zenone(『제논 편』) 7권 4절을 보라.

13. 이 표현 가운데 몇몇은 영어에서 조금 어색하게 들린다. 그것은 스토아학파의 전문 용어를 글자대로 옮긴 것이다.

14. 옮긴이 — 에픽테토스(Epictetus, 55?~135?). 스토아학파 철학자로, 본인은 글을 남기지 않았고 제자 아리아노스가 그 말을 적어 전하였다.

15. 아리아노스 2권 5장.

16. 옮긴이 — 새뮤얼 클라크(Samuel Clarke, 1675~1729). 영국의 신학자·철학자.

17. 옮긴이 — 윌리엄 울러스턴(William Wollaston, 1659~1724). 영국의 철학자로 『자연 종교의 서술』을 썼다.

18. 옮긴이 — 제3대 섀프츠베리 백작 앤서니 애슐리 쿠퍼(Anthony Ashley Cooper, 1671~1713). 영국의 도덕철학자.

19. 옮긴이 — 에피쿠로스(Epicurus, 기원전 341~270). 고대 그리스 철학자로 에피쿠로스학파의 창시자.

20. 옮긴이 — 키레네의 아리스티포스(Aristippus, 기원전 435?~356?). 쾌락을 좋음으로 삼은 키레네학파의 창시자.

21. 키케로 『선악의 한계에 관하여』 1권을 보라. 디오게네스 라에르티오스 10권.

22. 옮긴이 — 소크라테스(Socrates, 기원전 470?~399). 고대 그리스 철학자.

23. 라틴어 prima naturæ(자연이 가장 먼저 권하는 것).

24. 옮긴이 — 아우구스투스(Augustus, 기원전 63~기원후 14). 로마의 초대 황제.

25. 옮긴이 — 랠프 커드워스(Ralph Cudworth, 1617~1688), 헨리 모어(Henry More, 1614~1687), 존 스미스(John Smith, 1618~1652). 이른바 케임브리지 플라톤주의자에 드는 신학자들이다.

26. 옮긴이 — 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson, 1694~1746). 글래스고 대학 도덕철학 교수로 스미스의 스승이었다.

27. 『덕에 관한 탐구』 1절과 2절을 보라.

28. 옮긴이 — 1688년 명예혁명을 둘러싸고 영국에서 벌어진 논쟁. 군주에게 언제나 복종해야 하는가, 아니면 군주가 신민의 권리를 침범할 때 저항할 수 있는가를 다투었다.

29. 『덕에 관한 탐구』 2절 4항. 또한 『도덕감각론 해설』 5절 마지막 문단.

30. 옮긴이 — 키케로(Cicero, 기원전 106~43). 로마의 정치가·웅변가·철학 저술가.

31. 옮긴이 — 세네카(Seneca, 기원전 4?~기원후 65). 로마의 스토아학파 철학자.

32. 옮긴이 — 라로슈푸코 공작 프랑수아(François de La Rochefoucauld, 1613~1680). 프랑스의 저술가로 『잠언집』을 남겼다. 사람의 모든 덕을 자애심으로 돌려 설명하였다.

33. 옮긴이 — 버나드 맨더빌(Bernard Mandeville, 1670~1733). 네덜란드 태생의 영국 저술가로 『꿀벌의 우화』를 썼다.

34. 사치와 음욕.

35. 『꿀벌의 우화』.

36. 옮긴이 — 르네 데카르트(René Descartes, 1596~1650). 프랑스의 철학자·수학자. 하늘의 물체가 미세한 물질의 소용돌이에 실려 움직인다는 우주론을 내놓았다.

6부 3편 — 시인의 원리에 관하여 세워진 여러 체계에 대하여

머리말

덕의 본성에 관한 탐구에 이어 도덕철학에서 무게 있는 다음 물음은 시인의 원리에 관한 것, 곧 어떤 성격을 우리에게 마음에 들거나 마음에 들지 않게 만들고, 우리가 어떤 행위의 흐름을 다른 것보다 앞세우게 하며, 하나는 옳다 하고 다른 하나는 틀렸다 이름 짓게 하고, 하나는 시인과 명예와 상의 대상으로 다른 하나는 비난과 책망과 벌의 대상으로 여기게 하는 그 마음의 힘 또는 기능에 관한 것이다.

이러한 시인의 원리에 관하여 세 가지 서로 다른 설명이 주어져 왔다. 어떤 이들에 따르면 우리는 우리 자신의 행동이든 남의 행동이든 오직 자애심에서, 곧 그것이 우리 자신의 행복이나 불이익으로 기울어 있다고 보는 어떤 관점에서 시인하고 부인한다. 또 다른 이들에 따르면 이성, 곧 우리가 참과 거짓을 가르는 데 쓰는 바로 그 기능이 우리로 하여금 행동에서든 정서에서든 무엇이 걸맞고 무엇이 걸맞지 않은지를 가릴 수 있게 해 준다. 또 다른 이들에 따르면 이 구분은 온전히 직접적인 감정과 느낌의 결과이며, 어떤 행동이나 정서를 바라볼 때 그것이 우리에게 불어넣는 만족이나 역겨움에서 일어난다. 그러므로 자애심과 이성과 감정이 시인의 원리로 지목되어 온 세 가지 서로 다른 근원이다.

그 서로 다른 체계들에 관한 설명으로 넘어가기 전에 나는 다음을 지적해 두어야 한다. 곧 이 둘째 물음을 어떻게 정하는가는 사변에서는 가장 큰 무게를 지니지만 실천에서는 아무런 무게도 지니지 않는다. 덕의 본성에 관한 물음은 낱낱의 여러 경우에 무엇이 옳고 무엇이 틀렸는지에 관한 우리 관념에 반드시 얼마간 영향을 미친다. 시인의 원리에 관한 물음은 그런 효과를 도무지 미칠 수 없다. 그 서로 다른 관념이나 감정이 우리 안의 어떤 꾸밈새나 어떤 짜임에서 일어나는지를 살피는 일은 철학적 호기심의 문제일 뿐이다.

1장 — 시인의 원리를 자애심에서 끌어내는 체계들에 대하여

시인의 원리를 자애심에서 설명하는 이들이 모두 그것을 같은 꼴로 설명하는 것은 아니며, 그들의 서로 다른 체계에는 모두 상당한 혼란과 정확하지 못함이 있다. 홉스[1] 씨와 그를 따르는 많은 이들에 따르면[2,3] 사람이 사회 속으로 피해 들어가도록 떠밀리는 것은 그가 자기와 같은 부류에게 품는 어떤 자연스러운 사랑 때문이 아니라 남의 도움 없이는 편안하게도 안전하게도 살아갈 수 없기 때문이다. 이 설명에 따르면 사회는 그에게 없어서는 안 될 것이 되고, 그것을 받쳐 주고 잘되게 하는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 그는 멀리서나마 자기 자신의 이익으로 기울어 있다고 여기며, 거꾸로 그것을 어지럽히거나 무너뜨릴 것 같은 것은 무엇이든 얼마간 자기 자신에게 해롭거나 나쁜 것으로 본다. 덕은 인간 사회를 크게 받쳐 주는 것이고 악덕은 그것을 크게 어지럽히는 것이다. 그러므로 앞의 것은 모든 사람에게 마음에 들고 뒤의 것은 모든 사람을 거스르는데, 그가 앞의 것에서는 자기 존재의 편안함과 안전에 그토록 없어서는 안 될 것의 번영을 미리 보고 뒤의 것에서는 그것의 무너짐과 어지러움을 미리 보기 때문이다.

덕이 사회의 질서를 북돋우는 쪽으로 기울어 있고 악덕이 그것을 어지럽히는 쪽으로 기울어 있다는 사실은, 우리가 그것을 머리를 식히고 철학적으로 헤아릴 때 앞의 것에 매우 큰 아름다움을 되비쳐 주고 뒤의 것에 매우 큰 추함을 되비쳐 준다. 내가 앞선 자리에서 지적한 대로 이것은 의문에 부칠 수 없는 일이다. 인간 사회를 어떤 추상적이고 철학적인 빛 아래에서 바라보면 그것은 크고 거대한 기계처럼 보이며, 그 규칙 있고 어울리는 움직임이 천 가지 마음에 드는 결과를 낳는다. 사람의 재주가 만들어 낸 다른 아름답고 고귀한 기계에서 그 움직임을 더 매끄럽고 쉽게 만드는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 이 효과에서 아름다움을 끌어내고 거꾸로 그 움직임을 막는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 그 때문에 마음에 들지 않는 것과 같이, 이를테면 사회의 바퀴에 먹인 고운 윤과 같은 덕은 반드시 마음에 들고, 바퀴를 서로 부딪치고 갈리게 만드는 그 더러운 녹과 같은 악덕은 그에 못지않게 반드시 거스른다. 그러므로 시인과 부인의 기원에 관한 이 설명은 그것을 사회의 질서를 존중하는 마음에서 끌어내는 한, 효용에 아름다움을 주는 그 원리, 곧 내가 앞선 자리에서 설명해 둔 그 원리로 흘러 들어간다. 그리고 이 체계가 지닌 그럴듯함의 겉모습은 모두 거기에서 끌어내어진 것이다. 그 저자들이 갈고 닦인 사회의 삶이 미개하고 홀로 있는 삶보다 나은 헤아릴 수 없이 많은 이로움을 그려 보일 때, 앞의 삶을 지켜 나가는 데 덕과 좋은 질서가 없어서는 안 됨을 길게 늘어놓고 악덕이 널리 퍼지고 법에 따르지 않는 일이 어김없이 뒤의 삶을 되불러오는 쪽으로 기울어 있음을 논증할 때, 독자는 그들이 자기에게 열어 보이는 그 관점의 새로움과 웅대함에 마음을 빼앗긴다. 그는 여태 한 번도 눈여겨보지 못한 새로운 아름다움을 덕에서 보고 새로운 추함을 악덕에서 뚜렷이 보며, 흔히 그 발견에 너무 기뻐하여 다음을 돌아볼 틈을 좀처럼 내지 못한다. 곧 이 정치적 관점은 그가

살아오면서 여태 한 번도 떠올려 본 적이 없는 것이므로, 그가 그 서로 다른 성질을 늘 그렇게 여겨 온 그 시인과 부인의 바탕일 수는 도무지 없다.

다른 한편으로 그 저자들이 우리가 사회의 번영에 두는 관심과 그 때문에 우리가 덕에 베푸는 존중을 자애심에서 끌어낼 때, 그들이 뜻하는 바는 오늘 우리 시대의 우리가 카토[4]의 덕에 갈채하고 카틸리나의 악행을 증오할 때 우리 감정이 앞의 사람에게서 받는 어떤 이로움이나 뒤의 사람에게서 겪는 어떤 손해에 관한 관념에 휘둘린다는 것이 아니다. 그 철학자들에 따르더라도 우리가 덕 있는 성격을 존중하고 질서를 어지럽히는 성격을 비난한 까닭은, 그 먼 시대와 먼 나라에서 사회가 번영했는지 무너졌는지가 지금 우리 시대의 우리 행복이나 비참에 어떤 영향을 미친다고 여겨졌기 때문이 아니었다. 그들은 우리 감정이 그 어느 쪽에서든 실제로 우리에게 돌아온다고 우리가 여기는 어떤 이로움이나 손해에 휘둘린다고 상상한 적이 없고, 우리가 그 먼 시대와 먼 나라에 살았더라면 우리에게 돌아왔을 이로움이나 손해에, 또는 우리 시대에 우리가 같은 종류의 성격을 만난다면 지금도 우리에게 돌아올 수 있는 이로움이나 손해에 휘둘린다고 여겼다. 요컨대 그 저자들이 더듬어 찾고 있었으면서도 끝내 뚜렷하게 펼쳐 보일 수 없었던 생각은, 그렇게 맞서는 성격에서 나오는 이로움을 받거나 손해를 겪은 이들의 감사나 분개에 우리가 느끼는 그 간접적인 동감이었다. 그리고 우리 갈채나 의분을 불러낸 것이 우리가 얻거나 겪은 것에 대한 생각이 아니라 우리가 그런 동무들과 더불어 사회 안에서 행동한다면 얻거나 겪을 수 있는 것에 대한 헤아림이나 상상이라고 그들이 말할 때, 그들이 또렷하지 않게 가리키고 있었던 것은 바로 이것이었다.

그러나 동감은 어떤 뜻에서도 이기적인 원리로 여겨질 수 없다. 내가 그대의 슬픔이나 그대의 의분에 동감할 때 내 감정이 자애심에 바탕을 두고 있다고 주장될 수야 있다. 그것이 그대의 처지를 내 일로 삼아 가까이 끌어오는 데서, 곧 나 자신을 그대의 자리에 놓고 그리하여 같은 사정에서라면 내가 무엇을 느낄지 헤아려 보는 데서 일어나기 때문이다. 그러나 동감이 당사자와 처지를 상상으로 맞바꾸어 보는 데서 일어난다고 말하는 것은 아주 적정하다 하더라도, 이 상상 속의 맞바꿈이 나 자신의 사람과 성격에서 일어난다고 여겨지는 것은 아니며 내가 동감하는 그 사람의 사람과 성격에서 일어난다고 여겨진다. 그대가 외아들을 잃은 일로 내가 그대와 함께 슬퍼할 때, 그대의 비통 속으로 들어가기 위하여 나는 이러한 성격과 이러한 직업을 지닌 내게 아들이 있고 그 아들이 불행히도 죽는다면 내가 무엇을 겪을지를 헤아리지 않는다. 내가 헤아리는 것은 내가 정말로 그대라면 무엇을 겪을지이며, 나는 그대와 사정을 맞바꾸는 것만이 아니라 사람과 성격까지 맞바꾼다. 그러므로 내 비통은 온전히 그대 때문이고 조금도 나 자신 때문이 아니다. 그러므로 그것은 조금도 이기적이지 않다. 나 자신의 사람과 성격으로 내게 닥친 것이나 나에게 이어진 것을 상상하는 데서 일어나지조차 않고 온전히 그대에게 이어진 것에만 매여 있는 것을 어떻게 이기적인 정념으로 여길 수 있겠는가? 남자도 해산하는 자리에 있는 여자에게 동감할 수 있다. 자기 자신의 사람과 성격으로 그 아픔을 겪는다고 스스로 헤아리는 일은 있을 수 없는데도 그렇다. 그러나 모든 감정과 정서를 자애심에서 끌어내는, 그리하여 세상에서 그토록 큰 소리를 낸, 그러면서도 내가 아는 한 여태 온전하고 뚜렷하게 설명된 적이 없는 인간 본성에 관한 그 설명 전체는, 내가 보기에는 동감의 체계를 얼마간 어수선하게 잘못 알아들은 데서 일어난 듯하다.

2장 — 이성을 시인의 원리로 삼는 체계들에 대하여

자연 상태가 전쟁 상태이며 시민 정부가 세워지기 전에는 사람들 사이에 안전하거나 평화로운 사회가 있을 수 없다는 것이 홉스 씨의 학설이었음은 잘 알려져 있다. 그러므로 그에 따르면 사회를 지키는 일은 시민 정부를 받치는 일이었고 시민 정부를 무너뜨리는 일은 사회를 끝장내는 일과 같았다. 그러나 시민 정부가 있고 없음은 최고 통치자에게 바쳐지는 복종에 달려 있다. 그가 자기 권위를 잃는 순간 모든 통치는 끝난다. 그러므로 자기 보존이 사람들에게 사회의 번영을 북돋우는 쪽으로 기우는 것은 무엇이든 갈채하고 그것을 해칠 것 같은 것은 무엇이든 비난하도록 가르치는 것과 같이, 그들이 한결같이 생각하고 말하려 한다면 바로 그 같은 원리가 그들에게 모든 경우에 시민 통치자[5]에게 복종하는 일을 갈채하고 모든 불복종과 반역을 비난하도록 가르쳐야 한다. 칭찬받을 만하다는 관념과 비난받을 만하다는 관념 자체가 복종과 불복종의 관념과 같은 것이어야 한다. 그러므로 시민 통치자의 법이 무엇이 정의롭고 무엇이 불의한지, 무엇이 옳고 무엇이 틀렸는지에 관한 유일하고 궁극적인 잣대로 여겨져야 한다.

홉스 씨가 이 관념들을 퍼뜨림으로써 드러내어 밝힌 의도는, 사람들의 양심을 교회 권력이 아니라 곧바로 시민 권력에 매어 두려는 것이었다. 그는 자기 시대의 본보기로 말미암아 교회 권력의 사나움과 야심을 사회의 어지러움을 낳는 으뜸 근원으로 여기도록 배워 온 터였다. 이 때문에 그의 학설은 신학자들에게 남달리 거슬렸고, 신학자들은 그에 따라 매우 날카롭고 매서운 말로 그를 향한 의분을 쏟아 내기를 빠뜨리지 않았다. 그것은 또한 옳음과 틀림 사이에 자연스러운 구분이 없으며 이 구분이 흔들리고 바뀌는 것이어서 시민 통치자의 한낱 제멋대로인 의지에 달려 있다고 여겼으므로, 건전한 모든

도덕론자에게도 거슬렸다. 그러므로 사물에 관한 이 설명은 온 사방에서 온갖 종류의 무기로, 머리를 식힌 이성으로도 노기 띤 열변으로도 공격받았다.

그토록 미움을 부르는 학설을 논박하려면, 모든 법이나 실정 제도에 앞서 마음이 자연에 의하여 어떤 기능을 받아 지니고 있었고, 그 기능으로 어떤 행동과 정서에서는 옳고 칭찬받을 만하고 덕이 있다는 성질을, 다른 행동과 정서에서는 틀렸고 비난받을 만하고 악덕에 물들었다는 성질을 가려냈음을 증명해야 했다.

커드워스[6] 박사가 정당하게 지적한 대로,[7] 법은 그 구분의 본래 근원일 수 없었다. 그러한 법을 놓고 보면 그것에 따르는 것이 옳고 따르지 않는 것이 틀렸거나, 아니면 따르든 따르지 않든 아무래도 좋은 일이거나 둘 가운데 하나여야 하기 때문이다. 따르든 따르지 않든 아무래도 좋은 법이 그 구분의 근원일 수 없음은 분명하였다. 따르는 것이 옳고 따르지 않는 것이 틀린 법도 그럴 수 없었다. 이것조차 옳음과 틀림의 관념을 앞서 지니고 있음을, 그리고 법에 따르는 일이 옳음의 관념에 들어맞고 따르지 않는 일이 틀림의 관념에 들어맞음을 여전히 앞세우고 있었기 때문이다.

그러므로 마음이 모든 법에 앞서 그 구분의 관념을 지니고 있었으므로, 마음이 이 관념을 이성에서 끌어냈다는 결론이 반드시 따라 나오는 듯하였다. 이성은 참과 거짓의 차이를 가리켜 보이는 것과 같은 꼴로 옳음과 틀림의 차이를 가리켜 보였다. 어떤 점에서는 참이지만 다른 점에서는 꽤 성급한 이 결론은, 인간 본성에 관한 추상적 학문이 아직 걸음마 단계에 있었고 사람 마음의 서로 다른 기능들이 지닌 저마다 다른 직분과 힘이 꼼꼼히 살펴져 서로 갈라지기 전인 그 시절에 더 쉽게 받아들여졌다. 홉스 씨와의 이 논쟁이 가장 뜨겁고 가장 날카롭게 벌어지던 때에는, 그러한 관념이 일어날 수 있다고 여길 만한

다른 어떤 기능도 떠올려진 적이 없었다. 그러므로 이때 널리 퍼진 학설은, 덕과 악덕의 본질이 사람의 행동이 윗사람의 법에 들어맞는가 어긋나는가에 있지 않고 이성에 들어맞는가 어긋나는가에 있다는 것이었으며, 이리하여 이성이 시인과 부인의 본래 근원이며 원리로 여겨졌다.

덕이 이성에 들어맞음에 있다는 것은 어떤 점에서는 참이며, 이 기능은 어떤 뜻에서 시인과 부인의, 그리고 옳고 틀림에 관한 모든 든든한 판단의 근원이며 원리로 아주 정당하게 여겨질 수 있다. 우리가 우리 행동을 다스려야 할 그 정의의 일반 규칙을 발견하는 것은 이성으로써다. 그리고 우리가 늘 지니고 다니면서 그에 따라 우리 행위의 흐름을 될 수 있는 대로 잘 꾸며 보려 애쓰는 그 더 어렴풋하고 정해지지 않은 관념, 곧 무엇이 신중한지, 무엇이 격에 맞는지, 무엇이 도량이 크거나 고귀한지에 관한 관념을 우리가 이루는 것도 같은 기능으로써다. 도덕의 일반 준칙은 다른 모든 일반 준칙과 같이 경험과 귀납에서 이루어진다. 우리는 아주 여러 가지 낱낱의 경우에 무엇이 우리 도덕 기능을 기쁘게 하거나 기쁘지 않게 하는지, 그 기능이 무엇을 시인하거나 부인하는지를 눈여겨보고, 이 경험에서 귀납하여 그 일반 규칙을 세운다. 그런데 귀납은 언제나 이성의 작용 가운데 하나로 여겨진다. 그러므로 우리가 그 모든 일반 준칙과 관념을 이성에서 끌어낸다고 말하는 것은 아주 적정하다. 그러나 우리가 우리 도덕 판단의 더 큰 부분을 다스리는 것은 바로 이것들로써이며, 만약 그 판단이 온전히 직접적인 감정과 느낌처럼 그토록 많은 흔들림에 놓인 것에, 곧 건강과 기분의 서로 다른 상태가 그토록 본질적으로 바꾸어 놓을 수 있는 것에 달려 있다면 그것은 지극히 미덥지 못하고 위태로울 것이다. 그러므로 옳고 틀림에 관한 우리의 가장 든든한 판단이 이성의 귀납에서 끌어내어진 준칙과 관념으로 다스려지므로, 덕이 이성에

들어맞음에 있다고 아주 적정하게 말할 수 있고 그만큼 이 기능은 시인과 부인의 근원이며 원리로 여겨질 수 있다.

그러나 이성이 의심할 나위 없이 도덕의 일반 규칙의 근원이며 우리가 그 규칙으로 이루는 모든 도덕 판단의 근원이라 하더라도, 옳고 틀림에 관한 첫 지각이 이성에서 끌어내어질 수 있다고 여기는 것은, 그 일반 규칙이 이루어지는 바탕이 되는 낱낱의 경험 안에서조차 온전히 터무니없고 알아들을 수 없는 일이다. 이 첫 지각은 어떤 일반 규칙이 그 위에 세워지는 다른 모든 실험과 마찬가지로 이성의 대상일 수 없고 직접적인 감각과 느낌의 대상일 수밖에 없다. 우리가 도덕의 일반 규칙을 이루는 것은, 아주 여러 가지 사례에서 어떤 행위의 흐름은 한결같이 어떤 꼴로 마음을 기쁘게 하고 다른 행위의 흐름은 그에 못지않게 한결같이 마음을 기쁘지 않게 한다는 것을 알아냄으로써다. 그런데 이성은 어떤 특정한 대상을 그 자체를 위하여 마음에 들거나 마음에 들지 않게 만들 수 없다. 이성은 이 대상이 자연히 기쁘거나 기쁘지 않은 다른 어떤 것을 얻는 수단임을 보여 줄 수 있고, 이렇게 하여 다른 무엇을 위하여 그것을 마음에 들거나 마음에 들지 않게 만들 수 있다. 그러나 직접적인 감각과 느낌이 그렇게 만들어 주지 않는 것은 무엇도 그 자체를 위하여 마음에 들거나 마음에 들지 않을 수 없다. 그러므로 덕이 낱낱의 모든 사례에서 반드시 그 자체를 위하여 기쁨을 주고 악덕이 그에 못지않게 확실히 마음을 기쁘지 않게 한다면, 이러한 길로 우리를 앞의 것과 화해시키고 뒤의 것에서 멀어지게 하는 것은 이성일 수 없고 직접적인 감각과 느낌일 수밖에 없다.

쾌락과 아픔은 바람과 싫어함의 큰 대상이다. 그러나 이 둘은 이성으로 갈라지지 않고 직접적인 감각과 느낌으로 갈라진다. 그러므로 덕이 그 자체를 위하여 바랄 만한 것이고 악덕이 같은 꼴로 싫어함의

대상이라면, 그 서로 다른 성질을 애초에 가르는 것은 이성일 수 없고 직접적인 감각과 느낌이다.

그러나 이성이 어떤 뜻에서 시인과 부인의 원리로 정당하게 여겨질 수 있으므로, 이 감정들은 주의를 두지 않은 탓에 오래도록 애초에 이 기능의 작용에서 흘러나오는 것으로 여겨졌다. 모든 도덕적 구분이 어떤 점에서 이성에서 일어난다고 말해질 수 있고 어떤 점에서 직접적인 감각과 느낌에 바탕을 두는지를 얼마간이라도 정확하게 갈라낸 첫 사람이 된 공로는 허치슨[8] 박사에게 있다. 그는 『도덕감각론 해설』에서 이것을 그토록 온전하게, 또 내 의견으로는 그토록 되받아칠 수 없게 설명해 놓았으므로, 이 문제를 두고 아직도 어떤 논쟁이 이어지고 있다면 나는 그것을 두 가지 말고 다른 무엇으로도 돌릴 수 없다. 곧 그 신사가 써 놓은 것에 주의를 두지 않은 탓이거나, 어떤 표현의 꼴에 미신처럼 매달리는 탓이다. 뒤의 것은 배운 이들 사이에서 그리 드물지 않은 약함이며, 특히 지금 다루는 것처럼 깊이 이해가 걸린 주제에서는 덕 있는 사람조차 자기가 익숙해진 한 구절의 적정성마저 놓아 버리기를 흔히 꺼린다.

3장 — 감정을 시인의 원리로 삼는 체계들에 대하여

감정을 시인의 원리로 삼는 체계는 서로 다른 두 부류로 나눌 수 있다.

I. 어떤 이들에 따르면 시인의 원리는 특유한 본성을 지닌 어떤 감정에, 곧 어떤 행동이나 정서를 바라볼 때 마음이 발휘하는 특유한 지각의 힘에 바탕을 둔다. 그 가운데 어떤 것은 이 기능을 마음에 드는 꼴로 건드리고 다른 것은 마음에 들지 않는 꼴로 건드리므로, 앞의 것에는 옳고 칭찬받을 만하고 덕이 있다는 성격이 찍히고 뒤의 것에는 틀렸고 비난받을 만하고 악덕에 물들었다는 성격이 찍힌다. 이 감정은

다른 모든 감정과 다른 특유한 본성을 지녔고 특유한 지각의 힘이 낳은 결과이므로, 그들은 그것에 특유한 이름을 주어 도덕감각[9]이라 부른다.

II. 또 다른 이들에 따르면 시인의 원리를 설명하기 위하여 여태 한 번도 들어 본 적 없는 새로운 지각의 힘을 끌어들일 까닭이 없다. 그들이 생각하기에 자연은 다른 모든 경우와 마찬가지로 여기에서도 가장 엄격한 절약으로 움직이며 하나의 같은 원인에서 여러 가지 결과를 낳는다. 그리고 여태 늘 눈여겨져 온 힘이며 마음이 뚜렷이 받아 지니고 있는 힘인 동감이, 그들이 생각하기에는 이 특유한 기능에 돌려진 모든 결과를 설명하기에 넉넉하다.

I. 허치슨 박사는[10] 시인의 원리가 자애심에 바탕을 두지 않았음을 증명하려고 큰 수고를 들였다. 또 그것이 이성의 어떠한 작용에서도 일어날 수 없음을 논증하였다. 그가 생각하기에 남은 길은 그것을 특유한 종류의 기능, 곧 자연이 이 하나의 특정하고 무게 있는 결과를 낳으려고 사람의 마음에 주어 둔 기능으로 여기는 것밖에 없었다. 자애심과 이성이 둘 다 제외되었을 때, 이 목적에 어떤 점에서든 답할 수 있는 다른 알려진 마음의 기능이 있다는 생각은 그에게 떠오르지 않았다.

그는 이 새로운 지각의 힘을 도덕감각이라 부르고, 그것이 바깥의 감각들과 얼마간 비슷하다고 여겼다. 우리를 둘러싼 물체들이 어떤 꼴로 바깥의 감각들을 건드림으로써 소리와 맛과 냄새와 빛깔이라는 서로 다른 성질을 지닌 것으로 보이는 것과 같이, 사람 마음의 여러 정서도 어떤 꼴로 이 특유한 기능을 건드림으로써 사랑을 부르는 것과 미움을 부르는 것, 덕이 있는 것과 악덕에 물든 것, 옳은 것과 틀린 것이라는 서로 다른 성질을 지닌 것으로 보인다.

사람의 마음이 그 모든 단순 관념을 끌어내는 여러 감각 또는 지각의 힘은[11] 이 체계에 따르면 서로 다른 두 종류였는데, 하나는 직접 감각

또는 앞서는 감각이라 불리고 다른 하나는 반성 감각 또는 뒤따르는 감각이라 불렸다. 직접 감각은 다른 어떤 것을 앞서 지각함을 앞세우지 않는 종류의 것들을 마음이 지각하게 해 주는 기능이었다. 그리하여 소리와 빛깔은 직접 감각의 대상이었다. 소리를 듣거나 빛깔을 보는 일은 다른 어떤 성질이나 대상을 앞서 지각함을 앞세우지 않는다. 다른 한편으로 반성 감각 또는 뒤따르는 감각은 다른 어떤 것을 앞서 지각함을 앞세우는 종류의 것들을 마음이 지각하게 해 주는 기능이었다. 그리하여 어울림과 아름다움은 반성 감각의 대상이었다. 어떤 소리의 어울림이나 어떤 빛깔의 아름다움을 지각하려면 우리는 먼저 그 소리나 그 빛깔을 지각해야 한다. 도덕감각은 이런 종류의 기능으로 여겨졌다. 로크,[12] 씨가 반성이라 부르는 기능, 곧 그가 사람 마음의 서로 다른 정념과 감정에 관한 단순 관념을 끌어낸 그 기능은 허치슨 박사에 따르면 직접적인 내부 감각이었다. 다시 그 서로 다른 정념과 감정의 아름다움이나 추함, 덕이나 악덕을 우리가 지각하게 해 주는 기능은 반성적인 내부 감각이었다.

허치슨 박사는 이 학설이 자연의 유추에 들어맞으며 마음이 도덕감각과 똑같이 닮은 여러 다른 반성 감각을 받아 지니고 있음을 보임으로써 이 학설을 더욱 받쳐 주려 애썼다. 곧 바깥 대상의 아름다움과 추함을 아는 감각, 우리와 같은 피조물의 행복이나 비참에 우리가 동감하게 해 주는 공공 감각, 수치와 명예의 감각, 그리고 우스운 것을 알아보는 감각이 그것이다.

그러나 이 재간 있는 철학자가 시인의 원리가 바깥의 감각들과 얼마간 비슷한 특유한 지각의 힘에 바탕을 두고 있음을 증명하려고 들인 온갖 수고에도, 이 학설에서 따라 나온다고 그 자신이 인정하는 몇 가지 결론이 있으며 아마도 많은 이들은 그것을 이 학설을 논박하기에 넉넉한 것으로 여길 것이다. 그가 허용하는 바로[13] 어떤 감각의 대상에 속하는

성질은 가장 큰 터무니없음을 저지르지 않고서는 그 감각 자체에 돌려질 수 없다. 보는 감각을 검다거나 희다고 부르고, 듣는 감각을 크다거나 작다고 부르고, 맛보는 감각을 달다거나 쓰다고 부를 생각을 여태 한 사람이 누가 있었는가? 그리고 그에 따르면 우리 도덕 기능을 덕이 있다거나 악덕에 물들었다거나 도덕적으로 좋다거나 나쁘다고 부르는 것도 그와 똑같이 터무니없다. 그 성질은 그 기능의 대상에 속하며 그 기능 자체에 속하지 않는다. 그러므로 어떤 사람이 잔인함과 불의를 가장 높은 덕으로 시인하고 공정과 인간애를 가장 딱한 악덕으로 부인할 만큼 터무니없게 짜여 있다면, 그러한 마음의 짜임은 참으로 그 사람 자신에게나 사회에나 불편한 것으로, 또 그것 자체로 낯설고 놀랍고 자연스럽지 않은 것으로 여겨질 수야 있겠지만, 가장 큰 터무니없음을 저지르지 않고서는 악덕에 물들었다거나 도덕적으로 나쁘다고 이름 지어질 수 없다.

그러나 어떤 건방진 폭군이 명한 야만스럽고 마땅한 까닭 없는 처형을 놓고 감탄하며 갈채를 외쳐 대는 사람을 우리가 본다면, 우리는 이 처신을 가장 높은 정도로 악덕에 물들었고 도덕적으로 나쁘다고 이름 짓는 데서 어떤 큰 터무니없음을 저지른다고 분명히 생각하지 않을 것이다. 그것이 드러내는 것은 비뚤어진 도덕 기능, 곧 이 끔찍한 행동을 고귀하고 아량 있고 위대한 것으로 여겨 터무니없이 시인하는 마음뿐인데도 그렇다. 내가 떠올려 보기로는 그러한 관찰자를 보면 우리 가슴은 한동안 당하는 쪽에 대한 동감을 잊고, 그토록 몹시 미운 못난 자를 생각하며 끔찍함과 증오밖에 느끼지 않을 것이다. 우리는, 시샘과 두려움과 분개라는 센 정념에 몰려 그리한 것일 수 있고 그 때문에 더 너그러이 봐줄 여지가 있는 폭군보다도 그를 더 몹시 미워할 것이다. 그러나 그 관찰자의 감정은 아무런 원인도 동기도 없어 보일 것이고, 따라서 가장 온전하고 완전하게 증오스러워 보일 것이다. 우리 가슴이

이런 종류의 감정이나 정서의 비틀림보다 더 들어가기를 꺼릴 만한 것, 또는 더 큰 미움과 의분으로 물리칠 만한 것은 없다. 그리고 우리는 그러한 마음의 짜임을 한낱 낯설거나 불편한 무엇일 뿐이고 어떤 점에서도 악덕에 물들거나 도덕적으로 나쁜 것은 아니라고 여기기는커녕, 오히려 그것을 도덕적 비뚤어짐의 맨 마지막이며 가장 무서운 단계로 여길 것이다.

이와 달리 올바른 도덕 감정은 자연히 얼마간 칭찬받을 만하고 도덕적으로 좋은 것으로 보인다. 자기의 책망과 갈채를 모든 경우에 대상의 값이나 값없음에 가장 정확하게 맞추는 사람은 도덕적 시인까지도 얼마간 받아 마땅해 보인다. 우리는 그의 도덕 감정이 지닌 섬세한 정확함에 감탄한다. 그것은 우리 자신의 판단을 이끌며, 그 드물고 놀라운 올바름 때문에 우리 놀라움과 갈채까지 불러낸다. 물론 그러한 사람의 행위가 남의 행위에 관한 그의 판단이 지닌 정확함과 꼼꼼함에 어떤 점에서든 맞아떨어질 것이라고 우리가 언제나 확신할 수는 없다. 덕은 감정의 섬세함만이 아니라 습성과 마음의 결단까지 요구한다. 그리고 불행히도 감정의 섬세함이 가장 완전한 자리에 습성과 결단이 이따금 없다. 그러나 이 마음의 성향은 이따금 온전하지 못함이 따라붙을 수 있다 하더라도 크게 죄가 되는 어떤 것과도 나란히 있을 수 없으며, 완전한 덕의 건물을 그 위에 세울 수 있는 가장 행복한 바탕이다. 뜻은 아주 좋고 자기가 의무라 생각하는 것을 진지하게 하려고 마음먹으면서도 자기 도덕 감정이 거칠기 때문에 마음에 들지 않는 사람이 많이 있다.

아마도 이렇게 말해질 수 있을 것이다. 곧 시인의 원리가 바깥의 감각들과 어떤 점에서든 비슷한 어떠한 지각의 힘에 바탕을 두고 있지 않다 하더라도, 그것은 여전히 이 하나의 특정한 목적에만 답하고 다른 목적에는 답하지 않는 특유한 감정에 바탕을 두고 있을 수 있다. 시인과

부인은 서로 다른 성격과 행동을 바라볼 때 마음에 일어나는 어떤 느낌이나 감정이라고 주장될 수 있으며, 분개를 상해를 아는 감각이라 부르고 감사를 이로움을 아는 감각이라 부를 수 있듯이 이것도 옳음과 틀림의 감각 또는 도덕감각이라는 이름을 아주 적정하게 받을 수 있다.

그러나 사물에 관한 이 설명은 앞의 설명과 같은 반론에는 놓이지 않을지 몰라도, 그에 못지않게 되받아칠 수 없는 다른 반론에 놓인다.

첫째로, 어떤 특정한 감정이 어떤 변화를 겪든 그것은 그 감정을 그런 종류의 감정으로 가려내 주는 일반적인 특징을 여전히 지니고 있으며, 이 일반적인 특징은 그것이 낱낱의 경우에 겪을 수 있는 어떠한 변화보다도 언제나 더 두드러지고 눈에 띈다. 그리하여 분노는 특정한 종류의 감정이며, 따라서 그 일반적인 특징은 그것이 낱낱의 경우에 겪는 모든 변화보다 언제나 더 잘 가려진다. 남자를 향한 분노는 의심할 나위 없이 여자를 향한 분노와 얼마간 다르고, 그것은 또 아이를 향한 분노와 다르다. 그 세 경우마다 분노라는 일반적인 정념은 그 대상의 특정한 성격에서 서로 다른 변형을 받는데, 주의 깊은 사람이라면 이를 쉽게 눈여겨볼 수 있다. 그러나 그럼에도 이 모든 경우에 그 정념의 일반적인 특징이 우세하다. 이 특징을 가려내는 데는 섬세한 눈썰미가 필요하지 않다. 거꾸로 그 변화를 알아내는 데는 매우 섬세한 주의가 있어야 한다. 앞의 것은 누구나 눈여겨보고 뒤의 것은 좀처럼 아무도 눈여겨보지 않는다. 그러므로 시인과 부인이 감사와 분개처럼 다른 모든 감정과 다른 특정한 종류의 감정이라면, 그 어느 것이 어떤 변화를 겪더라도 그것을 그런 특정한 종류의 감정으로 새겨 주는 일반적인 특징을 맑고 또렷하고 쉽게 가려지는 꼴로 여전히 지니고 있으리라고 우리는 기대해야 할 것이다. 그러나 실상은 전혀 그렇지 않다. 우리가 서로 다른 경우에 시인하거나 부인할 때 실제로 무엇을 느끼는지에 주의를 두어 보면, 한 경우의 우리 감정이 다른 경우의 감정과 흔히

온전히 다르고 그 둘 사이에서 어떠한 공통된 특징도 도무지 찾아낼 수 없음을 알게 될 것이다. 그리하여 다정하고 섬세하고 인간애가 있는 감정을 바라볼 때 품는 시인은, 크고 담대하고 아량 있어 보이는 감정에 우리가 마음을 맞을 때 품는 시인과 아주 다르다. 그 둘에 대한 우리 시인은 서로 다른 경우에 완전하고 온전할 수 있다. 그러나 우리는 앞의 것에는 마음이 부드러워지고 뒤의 것에는 마음이 들어 올려지며, 그 둘이 우리 안에 불러내는 감정 사이에는 어떠한 닮음도 없다. 그러나 내가 세우려 애써 온 그 체계에 따르면 사정은 반드시 이러해야 한다. 그 두 경우에 우리가 시인하는 사람의 감정은 서로 아주 맞서는 것이고 우리 시인은 그 맞서는 감정에 동감하는 데서 일어나므로, 한 경우에 우리가 느끼는 것은 다른 경우에 우리가 느끼는 것과 어떠한 닮음도 지닐 수 없다. 그러나 시인이, 우리가 시인하는 그 감정과 공통된 것이 아무것도 없으면서 다른 어떤 정념이 자기의 적정한 대상을 볼 때 일어나듯 그 감정을 바라볼 때 일어나는 특유한 감정에 있다면, 이런 일은 일어날 수 없을 것이다. 부인에 관해서도 같은 말이 들어맞는다. 잔인함에 대한 우리의 끔찍해하는 마음은 치사함에 대한 우리의 업신여김과 어떠한 닮음도 지니지 않는다. 그 서로 다른 두 악덕을 바라볼 때 우리 마음과 그 감정과 처신을 우리가 헤아리는 사람의 마음 사이에서 우리가 느끼는 것은 아주 다른 종류의 어긋남이다.

둘째로, 나는 시인되거나 부인되는 사람 마음의 서로 다른 정념이나 정서가 도덕적으로 좋거나 나쁜 것으로 보일 뿐 아니라 적정한 시인과 적정하지 않은 시인도 우리 자연스러운 감정에는 같은 성격이 찍힌 것으로 보인다는 것을 이미 지적하였다. 그러므로 나는 이 체계에 따르면 우리가 적정한 시인이나 적정하지 않은 시인을 어떻게 시인하거나 부인하는지 묻고 싶다. 이 물음에 주어질 수 있는 이치에 맞는 답은 내가 떠올려 보기로는 하나뿐이다. 우리 이웃이 제삼자의

행위를 두고 품는 시인이 우리 자신의 시인과 맞아떨어질 때 우리는 그의 시인을 시인하고 그것을 얼마간 도덕적으로 좋은 것으로 여기며, 거꾸로 그것이 우리 자신의 감정과 맞아떨어지지 않을 때 우리는 그것을 부인하고 얼마간 도덕적으로 나쁜 것으로 여긴다고 말해야 한다. 그러므로 적어도 이 한 경우에는 보는 쪽과 보이는 쪽 사이의 감정이 맞아떨어지는가 맞서는가가 도덕적 시인이나 부인을 이룬다고 인정해야 한다. 그리고 이 한 경우에 그렇다면 왜 다른 모든 경우에는 그렇지 않은지 나는 묻고 싶다. 그 감정을 설명하기 위하여 새로운 지각의 힘을 끌어들이는 것이 무슨 쓸모가 있는가?

시인의 원리를 다른 모든 것과 다른 특유한 감정에 매어 두는 모든 설명에 나는 이렇게 반론하고 싶다. 곧 섭리가 의심할 나위 없이 인간 본성을 지배하는 원리가 되도록 뜻해 둔 이 감정이 여태 그토록 적게 눈여겨져서 어떤 언어에서도 이름을 얻지 못했다는 것은 낯선 일이다. 도덕감각이라는 낱말은 아주 근래에 만들어진 것이고 아직 영어의 한 부분을 이룬다고 여겨질 수 없다. 시인이라는 낱말도 이 종류의 무엇을 남달리 가리키는 데 쓰이게 된 것은 겨우 요 몇 해 안의 일이다. 말의 적정한 쓰임에서 우리는 온전히 우리 만족에 드는 것이라면 무엇이든 시인하며, 건물의 모양도 기계의 꾸밈새도 고기 요리의 맛도 시인한다. 양심이라는 낱말은 우리가 시인하거나 부인하는 데 쓰는 어떤 도덕 기능을 곧바로 가리키지 않는다. 양심은 참으로 그러한 기능이 있음을 앞세우며, 그 지시에 맞게 또는 어긋나게 행동했다는 우리 의식을 적정하게 나타낸다. 사랑과 미움과 기쁨과 슬픔과 감사와 분개, 그리고 모두가 이 원리의 대상이라 여겨지는 그토록 많은 다른 정념이 저마다 이름을 얻어 알려질 만큼 무게를 지니게 되었는데, 그 모두를 다스리는 주권자가 여태 그토록 적게 마음에 두어져서 몇몇 철학자를 빼고는 아직

아무도 그것에 이름을 하나 베풀 값이 있다고 생각하지 않았다는 것은 놀라운 일이 아닌가?

우리가 어떤 성격이나 행동을 시인할 때 우리가 느끼는 감정은 앞의 체계에 따르면 어떤 점에서 서로 다른 네 가지 근원에서 끌어내어진다. 첫째, 우리는 행위자의 동기에 동감한다. 둘째, 우리는 그의 행동에서 이로움을 받는 이들의 감사 속으로 들어간다. 셋째, 우리는 그의 행위가 그 두 동감이 대개 작용하는 그 일반 규칙에 들어맞았음을 눈여겨본다. 그리고 마지막으로, 그런 행동을 개인의 행복이나 사회의 행복을 북돋우는 쪽으로 기울어 있는 처신 체계의 한 부분을 이루는 것으로 헤아릴 때, 그것은 우리가 잘 꾸며진 기계에 돌리는 아름다움과 다르지 않은 아름다움을 이 효용에서 끌어내는 것으로 보인다. 어떤 한 낱낱의 경우에 이 네 원리 가운데 어느 하나에서 나온다고 인정해야 할 모든 것을 덜어 낸 뒤에 무엇이 남는지 나는 알고 싶다. 그리고 누구든 이 남는 것이 정확히 무엇인지 밝혀 준다면, 나는 이 남는 것을 도덕감각이나 다른 어떤 특유한 기능에 돌리는 것을 거리낌 없이 허락하겠다. 아마도 이렇게 기대될 수 있을 것이다. 곧 이 도덕감각이라 여겨지는 것과 같은 특유한 원리가 있다면, 우리가 기쁨과 슬픔과 희망과 두려움을 다른 어떠한 감정과도 섞이지 않은 순수한 것으로 흔히 느끼듯이 우리는 낱낱의 어떤 경우에 그것을 다른 모든 것에서 떼어 내고 갈라낸 것으로 느껴야 한다. 그러나 내가 떠올려 보기로는 이것은 주장조차 될 수 없다. 이 원리가 동감이나 반감과도, 감사나 분개와도, 어떤 행동이 세워진 규칙에 들어맞는지 어긋나는지에 대한 지각과도, 마지막으로 생명 없는 대상이 불러내는 것이든 생명 있는 대상이 불러내는 것이든 아름다움과 질서에 대한 그 일반적인 심미안과도 섞이지 않고 홀로 스스로를 발휘한다고 말할 수 있는 사례를 나는 여태 하나도 들은 적이 없다.

II. 우리 도덕 감정의 기원을 동감에서 설명하려 하면서도 내가 세우려 애써 온 체계와는 다른 또 하나의 체계가 있다. 그것은 덕을 효용에 놓고, 관찰자가 어떤 성질의 효용을 살펴볼 때 느끼는 기쁨을 그 성질에 영향을 받는 이들의 행복에 동감하는 데서 설명하는 체계다. 이 동감은 우리가 행위자의 동기 속으로 들어가는 데 쓰는 동감과도 다르고, 그의 행동으로 이로움을 받는 이들의 감사와 함께 가는 데 쓰는 동감과도 다르다. 그것은 우리가 잘 꾸며진 기계를 시인할 때 쓰는 것과 같은 원리다. 그러나 어떠한 기계도 마지막에 든 그 두 동감의 대상이 될 수 없다. 나는 이미 이 논의의 4부에서 이 체계에 관하여 얼마간 설명한 바 있다.

---

1. 옮긴이 — 토머스 홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679). 영국의 철학자로 『리바이어던』을 썼다.

2. 푸펜도르프. 맨더빌.

3. 옮긴이 — 스미스가 원주에 이름만 적어 둔 두 사람은 푸펜도르프(Samuel von Pufendorf, 1632~1694)와 맨더빌(Bernard Mandeville, 1670~1733)이다. 앞은 독일의 자연법학자이고 뒤는 『꿀벌의 우화』를 쓴 영국의 저술가다. 저본의 철자는 Puffendorff 다.

4. 옮긴이 — 카토(Marcus Porcius Cato, 기원전 95~46). 로마 공화정 말기의 정치가로 덕의 본보기로 꼽혔다. 카틸리나(Lucius Sergius Catilina, 기원전 108~62)는 기원전 63년 로마에서 반란을 꾸민 인물이다.

5. 옮긴이 — civil magistrate. 교회 권력과 맞세워 쓰는 말로, 세속의 정치 권력을 맡은 통치자를 뜻한다.

6. 옮긴이 — 랠프 커드워스(Ralph Cudworth, 1617~1688). 케임브리지 플라톤주의자에 드는 영국의 신학자로 『불변의 도덕』을 썼다.

7. 『불변의 도덕』 1권.

8. 옮긴이 — 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson, 1694~1746). 글래스고 대학 도덕철학 교수로 스미스의 스승이었다.

9. 옮긴이 — 허치슨의 술어 moral sense. 옳음과 틀림을 곧바로 알아보는 마음의 별개 기능을 뜻한다.

10. 『덕에 관한 탐구』.

11. 『정념론』.

12. 옮긴이 — 존 로크(John Locke, 1632~1704). 영국의 철학자로 『인간 지성론』을 썼다. 여기서 반성(reflection)은 마음이 자기 안의 작용을 살펴 관념을 얻는 일을 뜻한다.

13. 『도덕감각론 해설』 1절 237쪽 이하. 제3판.

6부 4편 — 여러 저자가 도덕의 실천 규칙을 다루어 온 방식에 대하여

이 논의의 제3부에서 지적하였듯이, 도덕의 규칙 가운데 정확하고 딱 맞는 것은 정의의 규칙뿐이고 다른 모든 덕의 규칙은 헐겁고 모호하며 확정되어 있지 않으며, 앞의 것은 문법 규칙에 견줄 수 있고 뒤의 것은 글에서 숭고하고 우아한 것을 이루어 내는 길로 비평가들이 내놓는 규칙에 견줄 수 있으니, 그런 규칙들은 우리가 겨누어야 할 완전함에 관한 일반적인 관념을 보여 주기는 하되 그것을 얻어 내기 위한 확실하고 틀림없는 지침을 주지는 않는다.

도덕의 여러 규칙이 이처럼 서로 다른 정도의 정확함만을 허락하는 까닭에, 그것들을 모아 정리하여 체계로 삼으려 애쓴 저자들은 두 가지 서로 다른 길을 걸었다. 한 무리는 어느 한 종류의 덕을 살피는 데서 자연히 이끌려 간 그 헐거운 방법을 처음부터 끝까지 두루 따랐고, 다른 한 무리는 규칙 가운데 일부만이 받아들일 수 있는 그런 종류의 정확함을 자기 계율 전체에 들여놓으려 그만큼이나 두루 애썼다. 앞의 사람들은 비평가처럼 썼고 뒤의 사람들은 문법가처럼 썼다.

1. 앞의 사람들, 곧 옛 도덕론자 모두를 여기에 셀 수 있는 그 사람들은 여러 악덕과 덕을 일반적으로 그려 내고 한쪽 기질의 추함과 비참함을, 또 다른 쪽 기질의 적정성과 행복을 짚어 보이는 것으로 만족하였으며, 낱낱의 모든 경우에 예외 없이 들어맞을 정확한 규칙을 많이 세우려고는 하지 않았다. 그들은 다만 언어가 밝혀낼 수 있는 한에서, 첫째로 낱낱의

덕이 바탕을 두고 있는 그 마음의 감정이 무엇에 있는지, 곧 우정과 인간애와 도량과 정의와 아량, 그리고 다른 모든 덕과 그에 맞서는 악덕의 본질을 이루는 내면의 느낌 또는 감정이 어떤 종류의 것인지를 밝히려 애썼고, 둘째로 그 감정 하나하나가 우리를 이끌어 갈 일반적인 행동의 길, 곧 처신의 여느 가락과 흐름은 어떤 것인지, 다시 말해 벗을 아끼는 사람, 도량이 큰 사람, 용감한 사람, 정의로운 사람, 인간애가 있는 사람이 여느 경우에 어떻게 행동하기를 고르는지를 밝히려 애썼다.

낱낱의 덕이 바탕을 두고 있는 그 마음의 감정을 그려 내는 일은 섬세하면서도 정확한 붓을 요구하기는 하되, 그래도 얼마간의 엄밀함을 갖추어 해낼 수 있는 일이다.[1] 참으로 사정이 달라질 수 있는 모든 경우에 따라 감정 하나하나가 실제로 겪는, 또는 겪어야 마땅한 그 모든 변화를 다 말로 나타내기란 불가능하다. 그것들은 끝이 없고 언어에는 그것들을 가리켜 부를 이름이 모자란다. 예컨대 우리가 늙은 사람에게 느끼는 우정의 감정은 젊은 사람에게 느끼는 것과 다르고, 엄격한 사람에게 품는 것은 더 부드럽고 온화한 몸가짐을 지닌 사람에게 느끼는 것과 다르며, 그것은 또 밝고 생기 있고 기운찬 사람에게 느끼는 것과 다르다. 우리가 남자에게 품는 우정은 여자가 우리를 움직여 일으키는 우정과 다른데, 거기에 더 거친 정념이 조금도 섞여 있지 않을 때조차 그러하다. 어떤 저자가 이것들과, 또 이 감정이 겪을 수 있는 다른 무한한 온갖 변화를 다 늘어놓고 밝혀낼 수 있겠는가? 그러나 그 모두에 공통된 우정과 친밀한 애착의 일반적인 감정은 그래도 넉넉한 정도의 정확함을 갖추어 밝혀낼 수 있다. 그것을 그려 낸 그림은 언제나 여러 점에서 온전하지 못할 것이나, 그래도 우리가 그 본래의 것을 만났을 때 알아보게 할 만큼, 나아가 그것과 상당히 닮은 다른 감정들, 곧 호의나 존경이나 존중이나 감탄과 갈라낼 수 있게 할 만큼은 닮아 있을 수 있다.

낱낱의 덕이 우리를 떠밀어 하게 할 여느 행동의 길이 어떤 것인지를 일반적으로 그려 내는 일은 그보다 더 쉽다. 사실 그 덕이 바탕을 두고 있는 내면의 감정을 이런 종류의 일을 얼마쯤 하지 않고서 그려 내기란 거의 불가능하다. 이렇게 말해도 된다면, 정념의 온갖 서로 다른 변형이 안에서 스스로를 드러내는 그 보이지 않는 모습을 언어로 나타내는 일은 불가능하다. 그것들을 하나하나 가리켜 서로 갈라낼 다른 길은 없고, 다만 그것들이 밖으로 빚어내는 결과, 곧 그것들이 낯빛과 몸가짐과 겉으로 드러나는 처신에 일으키는 달라짐, 그것들이 불러일으키는 결심, 그것들이 떠밀어 하게 하는 행동을 그려 내는 길밖에 없다. 키케로[2]가 『의무론』 제1권에서 우리를 네 가지 으뜸 덕의 실천으로 이끌려 애쓰는 것도 이러한 길이며, 아리스토텔레스[3]가 『윤리학』의 실천을 다루는 대목에서 우리가 처신을 다스리는 데 쓰기를 바라는 여러 습성, 곧 후함과 큰 씀씀이와 아량, 나아가 익살과 유쾌한 기분까지 짚어 보이는 것도 이러한 길이다. 그 너그러운 철학자는 이 성질들이 덕의 목록에 자리를 차지할 만하다고 여겼으나, 우리가 그것들에 자연히 보내는 시인이 가벼운 것으로 보아 그토록 우러러볼 이름을 붙일 자격이 있어 보이지는 않는다.

그러한 저작들은 우리에게 마음에 들고 생생한 몸가짐의 그림을 보여 준다. 그 서술이 생기가 있음으로써 그것들은 우리가 덕을 타고나 사랑하는 마음에 불을 붙이고 악덕에 대한 우리 혐오를 키운다. 또 그 관찰이 섬세하면서도 정당함으로써 그것들은 처신의 적정성에 관한 우리의 타고난 감정을 바로잡고 또 또렷하게 하는 데 자주 도움을 줄 수 있으며, 섬세하고 까다로운 주의를 여러 가지로 일러 줌으로써 그러한 가르침이 없었다면 우리가 떠올리기 쉬웠을 것보다 더 정확하게 반듯한 처신으로 우리를 만들어 준다. 도덕의 규칙을 이렇게 다루는 데에 제대로 윤리학이라 불리는 학문이 있으니, 이 학문은 비평과 마찬가지로

가장 정확한 엄밀함을 허락하지는 않으나 그래도 매우 쓸모 있고 또 마음에 드는 학문이다. 그것은 다른 어떤 학문보다도 웅변의 꾸밈을 가장 잘 받아들이며, 그 꾸밈을 통하여 가능한 일이라면 가장 작은 의무의 규칙에까지 새로운 무게를 얹어 줄 수 있다. 그 계율은 이처럼 옷을 입고 꾸밈을 받았을 때 젊음의 휘기 쉬움 위에 가장 고귀하고 가장 오래가는 자취를 남길 수 있으며, 그 도량이 큰 나이가 타고난 아량과 맞아떨어지는 까닭에 적어도 한동안은 가장 영웅다운 결심을 불어넣을 수 있고, 그리하여 사람의 마음이 받아들일 수 있는 가장 좋고 가장 쓸모 있는 습성을 세우고 굳히는 쪽으로 기운다. 계율과 권고가 우리를 덕의 실천으로 북돋우기 위하여 할 수 있는 일은 무엇이든, 이렇게 전해지는 이 학문이 다 해낸다.

2. 뒤의 도덕론자 무리, 곧 그리스도교 교회의 중세와 그 뒤 여러 세기의 결의론자[4] 모두와, 이 세기와 지난 세기에 이른바 자연법학자[5]을 다룬 이들 모두를 여기에 셀 수 있는 그 무리는, 자기들이 우리에게 권하려는 그 처신의 흐름을 이처럼 일반적으로 그려 내는 것으로 만족하지 않고, 우리 처신의 낱낱의 사정을 이끌어 줄 딱 맞고 정확한 규칙을 세우려 애쓴다. 그러한 딱 맞는 규칙이 제대로 주어질 수 있는 덕은 정의뿐이므로, 이 두 갈래 저술가 무리가 주로 살핀 것도 바로 이 덕이었다. 그러나 그들이 그것을 다루는 길은 서로 아주 다르다.

법학의 원리를 두고 글을 쓰는 이들은 그 의무를 받을 권리가 있는 사람이 힘으로 받아 낼 자격이 자기에게 있다고 여겨야 마땅한 것이 무엇인지, 곧 어떤 공평한 관찰자라도 그가 그것을 받아 내는 일을 두고 그를 시인해 줄 것이 무엇인지, 또는 그가 자기 사건을 맡긴, 그리고 그에게 정의를 세워 주기로 나선 재판관이나 중재인[6]이 상대에게 어떤 것을 당하거나 이행하도록 지워야 마땅한지만을 살핀다. 결의론자들은 이와 달리 힘으로 적정하게 받아 낼 수 있는 것이 무엇인지보다, 그

의무를 진 사람이 정의의 일반 규칙을 가장 거룩하고 가장 꼼꼼하게 존중하는 마음에서, 또 이웃에게 부당한 일을 하거나 자기 자신의 성격의 온전함을 깨뜨리지 않을까 하는 가장 양심에 따른 두려움에서 자기가 이행할 의무를 진다고 여겨야 마땅한 것이 무엇인지를 더 많이 따진다. 재판관과 중재인의 판단을 위한 규칙을 정해 주는 것이 법학의 목적이다. 좋은 사람의 처신을 위한 규칙을 정해 주는 것이 결의론의 목적이다. 법학의 규칙이 아무리 완전하다고 가정하더라도, 그 규칙을 모두 지킴으로써 우리가 받아 마땅한 것은 겉에서 오는 벌을 면하는 일밖에 없다. 결의론의 규칙이 마땅히 그러해야 할 그대로라고 가정한다면, 그 규칙을 지킴으로써 우리는 우리 처신의 딱 맞고 꼼꼼한 섬세함으로 상당한 칭찬을 받을 자격을 얻게 될 것이다.

좋은 사람이 정의의 일반 규칙을 거룩하고 양심에 따라 존중하는 마음에서, 남이 그에게서 강제로 받아 내려 한다면 가장 큰 불의가 될 만한 일, 또는 어떤 재판관이나 중재인이 그에게 힘으로 지운다면 가장 큰 불의가 될 만한 일을 여러 가지로 이행해야 마땅하다고 스스로 여겨야 하는 경우는 자주 일어날 수 있다. 흔한 예를 하나 들어 보자. 노상강도가 죽음의 두려움을 들이대어 길 가는 사람에게 얼마간의 돈을 주겠다고 약속하도록 만든다. 이렇게 불의한 힘으로 억지로 받아 낸 약속을 지킬 의무가 있는 것으로 보아야 하는지는 매우 많이 다투어진 문제다.

이것을 다만 법학의 문제로 살핀다면 그 판단에는 의심의 여지가 없다. 노상강도가 상대에게 이행을 강제하려고 힘을 쓸 자격이 있다고 여기는 것은 터무니없는 일일 것이다. 그 약속을 억지로 받아 낸 일은 가장 큰 벌을 받아 마땅한 범죄였고, 그 이행을 억지로 받아 내는 일은 앞의 범죄에 새로운 범죄를 하나 더 얹는 것일 뿐일 터이다. 자기를 정당하게 죽일 수도 있었을 사람에게 고작 속임을 당한 자라면 어떠한

상해도 당하였다고 하소연할 수 없다. 재판관이 그러한 약속의 의무를 강제로 이행시켜야 한다거나, 행정관이 그 약속을 근거로 법정에서 소로 다툴 수 있게 해 주어야 한다고 여기는 것은[7] 온갖 터무니없는 소리 가운데 가장 우스운 것이 될 것이다. 그러므로 이 문제를 법학의 문제로 살핀다면 우리는 그 판단을 두고 조금도 헤맬 것이 없다.

그러나 이것을 결의론의 문제로 살핀다면 그리 쉽게 정해지지 않을 것이다. 좋은 사람이 모든 진지한 약속을 지키라고 명하는 저 가장 거룩한 정의의 규칙을 양심에 따라 존중하는 마음에서 스스로 이행할 의무를 진다고 여기지 않겠는가 하는 것은 적어도 훨씬 더 의심스럽다. 그를 이런 처지에 몰아넣은 그 못된 자의 낭패에는 어떠한 존중도 돌아갈 것이 없고, 그 강도에게는 어떠한 상해도 가해지지 않으며, 따라서 힘으로 받아 낼 수 있는 것은 아무것도 없다는 데에는 어떠한 다툼의 여지도 없다. 그러나 이 경우에 그 자신의 품위와 명예에, 곧 참의 법을 우러르게 하고 배신과 거짓에 가까이 가는 것이면 무엇이든 혐오하게 하는 그 성격의 부분이 지닌 침범할 수 없는 거룩함에는 얼마간의 존중이 돌아가야 하지 않겠는가 하는 것은 아마도 더 이치에 맞게 문제로 삼을 수 있을 것이다. 그리하여 결의론자들은 이에 관하여 크게 갈린다. 한쪽 편, 곧 옛사람으로는 키케로를, 요즈음 사람으로는 푸펜도르프와 그의 주석자 바르베이락[8]을, 그리고 무엇보다도 대부분의 경우에 결코 헐거운 결의론자가 아니었던 고 허치슨 박사[9]를 여기에 셀 수 있는 그 편은, 그러한 약속에는 어떠한 종류의 존중도 돌아갈 것이 없으며 달리 생각하는 것은 한낱 마음의 약함이요 미신일 뿐이라고 조금도 망설이지 않고 단정한다. 다른 한쪽 편, 곧 교회의 옛 교부 몇몇과 매우 이름난 요즈음 결의론자 몇몇을 여기에 셀 수 있는[10,11] 그 편은 다른 의견을 지녀 왔고, 그러한 약속은 모두 지킬 의무가 있다고 판단하였다.

이 문제를 인류의 공통된 감정에 따라 살펴본다면, 이런 종류의 약속에조차 얼마간의 존중이 돌아가야 마땅하다고 여겨질 것임을, 그러나 예외 없이 모든 경우에 들어맞을 어떤 일반 규칙으로 그것이 얼마만큼인지를 정하기는 불가능함을 알게 될 것이다. 이런 종류의 약속을 아주 거침없이 선선히 하고 또 그만큼 거리낌 없이 어기는 사람이라면 우리는 그를 우리 벗이나 동무로 고르지 않을 것이다. 노상강도에게 5파운드를 주겠다고 약속하고 이행하지 않는 신사라면 얼마간의 비난을 사게 될 것이다. 그러나 약속한 금액이 매우 컸다면 무엇을 하는 것이 적정한지는 더 의심스러울 수 있다. 예컨대 그것을 치르면 약속한 사람의 집안이 아주 망할 만한 금액이었다면, 또 가장 쓸모 있는 목적을 이루어 내기에 넉넉할 만큼 큰 금액이었다면, 자잘한 격식을 지키자고 그 돈을 그런 쓸모없는 손에 내던지는 일은 얼마쯤 범죄로 보일 것이고 적어도 지극히 부적정해 보일 것이다. 도둑과 맺은 그러한 언약[12]을 지키자고 스스로 알거지가 되는 사람, 또는 그 막대한 금액을 치를 힘이 있다 하더라도 10만 파운드를 내버리는 사람은 인류의 상식에 터무니없고 지나치기 그지없어 보일 것이다. 그러한 헤픔은 그의 의무와, 곧 그가 자기 자신과 남에게 함께 지고 있는 것과 어긋나 보일 것이며, 그러므로 이렇게 억지로 받아 낸 약속을 존중하는 마음이 결코 허락해 줄 수 없는 것으로 보일 것이다. 그러나 어떤 정확한 규칙으로 그것에 어느 정도의 존중을 보내야 마땅한지, 또는 그것으로 말미암아 돌아갈 수 있는 가장 큰 금액이 얼마일지를 딱 정해 두는 일은 분명히 불가능하다. 이것은 사람들의 성격에 따라, 그들의 처지에 따라, 그 약속의 엄숙함에 따라, 나아가 그 맞닥뜨림에서 일어난 일들에 따라서까지 달라질 것이다. 그리고 약속한 사람이, 가장 막돼먹은 성격의 사람에게서도 이따금 만나게 되는 그런 종류의 호협한 대접을 넉넉히 받았다면 다른 경우보다 더 많은 것이 돌아가야 마땅해 보일

것이다. 일반적으로 말하자면, 더 거룩한 다른 어떤 의무와 어긋나지 않는 한 딱 맞는 적정성은 그러한 약속을 모두 지킬 것을 요구한다고 할 수 있다. 여기서 더 거룩한 의무란 공공의 이해에 대한 존중, 그리고 감사나 타고난 정서나 적정한 선행의 법이 우리에게 돌보라고 떠미는 이들에 대한 존중 같은 것이다. 그러나 앞에서 지적한 바와 같이, 그러한 동기를 존중하는 데서 어떤 겉으로 드러나는 행동이 나와야 마땅한지를 정할 정확한 규칙은 우리에게 없고, 따라서 그 덕들이 그러한 약속을 지키는 일과 어긋나는 때가 언제인지를 정할 규칙도 없다.

그러나 알아 둘 것은, 그러한 약속이 어겨질 때에는 아무리 어쩔 수 없는 이유로 그리하였다 하더라도 언제나 그 약속을 한 사람에게 얼마간의 불명예가 따른다는 사실이다. 약속이 이루어진 뒤에 우리는 그것을 지키는 일의 부적정성을 확신하게 될 수 있다. 그러나 그래도 그것을 했다는 데에 얼마간의 잘못이 있다. 그것은 적어도 아량과 명예의 가장 높고 가장 고귀한 준칙에서 벗어난 일이다. 용감한 사람이라면 어리석지 않고서는 지킬 수 없고 창피를 당하지 않고서는 어길 수도 없는 약속을 하기보다 차라리 죽어야 마땅하다. 이런 종류의 처지에는 언제나 얼마간의 창피가 따르기 때문이다. 배신과 거짓은 그토록 위험하고 그토록 무서운 악덕이면서 동시에 그토록 쉽게, 또 여러 경우에 그토록 안전하게 탐닉할 수 있는 악덕이기에, 우리는 다른 거의 어떤 악덕보다도 그것들을 더 날카롭게 경계한다. 그러므로 우리 상상은 어떠한 사정에서도 어떠한 처지에서도 신의를 어기는 모든 일에 수치의 관념을 붙여 둔다. 이 점에서 그것들은 여성의 정결을 어기는 일과 닮았으니, 정결이란 비슷한 이유로 우리가 지나치도록 날카롭게 지키는 덕이며, 이쪽에 대한 우리 감정이 저쪽에 대한 우리 감정보다 더 섬세하지도 않다. 정결을 깨뜨리는 일은 돌이킬 수 없이 명예를 무너뜨린다. 어떠한 사정도 어떠한 졸라 댐도 그것을 덮어 줄 수 없고,

어떠한 슬픔도 어떠한 뉘우침도 그것을 씻어 갚을 수 없다. 우리는 이 점에서 그토록 까다로워, 강제로 당한 일조차 명예를 무너뜨리며 마음의 결백함도 우리 상상에서는 몸의 더럽혀짐을 씻어 내지 못한다. 신의를 어기는 일도 마찬가지이니, 그 신의가 인류 가운데 가장 쓸모없는 자에게라도 엄숙하게 걸어 준 것이었다면 그러하다. 신실함은 그토록 없어서는 안 될 덕이어서, 우리는 그것이 다른 아무것도 돌아갈 것이 없는 자들, 곧 우리가 죽이고 멸하여도 법에 어긋나지 않는다고 여기는 자들에게조차 두루 돌아가야 마땅하다고 생각한다. 그것을 어긴 죄를 지은 사람이 자기는 목숨을 건지려고 약속하였으며 그 약속을 지키는 일이 존경을 부르는 다른 어떤 의무와 어긋나기에 그것을 어겼다고 힘주어 말하여도 아무 쓸모가 없다. 이러한 사정은 그의 불명예를 덜어 줄 수는 있으나 온전히 씻어 낼 수는 없다. 그는 사람들의 상상에서 얼마간의 수치가 떼어 낼 수 없이 붙어 있는 행동을 저지른 것으로 보인다. 그는 지키겠다고 엄숙히 다짐한 약속을 어겼고, 그의 성격은 돌이킬 수 없이 물들고 더럽혀지지는 않았다 하더라도 적어도 온전히 지워 내기가 매우 어려울 비웃음을 하나 붙이게 되었으니, 이런 종류의 일을 겪은 사람이라면 누구도 그 이야기를 하기 좋아하지는 않을 것이라고 나는 떠올려 본다.

이 예는 결의론과 법학이 둘 다 정의의 일반 규칙이 지우는 의무를 살필 때조차 그 둘 사이의 차이가 어디에 있는지를 보여 주는 데 쓸모가 있을 것이다.

그러나 이 차이가 실제로 있고 또 본질에 닿는 것이라 하더라도, 또 그 두 학문이 서로 아주 다른 목적을 내세운다 하더라도, 다루는 대상이 같다 보니 그 둘 사이에 그만한 닮음이 생겨나서, 법학을 다루겠노라 내세운 저자들 가운데 대부분은 자기가 살피는 여러 문제를 때로는 그 학문의 원리에 따라, 때로는 결의론의 원리에 따라 판단하였으며,

그것을 갈라 보지도 않았고 어쩌면 자기가 언제 이쪽을 하고 언제 저쪽을 하였는지 스스로 알아차리지도 못하였다.

그러나 결의론자들의 학설은 정의의 일반 규칙을 양심에 따라 존중하는 마음이 우리에게 무엇을 요구할지를 살피는 데에만 머물지 않는다. 그것은 그리스도교의 의무와 도덕의 의무 가운데 다른 여러 부분까지 아우른다. 이런 종류의 학문이 자라나게 된 계기를 주로 마련해 준 것은 야만과 무지의 시대에 로마 가톨릭의 미신이 들여온 귀고해[13]의 관습이었던 듯하다. 그 제도에 따라 사람마다 가장 비밀스러운 행동, 나아가 그리스도교의 순결함의 규칙에서 아주 조금이라도 벗어났다고 의심될 만한 생각까지 고해 신부에게 드러내야 하였다. 고해 신부는 고해하는 이들에게 그들이 의무를 어겼는지, 어떤 점에서 어겼는지, 그리고 노여움을 산 신의 이름으로 그들을 사면해 주기에 앞서 그들이 어떤 보속을 치러야 마땅한지를 알려 주었다.

잘못을 했다는 의식, 나아가 그러지 않았나 하는 의심만으로도 그것은 어느 마음에나 짐이 되며, 오랜 죄악의 습성으로 굳어 버리지 않은 모든 사람에게는 거기에 불안과 두려움이 따라온다. 사람들은 다른 모든 괴로움에서와 마찬가지로 이 괴로움에서도, 비밀을 지켜 주고 사려가 있으리라 믿고 기댈 수 있는 누군가에게 마음의 고통을 털어놓아 자기 생각을 내리누르는 그 억눌림을 벗어 버리려고 자연히 애를 쓴다. 이렇게 털어놓는 데서 그들이 겪는 수치는 속내를 들어 주는 사람의 동감이 좀처럼 빠뜨리지 않고 일으켜 주는 그 편치 않음의 덜어짐으로 넉넉히 메워진다. 자기가 아주 존중받을 값이 없는 사람은 아니라는 것, 그리고 자기의 지난 처신이 어떻게 책망을 받든 지금의 마음가짐만은 적어도 시인을 받으며 어쩌면 그것으로 저쪽을 메우기에, 적어도 그 벗에게 얼마간의 존중을 받으며 지내기에 넉넉하다는 것을 알게 되면 그들의 마음이 놓인다. 그 미신의 시대에 수가 많고 꾀가 많은

성직자들은 거의 모든 사삿집의 신뢰 속으로 슬며시 스며들어 갔다. 그들은 그 시대가 내놓을 수 있는 얼마 안 되는 학식을 다 지니고 있었고, 그들의 몸가짐은 여러 점에서 거칠고 어지러웠다 하더라도 자기들이 살던 시대의 몸가짐에 견주면 닦여 있고 반듯하였다. 그러므로 그들은 종교의 모든 의무뿐 아니라 도덕의 모든 의무까지 이끌어 주는 큰 지도자로 여겨졌다. 그들과 가깝다는 것은 그 복을 누리는 사람이면 누구에게나 명성을 주었고, 그들이 부인의 표시를 하나라도 내보이면 그것을 받는 불운을 겪은 모든 사람에게 가장 깊은 창피가 찍혔다. 옳음과 그름을 가리는 큰 재판관으로 여겨졌으므로 그들은 일어나는 모든 꺼림칙함에 관하여 자연히 자문을 받았고, 누구에게나 자기가 그 거룩한 사람들을 그러한 모든 비밀의 속내를 들어 주는 이로 삼았으며 그들의 조언과 시인 없이는 처신에서 중요하거나 섬세한 걸음을 하나도 떼지 않았다는 사실이 알려지는 것은 명예로운 일이었다. 그러므로 성직자들이, 이미 자기들에게 맡기는 것이 유행이 된 그것을, 또 그러한 규칙이 세워지지 않았더라도 두루 자기들에게 맡겨졌을 그것을 자기들에게 맡겨야 한다고 일반 규칙으로 세워 놓는 일은 어렵지 않았다. 그리하여 고해 신부가 될 자격을 갖추는 일은 교회 사람과 신학자의 공부에서 없어서는 안 될 부분이 되었고, 그로부터 그들은 이른바 양심의 사례, 곧 처신의 적정성이 어디쯤에 놓여 있는지를 정하기 어려운 섬세하고 까다로운 상황들을 모으게 되었다. 그러한 저작이 양심을 이끄는 이들에게도 이끌림을 받을 이들에게도 쓸모가 있으리라고 그들은 떠올렸다. 결의론 책의 기원이 여기에 있다.

결의론자들이 살핀 도덕의 의무는 주로 적어도 얼마쯤은 일반 규칙 안에 테두리를 그어 넣을 수 있는 의무, 그리고 그것을 어기면 자연히 얼마간의 회한과 벌을 받게 되지 않을까 하는 얼마간의 두려움이 따르는 의무였다. 그들의 저작에 계기를 준 그 제도가 겨눈 것은 그러한 의무를

어길 때 따라오는 양심의 두려움을 가라앉히는 일이었다. 그러나 모든 덕이 다 그것의 결여에 이런 종류의 매우 매서운 찔림을 딸려 오게 하는 것은 아니며, 자기 처지에서 할 수 있었던 가장 도량이 큰 행동, 가장 벗을 아끼는 행동, 가장 아량 있는 행동을 하지 않았다는 이유로 고해 신부에게 사면을 청하는 사람은 없다. 이런 종류의 실패에서 어겨지는 규칙은 흔히 그리 확정되어 있지 않고, 또 두루 그런 성질의 것이어서, 그것을 지키면 명예와 상을 받을 자격이 생길 수 있으나 그것을 어겨도 적극적인 비난이나 책망이나 벌에 내놓이지는 않아 보인다. 결의론자들은 그러한 덕을 발휘하는 일을 일종의 여분의 공덕[14]으로, 곧 그리 엄하게 정해 둘 수 없으므로 자기들이 다룰 필요가 없는 것으로 여긴 듯하다.

그러므로 고해 신부의 법정 앞에 왔고 그 때문에 결의론자들이 다루는 영역에 들어온 도덕의 의무를 어기는 일은 주로 세 가지 서로 다른 종류였다.

첫째이며 으뜸은 정의의 규칙을 어기는 일이다. 여기서 규칙은 모두 또렷하고 정해져 있으며, 그것을 어기면 자연히 신에게서도 사람에게서도 벌을 받아 마땅하다는 의식과 그 벌을 받게 되지 않을까 하는 두려움이 따라온다.

둘째는 정결의 규칙을 어기는 일이다. 이것은 더 거친 모든 경우에 정의의 규칙을 참으로 어기는 일이며, 어느 누구도 남에게 가장 용서받을 수 없는 상해를 입히지 않고서 그 죄를 지을 수는 없다. 더 작은 경우, 곧 두 성이 어울려 오가는 데서 지켜야 마땅한 그 딱 맞는 예절을 어기는 데에 그칠 때에는 그것을 정의의 규칙을 어긴 일로 정당하게 여길 수는 없다. 그러나 그것은 두루 꽤 뚜렷한 규칙을 어기는 일이며, 적어도 두 성 가운데 한쪽에서는 그 죄를 지은 사람에게 창피를

가져오는 쪽으로 기울고, 따라서 꺼림칙함을 잘 느끼는 사람에게는 얼마간의 수치와 마음의 참회가 따르는 쪽으로 기운다.

셋째는 진실함의 규칙을 어기는 일이다. 알아 둘 것은, 참을 어기는 일이 여러 경우에는 정의를 어기는 일이 되지만 언제나 그런 것은 아니며, 따라서 언제나 겉에서 오는 어떤 벌에 내놓이게 하지는 않는다는 사실이다. 여느 거짓말이라는 악덕은 지극히 비참한 비천함이기는 하되 아무에게도 해를 끼치지 않는 경우가 자주 있으며, 이 경우에는 속임을 당한 사람에게도 다른 사람에게도 앙갚음이나 만족을 요구할 권리가 돌아갈 수 없다. 그러나 참을 어기는 일이 언제나 정의를 어기는 일은 아니라 하더라도, 그것은 언제나 매우 뚜렷한 규칙을 어기는 일이며 그 죄를 지은 사람을 수치로 덮어 버리는 쪽으로 자연히 기우는 일이다. 이야기를 나누는 데서, 나아가 사람들과 어울리는 데서 얻는 큰 즐거움은 감정과 의견이 어느 정도 서로 맞아떨어지는 데서, 곧 여러 악기가 서로 음을 맞추고 박자를 맞추듯 마음들이 어느 정도 어우러지는 데서 일어난다. 그러나 이 가장 기분 좋은 어우러짐은 감정과 의견이 거침없이 오가지 않으면 얻어질 수 없다. 이 때문에 우리는 모두 서로가 어떻게 움직여지는지를 느끼고 서로의 가슴 속으로 뚫고 들어가, 거기에 참으로 자리하고 있는 감정과 정서를 살펴보고 싶어 한다. 이 타고난 정념을 우리에게 허락해 주는 사람, 우리를 자기 마음속으로 불러들이는 사람, 말하자면 자기 가슴의 문을 우리에게 열어 주는 사람은 다른 어떤 것보다도 더 기분 좋은 일종의 후대를 베푸는 듯하다. 여느 좋은 기질을 지닌 사람이라면, 자기 참된 감정을 느끼는 그대로, 또 느끼기 때문에 말할 용기가 있다면 남을 기쁘게 하는 데 실패할 수 없다. 아이의 재잘거림까지 마음에 들게 만드는 것은 바로 이 거리낌 없는 진심이다. 마음을 열어 놓은 사람의 견해가 아무리 약하고 온전하지 못하더라도 우리는 그 안으로 들어가는

것을 즐거워하며, 할 수 있는 만큼 우리 자신의 이해를 그들의 역량에 맞추어 낮추고 모든 주제를 그들이 그것을 살핀 듯한 그 특정한 빛 아래에서 바라보려 애쓴다. 남의 참된 감정을 알아내려는 이 정념은 타고나 그토록 강하여, 흔히 이웃이 숨길 만한 매우 정당한 이유를 지닌 그 비밀을 들여다보려는 귀찮고 주제넘은 호기심으로 떨어져 버리며, 여러 경우에 인간 본성의 다른 모든 정념과 마찬가지로 이 정념을 다스려 어떤 공평한 관찰자라도 시인할 수 있는 그 높이로 낮추는 데에는 신중과 적정성에 대한 강한 감각이 필요하다. 그러나 이 호기심이 적정한 테두리 안에 머물러 있고 숨길 정당한 이유가 있을 만한 것은 아무것도 겨누지 않을 때, 그것을 낭패시키는 일도 이번에는 그만큼 마음에 거슬린다. 우리의 가장 순한 물음을 슬쩍 피하는 사람, 우리의 가장 거슬릴 것 없는 물음에 아무 만족도 주지 않는 사람, 뚫고 들어갈 수 없는 어둠 속에 대놓고 자기를 감싸는 사람은 말하자면 자기 가슴 둘레에 담을 쌓는 듯하다. 우리는 해 될 것 없는 호기심의 열의를 다하여 그 안으로 들어가려고 달려 나가다가, 느닷없이 가장 거칠고 가장 거슬리는 힘에 밀려나는 것을 느낀다. 숨기는 일이 그토록 마음에 거슬린다면, 우리를 속이려 하는 일은 그 속임이 성공하여도 우리가 아무 해도 입지 않을 수 있는 경우라 하더라도 그보다 더 역겹다. 우리 동무가 우리를 속이려 한다는 것을 알아보게 되면, 그가 입에 올리는 감정과 의견이 분명히 자기 것이 아닌 듯이 보이면, 그것이 아무리 훌륭하다 하더라도 우리는 그것에서 어떠한 즐거움도 얻어 낼 수 없다. 그리고 거짓과 꾸밈이 사람 마음을 감싸 둘 수 있는 그 모든 덮개를 뚫고 인간 본성의 무엇인가가 이따금 새어 나오지 않는다면, 나무 인형도 자기가 움직여진 그대로 말한 적이 한 번도 없는 사람만큼이나 기분 좋은 동무일 것이다. 가장 대수롭지 않은 일을 두고 속이는 사람이라 하더라도, 자기가 이야기를 나누는 상대에게 상해와 같은 무엇인가를

끼치고 있다는 의식이 없는 사람은 없고, 들킬지도 모른다는 은밀한 생각만으로도 속으로 얼굴이 붉어지며 수치와 당황으로 움츠러들지 않는 사람은 없다. 그러므로 진실함을 어기는 일에는 언제나 얼마간의 회한과 스스로를 꾸짖는 마음이 따르는 까닭에, 그것은 자연히 결의론자들이 다루는 영역에 들어왔다.

그러므로 결의론자들의 저작이 다룬 주된 주제는 정의의 규칙에 돌아가야 마땅한 양심에 따른 존중, 곧 우리가 이웃의 목숨과 재산을 어디까지 존중해야 마땅한가, 반환의 의무, 정결과 겸양의 법, 그리고 그들의 말로 이른바 정욕의 죄[15]라 불리는 것이 무엇에 있었는가, 또 진실함의 규칙과 서약과 약속과 온갖 종류의 계약이 지우는 의무였다.[16]

결의론자들의 저작에 관하여 두루 말할 수 있는 것은, 느낌과 감정만이 판단할 수 있는 일을 그들이 정확한 규칙으로 이끌어 보려 하였으나 아무 쓸모가 없었다는 사실이다. 정의에 대한 섬세한 감각이 낱낱의 경우에 어느 지점에서 자잘하고 약한 양심의 꺼림칙함으로 흘러들어가기 시작하는지를 규칙으로 딱 밝혀내는 일이 어떻게 가능하겠는가? 비밀을 지킴과 말을 아낌이 어느 때에 속내를 감추는 일로 자라나기 시작하는가? 마음에 드는 반어를 어디까지 밀고 갈 수 있으며, 딱 어느 지점에서 그것이 증오스러운 거짓말로 떨어지기 시작하는가? 처신의 거침없음과 편안함이 우아하고 걸맞은 것으로 여겨질 수 있는 가장 높은 지점은 어디이며, 그것이 어느 때에 처음으로 게으르고 생각 없는 방종으로 흘러 들어가기 시작하는가? 그러한 모든 일에서 어느 한 경우에 들어맞을 것이 다른 어떤 경우에도 그대로 딱 들어맞기는 어려우며, 처신의 적정성과 행복을 이루는 것은 사정이 아주 조금만 달라져도 경우마다 달라진다. 그러므로 결의론 책은 흔히 지루한 만큼이나 두루 쓸모가 없다. 그 판단이 정당하다고 가정하더라도 그 책들은 어떤 경우에 그것을 찾아보는 사람에게 거의 쓸모가 없을

것이다. 그 안에 모아 놓은 사례가 수없이 많다 하더라도 있을 수 있는 사정은 그보다도 더 다양하기에, 그 모든 사례 가운데 지금 살피고 있는 경우와 딱 나란한 것이 하나라도 발견된다면 그것은 요행일 터이기 때문이다. 자기 의무를 다하려고 참으로 애태우는 사람이 그 책들이 자기에게 크게 쓸 데가 있다고 떠올릴 수 있다면 그는 매우 약한 사람일 것이고, 의무를 게을리하는 사람으로 말하자면 그 글들의 문체는 그를 깨워 더 주의하게 만들 만한 것이 아니다. 그 가운데 어느 것도 우리를 도량이 크고 고귀한 것으로 북돋우는 쪽으로 기울지 않는다. 그 가운데 어느 것도 우리를 부드럽고 인간애 있는 것으로 누그러뜨리는 쪽으로 기울지 않는다. 오히려 그 가운데 많은 것은 우리 자신의 양심을 두고 억지 트집을 부리도록 우리를 가르치는 쪽으로 기울며, 그 헛된 세밀함으로 우리 의무의 가장 본질에 닿는 조항을 두고 빠져나갈 구멍을 내는 무수한 정교함을 허락해 주는 구실을 한다. 그것을 허락하지 않는 주제에 그들이 들여놓으려 한 그 자잘한 정확함은 거의 어쩔 수 없이 그들을 그 위험한 잘못으로 빠뜨렸고, 동시에 그들의 저작을 메마르고 마음에 거슬리는 것으로, 곧 알아듣기 어려운 형이상학의 구별로 가득하면서도 도덕 책이 마음에 불러일으키는 것을 주된 쓸모로 삼는 그 감정 가운데 어느 것도 마음에 불러일으키지 못하는 것으로 만들어 버렸다.

그러므로 도덕철학에서 쓸모 있는 두 부분은 윤리학과 법학이다. 결의론은 아주 물리쳐야 마땅하며, 같은 주제를 다루면서 그러한 섬세한 엄밀함을 조금도 내세우지 않고 정의와 겸양과 진실함이 바탕을 두고 있는 감정이 무엇인지, 또 그 덕들이 흔히 우리를 떠밀어 하게 할 여느 행동의 길이 무엇인지를 일반적으로 그려 내는 것으로 만족한 옛 도덕론자들이 훨씬 더 잘 판단하였던 듯하다.

참으로 결의론자들의 학설과 아주 다르지 않은 무엇인가를 여러 철학자가 시도한 듯하다. 키케로의 『의무론』 제3권에 이런 종류의 무엇인가가 있으니, 거기서 그는 적정성의 지점이 어디쯤에 놓여 있는지를 정하기 어려운 섬세한 여러 경우에 우리 처신에 관한 규칙을 결의론자처럼 주려고 애쓴다. 또 같은 책의 여러 대목으로 보아 그보다 앞서 다른 철학자 몇몇이 같은 종류의 무엇인가를 시도하였음이 드러난다. 그러나 그도 그들도 이런 종류의 온전한 체계를 내놓으려 겨눈 것으로는 보이지 않고, 다만 여느 경우에 의무의 규칙이 되는 것을 지키는 데에 처신의 가장 높은 적정성이 있는지 아니면 그것에서 물러나는 데에 있는지가 의심스러운 상황이 어떻게 일어날 수 있는지를 보이려 한 것일 뿐이다.

실정법[17]의 모든 체계는 자연법학의 체계를 향한, 곧 정의의 낱낱의 규칙을 늘어놓는 일을 향한 얼마간 온전하지 못한 시도로 볼 수 있다. 정의를 어기는 일은 사람들이 서로에게서 결코 참고 받아들이려 하지 않는 것이므로, 공공의 행정관은 이 덕의 실천을 강제하려고 국가의 힘을 쓰지 않을 수 없다. 이 대비가 없다면 시민 사회는 피와 어지러움의 무대가 되어, 사람마다 자기가 상해를 입었다고 여길 때마다 제 손으로 복수를 할 것이다. 사람마다 스스로 정의를 세우는 데 따라올 혼란을 막으려고, 상당한 권위를 얻은 모든 정부에서 행정관은 모두에게 정의를 세워 주는 일을 맡아 나서며 상해에 대한 모든 하소연을 들어 주고 바로잡아 주겠다고 약속한다. 또한 잘 다스려지는 모든 나라에서는 개인들의 다툼을 판단하도록 재판관을 두는 데 그치지 않고 그 재판관들의 판단을 다스릴 규칙까지 정해 놓으며, 이 규칙은 두루 자연적 정의의 규칙과 맞아떨어지도록 뜻해진 것이다. 참으로 그것이 낱낱의 모든 경우에 그렇게 되는 일이 늘 일어나지는 않는다. 때로는 이른바 나라의 국체, 곧 정부의 이해가, 때로는 정부를 제멋대로

휘두르는 특정한 계층 사람들의 이해가 그 나라의 실정법을 자연적 정의가 정해 줄 것에서 비틀어 놓는다. 어떤 나라에서는 백성의 거칢과 야만이, 정의에 대한 타고난 감정이 더 문명한 나라에서 자연히 이르는 그 정확함과 엄밀함에 이르지 못하게 막는다. 그들의 법은 그들의 몸가짐과 마찬가지로 거칠고 투박하며 가릴 줄을 모른다. 다른 나라에서는 백성의 몸가짐이 나아져 가장 정확한 체계까지 받아들일 만하다 하더라도, 그 재판 법정의 불운한 얼개가 반듯한 법학의 체계가 그들 사이에 자리 잡는 일을 끝내 막는다. 어느 나라에서도 실정법의 판단이 정의에 대한 타고난 감각이 일러 줄 규칙과 낱낱의 모든 경우에 딱 맞아떨어지지는 않는다. 그러므로 실정법의 체계는 서로 다른 시대와 나라에서 인류가 지닌 감정의 기록으로서 가장 큰 권위를 받아 마땅하다 하더라도, 자연적 정의의 규칙을 담은 정확한 체계로는 결코 볼 수 없다.

여러 나라 법의 온전하지 못한 점과 나아진 점을 두고 법률가들이 펼친 논의가, 모든 실정 제도와 상관없이 자연적 정의의 규칙이 무엇인지를 캐묻는 일에 계기를 주었으리라고 기대할 수도 있었을 것이다. 또 이 논의가 그들을 이끌어, 제대로 자연법학이라 불릴 만한 것의 체계, 곧 모든 나라의 법을 꿰고 흘러 그 바탕이 되어야 마땅한 일반 원리의 이론을 세우는 일을 겨누게 하였으리라고 기대할 수도 있었을 것이다. 그러나 법률가들의 논의가 이런 종류의 무엇인가를 낳기는 하였고, 또 어떤 특정한 나라의 법을 체계 있게 다루면서 자기 저작에 이런 종류의 관찰을 여러 가지로 섞어 넣지 않은 사람은 없었다 하더라도, 그러한 일반 체계가 떠올려지기까지, 또 법의 철학이 그 자체로, 그리고 어느 한 나라의 특정한 제도와 상관없이 다루어지기까지는 세상에서 아주 오랜 시간이 걸렸다. 옛 도덕론자 가운데 어느 누구에게서도 정의의 규칙을 낱낱이 늘어놓으려는 시도를 찾아볼 수 없다. 키케로는 『 의무론 』 에서, 아리스토텔레스는

『윤리학』에서 다른 모든 덕을 다루는 것과 똑같이 일반적으로 정의를 다룬다. 키케로와 플라톤[18]의 『법률』에서는 모든 나라의 실정법이 강제해야 마땅한 그 자연적 형평의 규칙을 늘어놓으려는 시도를 얼마간 자연히 기대할 수도 있었겠으나, 거기에도 이런 종류의 것은 아무것도 없다. 그들의 법은 치안 행정의 법이지[19] 정의의 법이 아니다. 모든 나라의 법을 꿰고 흘러 그 바탕이 되어야 마땅한 그 원리의 체계 같은 것을 세상에 내놓으려 시도한 첫 사람은 그로티우스[20]였던 듯하며, 전쟁과 평화의 법에 관한 그의 논고는 온갖 온전하지 못한 점을 지녔음에도 아마 오늘날까지 이러한 주제를 두고 나온 가장 온전한 저작일 것이다. 나는 다른 논의에서 법과 통치의 일반 원리, 그리고 그것들이 사회의 서로 다른 시대와 시기에 겪어 온 여러 변혁을 정의에 관한 것뿐 아니라 치안 행정과 세입과 군비에 관한 것, 또 그 밖에 법의 대상이 되는 것은 무엇이든 아울러 설명해 보려 애쓸 것이다.[21] 그러므로 지금은 법학의 역사에 관하여 더 자세한 데로 들어가지 않겠다.

---

1. 옮긴이 — 저본은 이 자리를 a talk 으로 찍었으나 문맥으로 보아 a task(일)의 오식으로 읽었다.

2. 옮긴이 — 키케로(Cicero, 기원전 106~43). 로마의 정치가·웅변가·철학 저술가. 여기서 『의무론』이라 옮긴 것은 그의 라틴어 저작 De Officiis 다.

3. 옮긴이 — 아리스토텔레스(Aristotle, 기원전 384~322). 고대 그리스 철학자. 여기서 『윤리학』은 『니코마코스 윤리학』을 가리킨다.

4. 옮긴이 — 결의론(casuistry)은 중세 이래 그리스도교 신학의 한 분야로, 도덕의 일반 규칙을 낱낱의 구체적 사례에 적용하여 무엇이 죄이고 무엇이 아닌지를 가려 주는 학문이었다. 고해 신부가 쓸 사례집을 엮는 일에서 자라났다.

5. 옮긴이 — 자연법학(natural jurisprudence)은 17~18세기에 그로티우스·푸펜도르프 등이 세운 분야로, 어느 나라의 실정법과도 상관없이 사람의 본성에서 곧바로 끌어낼 수 있는 권리와 의무의 체계를 세우려 한 학문이다.

6. 옮긴이 — 원문은 arbiter. 다투는 두 쪽이 스스로 사건을 맡겨 그 판단에 따르기로 한 사람을 뜻하며, 오늘날의 중재인에 해당한다.

7. 옮긴이 — 원문은 the magistrate ought to allow them to sustain an action at law 다. 18세기 영어의 magistrate 는 오늘날의 치안판사에 한정되지 않고 국가의 공권력을 쥔 관원을 두루 가리켰으며 재판권까지 아울렀다. sustain an action at law 는 그 약속을 근거로 법정에 소를 내어 다툴 수 있게 한다는 뜻이니, 오늘날의 소권(訴權)을 인정하는 일에 해당한다.

8. 옮긴이 — 사무엘 폰 푸펜도르프(Samuel von Pufendorf, 1632~1694). 독일의 법학자로 자연법학의 체계를 세웠다. 저본의 철자는 Puffendorf 다. 장 바르베이락(Jean Barbeyrac, 1674~1744)은 푸펜도르프를 프랑스어로 옮기고 주석을 붙인 법학자다.

9. 옮긴이 — 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson, 1694~1746). 글래스고 대학 도덕철학 교수로 스미스의 스승이었다. 스미스가 이 책을 쓸 때 이미 세상을 떠났으므로 「고」를 붙여 적었다.

10. 성 아우구스티누스, 라 플라세트.

11. 옮긴이 — 원저자 주에 든 두 사람은 아우구스티누스(Augustinus, 354~430)와 장 라 플라세트(Jean La Placette, 1639~1718)다. 앞은 초기 교회의 교부이고, 뒤는 프랑스 개혁교회의 목사로 양심의 사례를 다룬 저작을 남겼다.

12. 옮긴이 — 원문은 parole. 당대에 이 낱말은 명예를 걸고 말로 한 약속을 뜻하였고, 특히 포로가 풀려나면서 하는 언약을 가리켰다.

13. 옮긴이 — 원문은 auricular confession. 고해하는 사람이 신부의 귀에 대고 은밀히 죄를 아뢰는 제도로, 오늘날 가톨릭의 고해성사에 해당한다. 아래의 「보속」(penance)은 사면을 받기에 앞서 치러야 하는 벌 또는 기도와 선행을 뜻한다.

14. 옮긴이 — 원문은 works of supererogation, 라틴어 opera supererogationis. 가톨릭 신학에서 의무로 명해진 것을 넘어 더 하는 선행을 뜻한다.

15. 옮긴이 — 원문은 the sins of concupiscence, 라틴어 peccata concupiscentiae. 신학에서 육신의 욕망에서 비롯한 죄를 한데 모아 부르는 말이다.

16. 옮긴이 — 원문의 the duty of restitution, oaths, contracts 는 각각 오늘날의 반환 의무(라틴어 restitutio), 선서 또는 서약(iuramentum), 계약(contractus)에 해당한다.

17. 옮긴이 — 실정법(positive law, 라틴어 ius positivum)은 사람이 제정하여 실제로 시행되는 법을 뜻하며, 사람의 본성에서 끌어낸다고 여겨진 자연법(ius naturale)과 대비된다.

18. 옮긴이 — 플라톤(Plato, 기원전 428?~347?). 고대 그리스 철학자. 여기서 『법률』은 플라톤의 『법률』과 키케로의 『법률론』(De Legibus)을 함께 가리킨다.

19. 옮긴이 — 저본의 police. 18세기 영어에서 이 낱말은 오늘날의 경찰이 아니라 도로·물가·위생·질서를 아우르는 치안 행정 전반을 뜻했다.

20. 옮긴이 — 휘호 흐로티위스(Hugo Grotius, 1583~1645). 네덜란드의 법학자로 자연법학의 틀을 세웠다. 통용 표기는 그로티우스다. 여기서 말하는 논고는 『전쟁과 평화의 법』(De Jure Belli ac Pacis, 1625)이다.

21. 옮긴이 — 스미스가 여기서 예고한 저작은 끝내 한 권으로 나오지 않았다. 세입과 군비를 다루는 부분은 1776년 『국부론』으로 이루어졌고, 법과 통치를 다루는 부분은 글래스고 대학 강의를 들은 학생들의 필기가 『법학 강의』로 전한다.

부록 — 언어의 최초 형성에 관한 고찰, 그리고 본래의 언어와 뒤섞여 이루어진 언어가 지닌 서로 다른 성질에 관하여

특정한 대상을 가리키기 위하여 특정한 이름을 붙이는 일, 곧 명사를 세우는 일은 아마도 언어가 형성되어 가는 첫걸음 가운데 하나였을 것이다. 말하기를 배운 적이 한 번도 없이 사람의 사회에서 멀리 떨어져 자란 두 미개인이라면, 어떤 대상을 가리키려 할 때마다 어떤 소리를 내어 서로의 필요를 상대가 알아듣게 하려 애쓰는 그 언어를 자연히 만들어 내기 시작할 것이다. 고유한 이름을 받은 것은 그들에게 가장 낯익고 또 입에 올릴 일이 가장 잦았던 대상뿐이었다. 그 지붕이 날씨를 막아 준 특정한 굴, 그 열매가 굶주림을 달래 준 특정한 나무, 그 물이 목마름을 가라앉혀 준 특정한 샘이 먼저 굴, 나무, 샘이라는 낱말로, 또는 그 원시의 어설픈 말에서 그것들을 표시하기에 알맞다고 여긴 다른 어떤 이름으로 가리켜졌을 것이다. 그 뒤에 이 미개인들의 경험이 더 넓어져 다른 굴과 다른 나무와 다른 샘을 눈여겨보게 되고 또 살아가는 필요에 밀려 그것들을 입에 올려야 하게 되었을 때, 그들은 그 새로운 대상 하나하나에 처음 알게 된 비슷한 대상을 가리키는 데 익어 온 바로 그 이름을 자연히 내려 주었을 것이다. 새로운 대상에는 어느 것도 자기 이름이 없었으나, 그 하나하나는 그런 이름을 가진 다른 대상과 고스란히 닮아 있었다. 그 미개인들이 옛 대상을 떠올리지 않고서, 또 그

새 대상이 그토록 가깝게 닮은 옛 대상의 이름을 떠올리지 않고서 새 대상을 바라본다는 것은 있을 수 없는 일이었다. 그러므로 새 대상 가운데 어느 것을 입에 올리거나 서로에게 가리켜 보일 일이 있을 때면 그들은 그에 맞갖은 옛 대상의 이름을 자연히 입에 올렸을 것이고, 그 옛 대상의 관념은 그 순간 그들의 기억에 가장 강하고 가장 생생하게 떠오르지 않을 수 없었다. 이렇게 하여 본디 개체의 고유한 이름이던 낱말들이 하나하나 저도 모르는 사이에 여러 개체를 아우르는 공통의 이름이 되었을 것이다. 이제 막 말을 배우는 아이는 집에 오는 사람 누구에게나 아빠 또는 엄마라 부르며, 그리하여 두 개인에게 붙이도록 배운 그 이름을 온 종족에게 내려 준다. 나는 자기 집 문 앞을 흐르는 강의 고유한 이름을 알지 못하는 시골 사람을 하나 알고 있었다. 그것은 그저 그 강이라고 그는 말했고, 다른 이름은 들어 본 적이 없다고 했다. 그가 겪어 온 바로는 다른 강을 눈여겨볼 일이 없었던 듯하다. 그러므로 강이라는 일반적인 낱말은 그가 받아들인 뜻으로는 한 개체를 가리키는 고유한 이름이었음이 분명하다. 이 사람을 다른 강으로 데려갔다면 그는 선선히 그것을 강이라 부르지 않았겠는가? 템스강 언덕에 사는 어떤 사람이 강이라는 일반적인 낱말은 모르고 템스라는 특정한 낱말만 알 만큼 아무것도 모른다고 해 보자. 그를 다른 어떤 강으로 데려갔다면 그는 선선히 그것을 템스라 부르지 않겠는가? 이것은 사실 그 일반적인 낱말을 잘 알고 있는 사람들도 몹시 흔히 하는 일에 지나지 않는다. 영국인은 어느 외국에서 본 큰 강을 두고 저것은 또 하나의 템스라고 자연히 말한다. 스페인 사람들은 처음 멕시코 해안에 이르러 그 아름다운 나라의 부와 인구와 사람 사는 집들이 얼마 전까지 찾아다녔던 미개한 나라들보다 훨씬 뛰어남을 보고는 이곳은 또 하나의 스페인이라고 외쳤다. 그리하여 그곳은 새 스페인(누에바에스파냐)이라 불렸고, 이 이름은 그 뒤로 그 불행한 나라에 붙어 떨어지지 않았다.

우리도 이와 같이 영웅을 두고 알렉산드로스라 하고, 웅변가를 두고 키케로라 하고, 철학자를 두고 뉴턴이라 한다[1]. 문법학자들이 antonomasia[,2]라 부르는 이 말투는 이제 조금도 필요하지 않으면서도 여전히 지극히 흔한데, 사람이 한 대상에게 그와 거의 닮은 다른 대상의 이름을 붙이려는 성향을, 그리하여 본디 한 개체를 나타내려던 낱말로 여러 개체를 이름 부르려는 성향을 얼마나 자연스레 지니고 있는지를 보여 준다.

한 개체의 이름을 그 개체의 관념과 그것을 나타내는 이름을 자연히 되불러 오는 닮음을 지닌 수많은 대상에 이렇게 옮겨 쓰는 일, 바로 이것이 본디 학교에서 유(類)와 종(種)이라 부르는 부류와 갈래를 이루어 내는 계기가 되었던 듯하며, 재기 있고 말솜씨 좋은 제네바의 루소 씨[3,4]는 그 기원을 설명하지 못해 그토록 애를 먹는다. 한 종을 이루는 것은 다만 서로 얼마간 닮아 있고 그 까닭에 하나의 이름으로 불리는 여러 대상일 뿐이며, 그 이름은 그 가운데 어느 하나를 나타내는 데에도 쓰일 수 있다.

대상의 대부분이 이렇게 저마다 알맞은 부류와 갈래 아래 놓이고 그런 일반적인 이름으로 갈라지게 되었을 때, 각 갈래 또는 종 아래 들어 있는 거의 헤아릴 수 없이 많은 개체의 대부분이 그 종의 일반적인 이름과는 다른 저만의 남다르거나 고유한 이름을 가진다는 것은 있을 수 없는 일이었다. 그러므로 어떤 특정한 대상을 입에 올릴 일이 있을 때면 그것을 같은 일반적인 이름 아래 들어 있는 다른 대상들과 갈라놓는 일이 흔히 필요해졌는데, 그 방편은 첫째로 그 대상의 남다른 성질에 의하거나, 둘째로 그것이 다른 어떤 것과 맺고 있는 남다른 관계에 의하는 것이었다. 여기에서 다른 두 갈래 낱말이 생겨나지 않을 수 없었으니, 하나는 성질을 나타내고 다른 하나는 관계를 나타내는 낱말이다.

형용사는 성질을 어떤 특정한 주체를 한정하는 것으로, 또는 스콜라 학자들의 말을 빌리면 그 주체와 구체적으로 결합한 것으로[5] 여겨 나타내는 낱말이다. 이렇게 green(푸른)이라는 낱말은 어떤 성질을 그것이 붙을 수 있는 특정한 주체를 한정하는 것으로, 곧 그 주체와 구체적으로 결합한 것으로 여겨 나타낸다. 이런 갈래의 낱말이 특정한 대상을 같은 일반적인 이름 아래 들어 있는 다른 대상들과 갈라놓는 데 쓰일 수 있음은 분명하다. 예를 들어 green tree(푸른 나무)라는 낱말은 어떤 특정한 나무를 말라 버렸거나 벼락 맞은 다른 나무들과 갈라놓는 데 쓰일 수 있을 것이다.

전치사는 관계를 같은 길로, 곧 짝이 되는 대상과 구체적으로 결합한 것으로 여겨 나타내는 낱말이다. 이렇게 of(…의), to(…에게), for(…를 위하여), with(…와 더불어), by(…로써), above(…위에), below(…아래에) 등의 전치사는 그 전치사가 놓인 앞뒤 낱말로 나타내어진 대상들 사이에 있는 어떤 관계를 가리키며, 또한 그 관계가 짝이 되는 대상과 구체적으로 결합한 것으로 여겨졌음을 가리킨다. 이런 갈래의 낱말은 특정한 대상을 저만의 남다른 성질로는 알맞게 짚어 낼 수 없을 때 같은 종의 다른 대상들과 갈라놓는 데 쓰인다. 예를 들어 the green tree of the meadow(초원의 푸른 나무)라고 말할 때 우리는 어떤 특정한 나무를 그것에 딸린 성질로만이 아니라 그것이 다른 대상과 맺고 있는 관계로도 갈라놓는 것이다.

성질도 관계도 따로 떼어 추상된 채로는 있을 수 없으므로, 우리가 그것들이 언제나 있는 그대로 보는 모습, 곧 구체적으로 결합한 것으로 여겨 그것들을 가리키는 낱말이, 우리가 그것들이 있는 모습으로 결코 보지 못하는 모습, 곧 추상된 것으로 여겨 그것들을 나타내는 낱말보다 훨씬 먼저 만들어졌으리라 여기는 것이 자연스럽다. green(푸른)과 blue(파란) 같은 낱말은 아마 greenness(푸름)와 blueness(파랑) 같은

낱말보다 먼저 만들어졌을 것이고, above(위에)와 below(아래에)는 superiority(우위)와 inferiority(하위)보다 먼저 만들어졌을 것이다. 뒤쪽 갈래의 낱말을 만들어 내는 데에는 앞쪽 갈래의 낱말을 만들어 내는 데보다 훨씬 큰 추상의 힘이 든다. 그러므로 그런 추상적인 술어는 훨씬 뒤에 세워졌을 법하다. 실제로 그 어원은 대체로 그러함을 보여 주는데, 그것들은 대개 구체적인 다른 낱말에서 갈라져 나왔다.

그러나 형용사를 만들어 내는 일이 그것에서 갈라져 나온 추상적인 명사를 만들어 내는 일보다 훨씬 자연스럽다고는 해도, 그 일 또한 적잖은 정도의 추상과 일반화를 요구했을 것이다. 예를 들어 green, blue, red와 그 밖의 빛깔 이름을 처음 만들어 낸 이들은 수많은 대상을 눈여겨보고 서로 견주었을 것이고, 빛깔이라는 성질에서 그것들이 닮은 데와 닮지 않은 데를 살폈을 것이고, 그 닮음과 닮지 않음에 따라 제 마음속에서 그것들을 서로 다른 부류와 갈래로 갈라 놓았을 것이다. 형용사는 본성으로 보아 일반적이고 얼마간은 추상적인 낱말이며, 어떤 종 또는 갈래의 사물이 있어 그 모두에 똑같이 붙을 수 있다는 관념을 반드시 앞세운다. green이라는 낱말은 굴이라는 낱말에서 그러했으리라고 우리가 짐작해 본 것처럼 본디 한 개체의 이름이었다가 나중에 문법학자들이 antonomasia라 부르는 것을 거쳐 한 종의 이름이 될 수는 없었다. green이라는 낱말은 실체의 이름이 아니라 실체의 남다른 성질을 가리키므로 맨 처음부터 일반적인 낱말이었을 것이고, 같은 성질을 지닌 다른 어떤 실체에도 똑같이 붙을 수 있는 것으로 여겨졌을 것이다. 어떤 특정한 대상을 green이라는 수식어로 처음 갈라놓은 사람은 green하지 않은 다른 대상들을 눈여겨보고 이 이름으로 그것과 갈라 놓으려 했을 것이다. 그러므로 이 이름을 세우는 일은 견줌을 앞세운다. 그것은 또한 얼마간의 추상을 앞세운다. 이 이름을 처음 만들어 낸 사람은 그 성질을 그것이 딸린 대상에서

갈라내었을 것이고, 그 대상이 그 성질 없이도 있을 수 있다고 떠올렸을 것이다. 그러므로 가장 단순한 형용사조차 만들어 내는 데에는 우리가 흔히 알아차리는 것보다 많은 형이상학이 들었을 것이다. 모든 형용사 가운데 형이상학이 가장 덜 든 빛깔 이름조차 세워지기 전에, 갈라 놓기 또는 부류 짓기와 견줌과 추상이라는 서로 다른 마음의 작용이 모두 쓰였을 것이다. 이 모두에서 나는 언어가 이루어지기 시작할 무렵에 형용사가 결코 가장 먼저 만들어진 낱말은 아니었으리라고 헤아린다.

서로 다른 실체의 서로 다른 성질을 가리키는 또 하나의 방편이 있는데, 그것은 추상도 성질을 주체에서 갈라내어 떠올리는 일도 요구하지 않으므로 형용사를 만들어 내는 일보다 자연스러워 보이며, 그런 까닭에 언어가 처음 이루어질 때 형용사보다 먼저 떠오르지 않을 수 없었을 것이다. 이 방편은 명사가 지닌 서로 다른 성질에 따라 명사 자체에 어떤 변화를 주는 것이다. 이렇게 여러 언어에서 성별이 있음과 성별이 없음이라는 성질은 그렇게 한정된 대상을 가리키는 명사의 서로 다른 어미로 나타내어진다. 예를 들어 라틴어에서 lupus, lupa(수컷 이리, 암컷 이리), equus, equa(수말, 암말), juvencus, juvenca(수송아지, 암송아지), Julius, Julia, Lucretius, Lucretia 등은 그런 이름이 딸린 짐승과 사람의 수컷과 암컷이라는 성질을 이를 위한 형용사를 덧붙일 필요 없이 가리킨다. 다른 한편 forum(광장), pratum(초원), plaustrum(수레)이라는 낱말은 그 남다른 어미로써 그것들이 가리키는 여러 실체에 성별이 도무지 없음을 가리킨다. 성별이 있음과 성별이 도무지 없음은 둘 다 그것들이 딸린 특정한 실체를 한정하며 그 실체에서 떼어 낼 수 없는 성질로 자연히 여겨지므로, 이 남다른 갈래의 성질을 나타내는 일반적이고 추상적인 낱말로 그것을 나타내기보다 명사에 변화를 주어 나타내는 것이 자연스러웠다. 이렇게 하면 표현이 그것이 가리키는 관념 또는 대상에 다른 길로 할 때보다

훨씬 꼭 맞는 유비를 이루는 것이 분명하다. 성질은 자연에서 실체의 한 변형으로 나타나며, 언어에서도 그 실체를 가리키는 명사의 한 변형으로 이렇게 나타내어지므로, 이 경우에는 굳이 말한다면 성질과 주체가 표현 안에서 한데 녹아 있는데, 그것은 대상 안에서, 또 관념 안에서 그 둘이 한데 있어 보이는 것과 같다. 여기에서 모든 고대 언어의 남성·여성·중성이라는 성이 생겨났다[6]. 이것으로써 모든 구별 가운데 가장 중요한 것, 곧 실체를 생명 있는 것과 생명 없는 것으로 가르는 구별과 짐승을 수컷과 암컷으로 가르는 구별이 형용사의 도움도, 이 가장 널리 미치는 갈래의 한정을 가리키는 어떤 일반적인 이름의 도움도 없이 넉넉히 표시된 듯하다.

내가 아는 어느 언어에도 이 세 가지 성 말고 다른 성은 없다. 다시 말해 명사의 형태만으로는, 형용사가 곁들지 않고서는 위에 말한 세 가지 성질, 곧 수컷임과 암컷임과 수컷도 암컷도 아님 말고 다른 성질을 나타낼 수 없다. 그러나 내가 알지 못하는 다른 언어에서 명사의 서로 다른 형태가 다른 여러 성질을 나타낼 수 있다 하더라도 나는 놀라지 않을 것이다. 이탈리아어와 몇몇 다른 언어의 여러 축소형은 사실 그런 변화를 겪는 명사가 가리키는 실체에 아주 여러 가지 서로 다른 변형을 때로 나타내어 준다.

그러나 명사가 본래의 꼴을 통째로 잃지 않고서, 때에 따라 그것들을 밝혀 가르는 데 필요할 만한 거의 헤아릴 수 없이 많은 성질을 나타내기에 넉넉할 만큼 많은 변화를 겪는다는 것은 있을 수 없는 일이었다. 그러므로 명사의 서로 다른 형태가 얼마 동안은 형용사를 만들어 낼 필요를 미리 막아 주었을지라도, 그 필요를 끝내 아주 막아 버릴 수는 없었다. 형용사가 만들어지게 되었을 때, 그것이 수식하거나 한정해 줄 명사와 어느 정도 닮은 꼴로 이루어졌으리라는 것은 자연스럽다. 사람들은 형용사를 처음 붙인 명사와 같은 어미를 자연히

그것에 주었을 것이고, 소리가 닮는 것을 사랑하는 마음에서, 같은 음절이 되돌아오는 데서 오는 즐거움에서, 곧 모든 언어에서 유비의 바탕이 되는 그 마음에서, 같은 형용사를 남성 명사에 붙이는가 여성 명사에 붙이는가 중성 명사에 붙이는가에 따라 그 어미를 바꾸기 쉬웠을 것이다. 그들은 큰 수컷 이리, 큰 암컷 이리, 큰 초원을 나타내려 할 때 magnus lupus, magna lupa, magnum pratum이라 말했을 것이다.

모든 고대 언어에서 일어나는 이 일, 곧 명사의 성에 따라 형용사의 어미가 바뀌는 일은 주로 어떤 소리의 닮음, 사람의 귀에 본래 그토록 맞갖은 어떤 갈래의 운을 위하여 들어온 듯하다. 성은 형용사에 제대로 딸릴 수 없음을 알아야 하는데, 형용사의 뜻은 어떤 갈래의 명사에 붙든 언제나 고스란히 같기 때문이다. a great man(위대한 남자), a great woman(위대한 여자)이라 말할 때 great라는 낱말은 두 경우에 고스란히 같은 뜻이며, 그것이 붙는 주체의 성별이 다르다는 것은 그 뜻에 아무런 차이도 만들지 않는다. Magnus, magna, magnum도 이와 같이 고스란히 같은 성질을 나타내는 낱말이며, 어미가 바뀌어도 뜻에는 아무런 변화가 따르지 않는다. 성별과 성은 실체에 딸리는 성질이지만 실체의 성질에는 딸릴 수 없다. 대체로 어떤 성질이든 구체적으로 결합한 것으로, 곧 어떤 특정한 주체를 한정하는 것으로 여겨질 때에는 그 자체가 다른 어떤 성질의 주체로 떠올려질 수 없으나, 추상된 것으로 여겨질 때에는 그럴 수 있다. 그러므로 어떤 형용사도 다른 형용사를 한정할 수 없다. a great good man(위대하고 선한 사람)이라는 말은 위대하면서 또한 선한 사람을 뜻한다. 두 형용사는 다 명사를 한정하며, 서로를 한정하지 않는다. 다른 한편 the great goodness of the man(그 사람의 큰 선함)이라 말할 때 goodness라는 낱말은 추상된 것으로 여겨진 성질을 가리키며 그 자체가 다른 성질의 주체가 될 수 있으므로, 그런 까닭에 great라는 낱말로 한정될 수 있다.

형용사를 처음 만들어 내는 일에 그토록 많은 어려움이 따랐다면, 전치사를 만들어 내는 일에는 그보다 더한 어려움이 따랐을 것이다. 내가 이미 말한 대로 모든 전치사는 짝이 되는 대상과 구체적으로 결합한 것으로 여겨진 어떤 관계를 가리킨다. 예를 들어 above라는 전치사는 우위라는 관계를 superiority라는 낱말로 나타내어지듯 추상된 채로 가리키지 않고, 짝이 되는 어떤 대상과 구체적으로 결합한 채로 가리킨다. 예를 들어 the tree above the cave(굴 위의 나무)라는 어구에서 above라는 낱말은 나무와 굴 사이의 어떤 관계를 나타내며, 그 관계를 짝이 되는 대상인 굴과 구체적으로 결합한 채로 나타낸다. 이 낱낱의 보기에서 알 수 있듯 전치사는 뜻을 채우기 위하여 언제나 그 뒤에 오는 다른 낱말을 요구한다. 그런데 그런 낱말을 처음 만들어 내는 일은, 내가 말하려는 바이지만, 형용사를 만들어 내는 일보다 더 큰 추상과 일반화의 힘을 요구했을 것이다. 첫째로 관계는 그 자체가 성질보다 더 형이상학적인 대상이다. 성질이 무엇을 뜻하는지 밝히는 데 막히는 사람은 없겠지만, 관계로 알아듣는 것이 무엇인지를 아주 또렷하게 말할 수 있는 사람은 드물 것이다. 성질은 거의 언제나 우리 외부 감각의 대상이지만 관계는 결코 그렇지 않다. 그러므로 한쪽 갈래의 대상이 다른 쪽보다 그토록 더 알아듣기 쉬운 것은 이상할 일이 아니다. 둘째로 전치사는 그것이 가리키는 관계를 언제나 짝이 되는 대상과 구체적으로 결합한 채로 나타내지만, 그것이 본디 적잖은 추상의 힘 없이 이루어질 수는 없었다. 전치사는 관계를 가리키며 관계 말고는 아무것도 가리키지 않는다. 그러나 사람들이 관계를 뜻하며 관계 말고는 아무것도 뜻하지 않는 낱말을 세울 수 있으려면, 그 전에 그들은 얼마간 이 관계를 관계 맺은 대상들에서 떼어 내어 추상해 볼 수 있어야 했을 것이다. 그 대상들의 관념은 전치사의 뜻에 어떤 점에서도 들어오지 않기 때문이다. 그러므로 그런 낱말을 만들어 내는 데에는 적잖은

정도의 추상이 들었다고 해야 한다. 셋째로 전치사는 그 본성으로 보아 일반적인 낱말이며, 처음 세워질 때부터 그와 닮은 다른 어떤 관계를 가리키는 데에도 똑같이 붙을 수 있는 것으로 여겨졌을 것이다. above라는 낱말을 처음 만들어 낸 사람은 우위의 관계를 그렇게 관계 맺은 대상들에서 얼마간 갈라내었을 뿐 아니라, 이 관계를 다른 관계들, 곧 below라는 낱말이 가리키는 하위의 관계나 beside라는 낱말이 나타내는 나란히 있음의 관계 같은 것들과도 갈라내었을 것이다. 그러므로 그는 이 낱말을 다른 모든 것과 구별되는 특정한 갈래 또는 종의 관계를 나타내는 것으로 떠올렸을 것이며, 이것은 적잖은 견줌과 일반화의 힘 없이는 이루어질 수 없었다.

그러므로 형용사를 처음 만들어 내는 일을 가로막은 어려움이 무엇이었든, 그와 같은 어려움에 더 많은 어려움이 전치사를 만들어 내는 일을 가로막았을 것이다. 그러니 사람들이 언어를 처음 이루어 갈 때 실체의 이름이 그 가장 중요한 성질 가운데 얼마간에서 달라짐에 따라 그 어미를 바꾸어 얼마 동안 형용사의 필요를 비껴간 듯하다면, 그들은 그와 비슷한 꾀로 더욱 어려운 전치사를 만들어 내는 일을 비껴갈 필요를 훨씬 더 크게 느꼈을 것이다. 고대 언어의 여러 격이 바로 그와 똑같은 갈래의 꾀다[7]. 그리스어와 라틴어의 속격과 여격은 전치사의 자리를 채워 주는 것이 분명하며, 짝이 되는 말에 해당하는 명사에 변화를 주어 그 명사가 가리키는 것과 문장 안의 다른 낱말이 나타내는 것 사이에 있는 관계를 나타낸다. 예를 들어 fructus arboris(나무의 열매), sacer Herculi(헤라클레스께 바친)라는 표현에서 짝이 되는 낱말 arbor와 Hercules에 준 변화는 영어에서 전치사 of와 to로 나타내어지는 것과 같은 관계를 나타낸다.

관계를 이렇게 나타내는 데에는 아무런 추상의 힘도 들지 않았다. 여기에서 관계는 관계를 가리키며 관계 말고는 아무것도 가리키지 않는

남다른 낱말로 나타내어지지 않고 짝이 되는 말에 준 변화로 나타내어졌다. 여기에서 관계는 자연에 나타나는 그대로, 곧 따로 떼어 내어진 무엇으로가 아니라 짝이 되는 대상과 속속들이 섞이고 녹아든 것으로 나타내어졌다.

관계를 이렇게 나타내는 데에는 아무런 일반화의 힘도 들지 않았다. arboris와 Herculi라는 낱말은 그 뜻 안에 영어의 전치사 of와 to가 나타내는 것과 같은 관계를 품고 있으면서도, 그 전치사처럼 다른 어떤 대상들 사이에 있음이 보이는 같은 관계를 나타내는 데 두루 붙을 수 있는 일반적인 낱말은 아니다.

관계를 이렇게 나타내는 데에는 아무런 견줌의 힘도 들지 않았다. arboris와 Herculi라는 낱말은 그 표현을 만들어 낸 이들이 어떤 갈래의 견줌을 거쳐 다른 모든 갈래의 관계에서 갈라내려 한 특정한 갈래의 관계를 가리키려고 세운 일반적인 낱말이 아니다. 하기야 이 꾀는 그 보기가 머지않아 뒤따라지고, 다른 어떤 대상들 사이에 있는 비슷한 관계를 나타낼 일이 있는 사람은 누구든 짝이 되는 대상의 이름에 비슷한 변화를 주어 그리하기 쉬웠을 것이다. 이 일은 아마도, 아니 오히려 틀림없이 일어났으리라고 나는 말한다. 그러나 그것은 처음 그 보기를 보인 이들의 아무런 뜻이나 앞선 헤아림 없이, 어떤 일반 규칙도 세울 생각이 없던 이들에게서 일어났을 것이다. 일반 규칙은 저도 모르는 사이에 느린 걸음으로 스스로 세워졌을 것이며, 그것은 문법 규칙의 훨씬 많은 부분이 그 위에 서 있는 유비와 소리의 닮음을 사랑하는 마음에서 비롯한 것이다.

그러므로 짝이 되는 대상의 이름에 변화를 주어 관계를 나타내는 일은 추상도 일반화도 어떤 갈래의 견줌도 요구하지 않으므로, 처음에는 그 모든 작용을 얼마간 다 요구했을 전치사라는 일반적인 낱말로 관계를 나타내는 일보다 훨씬 자연스럽고 손쉬웠을 것이다.

격의 수는 언어마다 다르다. 그리스어에는 다섯, 라틴어에는 여섯이 있고, 아르메니아어에는 열이 있다고 한다. 그 자리를 채워 줄 수 있는 더 일반적이고 추상적인 전치사가 만들어지기 전에, 어떤 언어를 처음 이룬 이들이 눈여겨볼 일이 있던 서로 다른 관계를 나타내기 위하여 명사의 어미에 더 많거나 더 적은 수의 변화를 세워 두었는가에 따라 격의 수가 많거나 적었으리라는 것은 자연스러운 일이었다.

현대 언어에서 고대의 격이 있던 자리를 차지하고 있는 전치사가 모든 전치사 가운데 가장 일반적이고 가장 추상적이고 가장 형이상학적이며, 따라서 아마 가장 나중에 만들어졌으리라는 것은 눈여겨볼 만하다. 어지간히 밝은 사람이면 누구에게든 above라는 전치사가 나타내는 관계가 무엇이냐 물어보라. 그는 선선히 우위의 관계라 답할 것이다. below라는 전치사는 어떠냐고 물으면 그는 그만큼 빠르게 하위의 관계라 답할 것이다. 그러나 of라는 전치사가 나타내는 관계가 무엇이냐 물으면, 그가 이런 주제를 미리 꽤 생각해 두지 않았다면 답을 헤아리는 데 한 주일을 주어도 걱정할 것이 없다. above와 below라는 전치사는 고대 언어에서 격으로 나타내어진 관계 가운데 어느 것도 가리키지 않는다. 그러나 of라는 전치사는 고대 언어에서 속격으로 나타내어진 것과 같은 관계를 가리키며, 그 관계가 몹시 형이상학적인 성질의 것임은 알아보기 쉽다. of라는 전치사는 짝이 되는 대상과 구체적으로 결합한 것으로 여겨진 관계를 일반적으로 가리킨다. 그것은 앞에 오는 명사가 어떻게든 뒤에 오는 명사와 관계 맺고 있음을 표시하되, above라는 전치사가 하는 것처럼 그 관계의 남다른 성질이 무엇인지는 어떤 점에서도 짚어 주지 않는다. 그러므로 우리는 그것을 서로 가장 맞선 관계를 나타내는 데에도 흔히 쓰는데, 서로 가장 맞선 관계도 저마다 그 안에 관계라는 일반적인 관념 또는 성질을 품고 있다는 점에서는 서로 맞아떨어지기 때문이다. 우리는 the father of the

son(아들의 아버지)이라 하고 the son of the father(아버지의 아들)라 하며, the fir-trees of the forest(숲의 전나무)라 하고 the forest of the fir-trees(전나무의 숲)라 한다. 아버지가 아들과 맺고 있는 관계가 아들이 아버지와 맺고 있는 관계와 아주 맞선 관계임은 분명하며, 부분이 전체와 맺고 있는 관계는 전체가 부분과 맺고 있는 관계와 아주 맞선다. 그러나 of라는 낱말은 그 모든 관계를 가리키는 데 매우 잘 쓰이는데, 그것이 그 자체로는 아무런 특정한 관계도 가리키지 않고 다만 관계를 일반적으로 가리키기 때문이다. 그런 표현에서 어떤 특정한 관계가 읽혀 나오는 한, 그것은 전치사 자체에서가 아니라 그 전치사가 놓인 앞뒤 명사의 성질과 배열에서 마음이 헤아려 내는 것이다.

of라는 전치사에 관하여 내가 말한 것은 얼마간 to, for, with, by라는 전치사에, 또 고대의 격이 있던 자리를 채우기 위하여 현대 언어에서 쓰이는 다른 어떤 전치사에도 적용될 수 있다. 그것들은 모두 몹시 추상적이고 형이상학적인 관계를 나타내는데, 그것을 명사로 나타내려고 애써 보는 사람이라면 누구든, above라는 전치사가 가리키는 관계를 superiority라는 명사로 나타낼 수 있는 것처럼 하기가 지극히 어렵다는 것을 알게 될 것이다. 그러나 그것들은 모두 어떤 특정한 관계를 나타내므로 어느 것도 of라는 전치사만큼 추상적이지는 않으니, of는 모든 전치사 가운데 단연 가장 형이상학적인 것으로 볼 수 있다. 그러므로 고대의 격이 있던 자리를 채워 줄 수 있는 전치사는 다른 전치사보다 더 추상적이므로 만들어 내기가 자연히 더 어려웠을 것이다. 그러면서도 그 전치사가 나타내는 관계는 우리가 입에 올릴 일이 다른 어떤 것보다 잦은 관계다. above(위에), below(아래에), near(가까이), within(안에), without(밖에), against(맞대어) 등의 전치사는 현대 언어에서 of, to, for, with, from, by 같은 전치사보다 훨씬 드물게 쓰인다. 앞쪽 갈래의 전치사는 한 쪽에 두 번도 나오지 않지만, 뒤쪽

갈래의 전치사 하나나 둘의 도움 없이는 우리가 한 문장도 지어내기 어렵다. 그러므로 격의 자리를 채워 주는 이 뒤쪽 전치사가 그 추상성 때문에 만들어 내기 그토록 어려웠다면, 그것이 가리키는 관계를 사람들이 눈여겨볼 일이 잦았던 까닭에 그 자리를 채워 줄 어떤 방편이 없어서는 안 되었을 것이다. 그런데 으뜸이 되는 낱말 가운데 하나의 어미를 바꾸는 것만큼 뚜렷한 방편은 없다.

고대 언어의 격 가운데 몇몇은 특별한 까닭으로 어떤 전치사로도 대신될 수 없다는 것은 굳이 말할 필요가 없을 듯하다. 주격과 대격과 호격이 그것이다. 명사의 어미에 그런 여러 변화를 두지 않는 현대 언어에서는 그에 맞갖은 관계가 낱말의 자리로, 또 문장의 순서와 짜임으로 나타내어진다.

사람들은 하나하나의 대상만이 아니라 여럿을 입에 올릴 일도 잦으므로 수를 나타내는 어떤 길을 가지는 것이 필요해졌다. 수는 수를 일반적으로 나타내는 특정한 낱말, 곧 many(많은), more(더 많은) 같은 낱말로 나타내어질 수도 있고, 세어지는 것을 나타내는 낱말에 어떤 변화를 주어 나타내어질 수도 있다. 사람들이 언어의 어린 시절에 손을 뻗었을 법한 것은 이 뒤쪽 방편이다. 수를 세어지는 어떤 특정한 대상의 무리와 상관없이 일반적으로 여기는 것은 사람의 마음이 이루어 낼 수 있는 가장 추상적이고 형이상학적인 관념 가운데 하나이며, 따라서 이제 막 언어를 이루기 시작한 거친 인간에게 선선히 떠오를 관념은 아니다. 그러므로 그들은 하나의 대상을 말할 때와 여러 대상을 말할 때를 영어의 a, an, many 같은 형이상학적인 형용사로가 아니라 세어지는 대상을 뜻하는 낱말의 어미를 바꾸어 자연히 갈랐을 것이다. 여기에서 모든 고대 언어의 단수와 복수가 생겨났으며[8], 같은 구별이 모든 현대 언어에도 적어도 낱말의 대부분에서 그대로 남아 있다.

본래의 모습을 지녀 뒤섞이지 않은 언어는 모두 복수와 더불어 양수(兩數)를 지닌 듯하다[9]. 그리스어가 그러하며, 내가 들은 바로는 히브리어와 고딕어와 다른 여러 언어도 그러하다. 사회의 거친 시작 무렵에는 하나와 둘과 그보다 많음이 사람들이 눈여겨볼 일이 있던 수의 구별 전부였을지도 모른다. 그들은 이것을 하나, 둘, 셋, 넷 같은 일반적이고 추상적인 낱말로 나타내기보다 명사 하나하나에 변화를 주어 나타내는 것이 더 자연스럽다고 여겼을 것이다. 이 낱말들은 익어 온 버릇이 우리에게 낯익게 만들어 놓았으나 아마도 사람의 마음이 이루어 낼 수 있는 가장 미묘하고 가장 정밀한 추상을 나타낸다. 예를 들어 누구든 three(셋)라는 낱말로 자기가 뜻하는 것이 무엇인지 스스로 헤아려 보라. 그것은 3실링도 3펜스도 세 사람도 세 마리 말도 아니라 셋을 일반적으로 뜻한다. 그러면 그토록 형이상학적인 추상을 가리키는 낱말이 아주 뚜렷하거나 아주 이른 시기에 만들어진 것일 수 없음을 그는 쉽게 납득할 것이다. 나는 어떤 미개한 나라들에 관하여 그 언어가 처음 세 가지 수의 구별밖에 나타낼 수 없었다고 읽은 적이 있다. 그러나 그것이 그 구별을 세 개의 일반적인 낱말로 나타냈는지, 세어지는 것을 가리키는 명사에 변화를 주어 나타냈는지를 정할 만한 것은 어디에서도 만나 본 기억이 없다.

하나하나의 대상 사이에 있는 모든 관계가 여러 대상 사이에도 똑같이 있을 수 있으므로, 양수와 복수에도 단수와 같은 수의 격이 필요했으리라는 것은 분명하다. 여기에서 모든 고대 언어의 격 변화가 지닌 얽히고 복잡한 모습이 비롯한다. 그리스어에는 세 가지 수 각각에 다섯 격이 있으니 모두 합해 열다섯이다.

고대 언어에서 형용사가 그것이 붙는 명사의 성에 따라 어미를 바꾸었듯 격과 수에 따라서도 바꾸었다. 그러므로 그리스어의 형용사는 하나하나가 세 가지 성과 세 가지 수를 지니고 각 수마다 다섯 격을

지니므로 마흔다섯 가지 서로 다른 변화를 지닌 것으로 볼 수 있다. 언어를 처음 이룬 이들이 명사의 격과 수에 따라 형용사의 어미를 바꾼 것은 성에 따라 바꾼 것과 같은 까닭, 곧 유비를 사랑하는 마음과 소리의 어떤 가지런함을 사랑하는 마음에서였던 듯하다. 형용사의 뜻에는 격도 수도 없으며, 그런 낱말의 뜻은 온갖 어미를 입고 나타나더라도 언제나 고스란히 같다. Magnus vir, magni viri, magnorum virorum, 곧 위대한 사람, 위대한 사람의, 위대한 사람들의라는 이 모든 표현에서 magnus, magni, magnorum이라는 낱말은 영어의 great라는 낱말과 마찬가지로 고스란히 하나의 같은 뜻을 지니는데, 그것이 붙는 명사는 그렇지 않다. 형용사의 어미가 달라져도 뜻에는 아무런 차이가 따르지 않는다. 형용사는 명사의 한정을 가리킨다. 그러나 그 명사가 때에 따라 놓일 수 있는 서로 다른 관계는 그 한정에 아무런 차이도 만들 수 없다.

고대 언어의 격 변화가 그토록 복잡하다면 그 활용은 그보다 한없이 더 복잡하다. 그리고 한쪽의 복잡함은 다른 쪽의 복잡함과 같은 원리, 곧 언어의 시작 무렵에 추상적이고 일반적인 술어를 만들어 내기 어려웠다는 원리 위에 서 있다.

동사는 언어를 이루려는 맨 처음 시도와 반드시 같은 때에 생겼을 것이다. 어떤 동사의 도움 없이는 아무런 단언도 나타낼 수 없다. 우리는 어떤 것이 있다거나 없다는 우리 생각을 나타내려고 할 때만 말을 한다. 그런데 우리 단언의 주제가 되는 이 사건 또는 이 사실을 가리키는 낱말은 언제나 동사일 수밖에 없다.

무인칭 동사[10]는 하나의 낱말로 하나의 온전한 사건을 나타내고, 대상 안에도 관념 안에도 언제나 있는 그 완전한 단순함과 하나됨을 표현에 지켜 주며, 사건을 주체와 속성이라는 여러 구성 부분으로 추상하거나 형이상학적으로 나누는 일을 앞세우지 않으므로 아마도 가장 먼저 만들어진 갈래의 동사였을 것이다. pluit(비가 온다), ningit(눈이

온다), tonat(천둥이 친다), lucet(날이 밝다), turbatur(어수선하다) 같은 동사는 하나하나가 온전한 단언, 곧 사건의 전체를, 마음이 자연에서 그것을 떠올릴 때의 그 완전한 단순함과 하나됨으로 나타낸다. 그와 달리 Alexander ambulat(알렉산드로스가 걷는다), Petrus sedet(페트루스가 앉는다)라는 어구는 사건을 두 부분, 곧 사람 또는 주체와 그 주체에 관하여 단언된 속성 또는 사실로 갈라 놓는 셈이다. 그러나 자연에서 알렉산드로스가 걷는다는 관념 또는 생각은 알렉산드로스가 걷지 않는다는 관념과 마찬가지로 완전하고 온전하게 하나의 생각이다. 그러므로 이 사건을 두 부분으로 나누는 일은 전적으로 사람이 꾸며 낸 것이며, 언어가 지닌 모자람에서 온 결과다. 언어는 이 자리에서도 다른 여러 자리에서처럼 단언하려는 사실 전체를 한꺼번에 나타낼 수 있는 하나의 낱말이 없는 것을 여러 낱말로 메운다. pluit라는 자연스러운 표현에 imber decidit(비가 내린다)이나 tempestas est pluvia(날씨가 비 내리는 상태다)라는 더 꾸며진 표현보다 얼마나 더 많은 단순함이 있는지는 누구나 눈여겨볼 수밖에 없다. 이 마지막 두 표현에서 단순한 사건 또는 사실은 하나에서는 두 부분으로, 다른 하나에서는 세 부분으로 꾸며서 쪼개고 갈라진다. 그 하나하나에서 그것은 일종의 문법적 우회로 나타내어지며, 그 우회가 뜻을 지니는 것은 pluit라는 낱말이 나타내는 관념의 구성 부분을 형이상학적으로 갈라 본 데에 바탕을 두고 있다. 그러므로 언어의 시작 무렵에 쓰인 첫 동사는, 어쩌면 첫 낱말조차도 아마 그런 무인칭 동사였을 것이다. 내가 들은 바로는 히브리어 문법학자들도 그 언어의 뿌리 낱말, 곧 다른 모든 낱말이 거기에서 갈라져 나온 낱말이 모두 동사이며 무인칭 동사라고 말한다.

언어가 나아가는 가운데 그 무인칭 동사가 어떻게 인칭 동사가 되었는지는 떠올리기 쉽다. 예를 들어 venit(온다)라는 낱말이 본디

무인칭 동사여서 지금처럼 어떤 것이 온다는 것을 일반적으로 가리키지 않고 사자 같은 어떤 특정한 대상이 온다는 것을 가리켰다고 해 보자. 언어를 처음 만들어 낸 미개인들은 이 무서운 짐승이 가까이 오는 것을 보았을 때 서로에게 venit이라고, 곧 사자가 온다고 외치는 것이 버릇이 되어 있었으며, 이 낱말이 다른 어떤 낱말의 도움 없이 온전한 사건을 나타냈다고 해 보자. 그 뒤에 언어가 더 나아가 그들이 특정한 실체에 이름을 붙이기 시작했을 때, 다른 어떤 무서운 대상이 가까이 오는 것을 볼 때마다 그들은 그 대상의 이름을 venit이라는 낱말에 자연히 붙여 venit ursus, venit lupus, 곧 곰이 온다, 이리가 온다고 외쳤을 것이다. 이렇게 차츰 venit이라는 낱말은 사자가 온다는 것만이 아니라 어떤 무서운 대상이든 온다는 것을 뜻하게 되었을 것이다. 그리하여 이제 그것은 특정한 대상이 온다는 것이 아니라 특정한 갈래의 대상이 온다는 것을 나타냈을 것이다. 그 뜻이 더 일반적으로 된 뒤로 그것은 자기 홀로, 그 뜻을 짚어 정해 줄 명사의 도움 없이는 어떤 특정한 사건도 나타낼 수 없게 되었다. 그러므로 이제 그것은 무인칭 동사가 아니라 인칭 동사가 되었을 것이다. 사회가 더 나아가는 가운데 그 뜻이 더욱 일반적으로 되어 지금처럼 좋은 것이든 나쁜 것이든 아무래도 좋은 것이든 무엇이나 가까이 옴을 뜻하게 되었으리라는 것도 우리는 쉽게 떠올릴 수 있다.

아마도 대체로 이와 같이 하여 거의 모든 동사가 인칭 동사가 되었고, 사람들은 거의 모든 사건을 수많은 형이상학적 부분으로 쪼개고 가르는 일을 차츰 배웠으며, 그 부분은 모든 어구와 문장의 서로 다른 자리에서 여러 가지로 어우러지는 서로 다른 품사로 나타내어진다.[11] 말하는 재주에도 글 쓰는 재주와 같은 갈래의 나아감이 있었던 듯하다. 사람들이 처음 자기 관념을 글로 나타내려 해 보았을 때에는 낱낱의 글자가 낱말 하나를 나타냈다. 그러나 낱말의 수가 거의 헤아릴 수 없이

많으므로 기억은 붙들고 있어야 할 수많은 글자에 몹시 짐 지고 눌리게 되었다. 그리하여 필요가 그들에게 낱말을 그 요소로 가르고, 낱말 자체가 아니라 낱말이 이루어진 요소를 나타내는 글자를 만들어 내도록 가르쳤다. 이것이 만들어진 결과로 낱낱의 낱말은 하나의 글자가 아니라 여러 글자로 나타내어지게 되었고, 그것을 글로 적는 일은 예전보다 훨씬 얽히고 복잡해졌다. 그러나 낱낱의 낱말이 이렇게 더 많은 글자로 나타내어졌어도 언어 전체는 훨씬 적은 글자로 나타내어졌으니, 스물네 낱자쯤이 그 전에 있어야 했던 그 엄청난 수의 글자를 대신할 수 있음이 밝혀졌다. 이와 같이 언어의 시작 무렵에도 사람들은 눈여겨볼 일이 있던 낱낱의 사건을 그 사건 전체를 한꺼번에 나타내는 낱말 하나로 나타내려 해 본 듯하다. 그러나 사건이 참으로 헤아릴 수 없이 여러 가지인 까닭에 이렇게 하면 낱말의 수도 참으로 헤아릴 수 없이 많아질 수밖에 없었으므로, 사람들은 한편으로는 필요에 밀리고 한편으로는 자연에 이끌려 낱낱의 사건을 이른바 그 형이상학적 요소로 가르고, 사건보다는 오히려 그것이 이루어진 요소를 가리키는 낱말을 세우게 되었다. 이렇게 하여 낱낱의 사건을 나타내는 일은 더 얽히고 복잡해졌으나, 언어의 체계 전체는 더 짜임새 있고 더 잘 이어지고 더 쉽게 붙들리고 이해되는 것이 되었다.

동사가 본디 무인칭이던 것에서 사건을 그 형이상학적 요소로 가름으로써 이렇게 인칭 동사가 되었을 때, 그것이 먼저 삼인칭 단수로 쓰였으리라 여기는 것은 자연스럽다. 우리 영어에서는 어떤 동사도 무인칭으로 쓰이지 않으며, 내가 아는 한 다른 어떤 현대어에서도 그렇지 않다. 그러나 고대 언어에서는 어떤 동사가 무인칭으로 쓰일 때 그것은 언제나 삼인칭 단수다. 여전히 언제나 무인칭인 동사의 어미는 한결같이 인칭 동사의 삼인칭 단수 어미와 같다. 이 여러 사정을 헤아려 보고 그 일 자체가 자연스럽다는 점을 더하면, 동사가 이제 삼인칭

단수라 불리는 꼴에서 처음 인칭 동사가 되었음을 우리는 납득할 수 있을 것이다.

그러나 동사로 나타내어지는 사건 또는 사실은 어떤 제삼의 사람이나 대상에 관해서만이 아니라 말하는 사람이나 말 듣는 사람에 관해서도 단언될 수 있으므로, 사건이 지닌 이 두 남다른 관계를 나타내는 어떤 길을 찾아내는 일이 필요해졌다. 영어에서는 이 일이 흔히 이른바 인칭 대명사를 단언된 사건을 나타내는 일반적인 낱말 앞에 붙여 이루어진다. I came, you came, he or it came(나는 왔다, 너는 왔다, 그 또는 그것은 왔다)라는 이 어구에서 왔다는 사건은 첫째에서는 말하는 사람에 관하여, 둘째에서는 말 듣는 사람에 관하여, 셋째에서는 다른 어떤 사람이나 대상에 관하여 단언된다. 언어를 처음 이룬 이들도 같은 일을 하여 앞의 두 인칭 대명사를 같은 길로 삼인칭 단수를 나타내는 동사의 같은 어미 앞에 붙여 ille venit 또는 illud venit과 마찬가지로 ego venit, tu venit이라 말했을 수도 있으리라 여겨질지 모른다. 그리고 그들이 동사의 이 관계를 나타낼 일이 처음 있었을 때 그들의 언어에 ego나 tu 같은 낱말이 있었다면 그렇게 했으리라는 것을 나는 의심하지 않는다. 그러나 우리가 지금 그려 보려 애쓰는 언어의 이 이른 시기에 그런 낱말이 알려져 있었으리라는 것은 지극히 있을 법하지 않다. 익어 온 버릇이 이제 그것을 우리에게 낯익게 만들어 놓았으나 그 둘은 다 지극히 형이상학적이고 추상적인 관념을 나타낸다. 예를 들어 I(나)라는 낱말은 아주 남다른 갈래의 낱말이다. 말하는 것은 무엇이든 이 인칭 대명사로 자기를 가리킬 수 있다. 그러므로 I라는 낱말은 논리학자들의 말을 빌리면 헤아릴 수 없이 여러 가지 대상에 관하여 서술될 수 있는 일반적인 낱말이다. 그러나 그것은 다른 모든 일반적인 낱말과 이 점에서 다르니, 그것으로 서술될 수 있는 대상이 다른 모든 것과 구별되는 어떤 특정한 종의 대상을 이루지 않는다. I라는 낱말은

man(사람)이라는 낱말처럼 저만의 남다른 성질로 다른 모든 것과 갈라지는 특정한 부류의 대상을 가리키지 않는다. 그것은 한 종의 이름이기는커녕 오히려 쓰일 때마다 언제나 정확한 한 개체, 곧 그때 말하는 바로 그 사람을 가리킨다. 그것은 논리학자들이 말하는 단일한 말이면서 또한 그들이 말하는 공통의 말이라 할 수 있으며, 가장 정확한 개체성과 가장 널리 미치는 일반화라는 겉보기에 서로 맞선 성질을 그 뜻 안에 아울러 지닌다 하겠다. 그러므로 이 낱말은 그토록 추상적이고 형이상학적인 관념을 나타내므로 언어를 처음 이룬 이들에게 쉽게도 선선히도 떠오르지 않았을 것이다. 이른바 인칭 대명사는 아이들이 쓰기를 가장 늦게 배우는 낱말에 든다는 것을 알 수 있다. 아이는 자기를 두고 말할 때 I walk, I sit(나는 걷는다, 나는 앉는다) 대신 Billy walks, Billy sits(빌리는 걷는다, 빌리는 앉는다)라고 말한다. 그러므로 언어의 시작 무렵에 사람들이 적어도 더 추상적인 전치사[12]를 만들어 내는 일을 비껴가고 이제 그것이 가리키는 것과 같은 관계를 짝이 되는 말의 어미를 바꾸어 나타낸 듯하듯, 그들은 마찬가지로 동사가 나타내는 사건이 일인칭이나 이인칭이나 삼인칭에 관하여 단언되려는가에 따라 동사의 어미를 바꾸어 그 더 추상적인 대명사를 만들어 낼 필요를 비껴가려 자연히 해 보았을 것이다. 실제로 이것은 모든 고대 언어에 두루 있는 일인 듯하다. 라틴어에서 veni, venisti, venit은 다른 어떤 것을 덧붙이지 않고도 영어의 I came, you came, he or it came이라는 어구가 나타내는 서로 다른 사건을 넉넉히 가리킨다. 같은 까닭으로 동사는 사건이 일인칭이나 이인칭이나 삼인칭 복수에 관하여 단언되려는가에 따라 그 어미를 바꾸었을 것이며, 영어의 we came, ye came, they came(우리는 왔다, 너희는 왔다, 그들은 왔다)이라는 어구가 나타내는 것은 라틴어의 venimus, venistis, venerunt이라는 낱말로 가리켜졌을 것이다. 또 수를 가리키는 이름을 만들어 내기

어려운 까닭에 명사의 격 변화에 복수와 더불어 양수를 들여놓았던 그 본래의 언어들은 아마도 유비에 따라 동사의 활용에서도 같은 일을 했을 것이다. 그리하여 그 모든 본래의 언어에서 우리는 동사 하나하나의 어미에, 그것이 가리키는 사건이 일인칭이나 이인칭이나 삼인칭의 단수나 양수나 복수에 관하여 단언되려는가에 따라 적어도 여섯, 어쩌면 여덟이나 아홉 가지 변화가 있음을 볼 것으로 기대할 만하다. 이 변화가 또 다른 변화와 더불어 그 모든 서로 다른 시제와 법과 태를 두루 되풀이되었으니, 그것이 활용을 격 변화보다 더욱 얽히고 복잡한 것으로 만들었을 수밖에 없다.

여러 민족이 서로 섞이는 데서 비롯한 여러 언어의 뒤섞임으로 언어가 그 짜임에서 더 복잡해지지 않았더라면, 언어는 아마 어느 나라에서나 이 자리에 그대로 머물렀을 것이고 그 격 변화와 활용이 더 단순해지는 일도 결코 없었을 것이다. 어떤 언어가 어릴 때 그것을 배운 이들만이 말하는 것이었던 동안에는 그 격 변화와 활용이 얽혀 있어도 큰 곤란이 될 수 없었다. 그것을 말할 일이 있던 이들의 훨씬 많은 부분은 삶의 아주 이른 시기에, 저도 모르는 사이에 그토록 느린 걸음으로 그것을 익혔으므로 그 어려움을 알아차린 일조차 거의 없었다. 그러나 두 민족이 정복이나 이주로 서로 섞이게 되었을 때에는 사정이 아주 달랐을 것이다. 두 민족은 어쩔 수 없이 말을 나누어야 하는 상대에게 자기 말을 알아듣게 하려고 저마다 상대의 언어를 배워야 했다. 또 새 언어를 배우는 이들의 대부분은 그 밑바탕과 으뜸 원리로 되올라가 재주 있게 배우지 않고 귀로 들은 대로, 사람들이 이야기하는 데서 흔히 들은 대로 배우므로 그 격 변화와 활용이 얽혀 있는 데 지극히 애를 먹었을 것이다. 그러므로 그들은 그것을 모르는 것을 언어가 내줄 수 있는 어떤 수단으로든 메우려 애썼을 것이다. 격 변화를 모르는 것은 자연히 전치사를 써서 메웠을 것이다. 라틴어를 말해 보려는 롬바르드 사람이

어떤 사람이 로마의 시민이라거나 로마에 은혜를 베푼 이라는 것을 나타내려 할 때 Roma라는 낱말의 속격과 여격을 마침 알지 못한다면, 그는 자연히 주격 앞에 ad와 de라는 전치사를 붙여 Romæ 대신 ad Roma, de Roma라 말했을 것이다. 실제로 오늘날의 이탈리아인, 곧 옛 롬바르드인과 로마인의 후손은 이 관계와 그 밖의 비슷한 모든 관계를 al Roma, di Roma로 나타낸다. 이렇게 하여 전치사가 옛 격 변화의 자리에 들어온 듯하다. 내가 들은 바로는 터키인이 콘스탄티노플을 차지한 뒤로 그리스어에도 같은 변화가 일어났다. 낱말은 대체로 예전과 같으나 문법은 아주 잃어버렸고, 옛 격 변화의 자리에 전치사가 들어왔다. 이 변화는 밑바탕과 원리의 점에서 언어가 단순해진 것임에 틀림없다. 그것은 아주 여러 가지 격 변화 대신 하나의 두루 쓰이는 격 변화를 들여오는데, 그것은 어떤 성이든 수든 어미든 모든 낱말에서 같다.

그와 비슷한 방편이 위에 말한 처지에 있는 사람들로 하여금 활용의 얽힌 모습을 거의 다 떨어 버리게 해 준다. 어느 언어에나 존재동사[13]라는 이름으로 알려진 동사가 하나 있으니, 라틴어에서는 sum이고 영어에서는 I am이다. 이 동사는 어떤 특정한 사건이 있음을 가리키지 않고 있음 자체를 일반적으로 가리킨다. 그런 까닭에 그것은 모든 동사 가운데 가장 추상적이고 형이상학적이며, 따라서 결코 이른 시기에 만들어진 낱말일 수 없었다. 그러나 그것이 만들어지게 된 뒤로는 다른 어떤 동사와 마찬가지로 온갖 시제와 법을 지녔으므로, 수동 분사와 어우러져 수동태 전체의 자리를 채워 줄 수 있었고 활용의 이 부분을 전치사가 격 변화를 그렇게 만든 것처럼 단순하고 고르게 만들어 줄 수 있었다. I am loved(나는 사랑받는다)라 말하고 싶으나 amor라는 낱말을 떠올릴 수 없었던 롬바르드 사람은 ego sum amatus라고 말하여 자기가 모르는 것을 자연히 메우려 애썼다. 위에

말한 영어 어구에 맞갖은 이탈리아어 표현이 오늘날의 Io sono amato다.

같은 길로 모든 언어에 두루 흐르며 소유 동사라는 이름으로 갈라 불리는 또 하나의 동사가 있으니, 라틴어에서는 habeo이고 영어에서는 I have다. 이 동사 또한 지극히 추상적이고 형이상학적인 성질의 사건을 가리키므로 가장 이른 시기에 만들어진 낱말이었다고 볼 수 없다. 그러나 그것이 만들어지게 된 뒤로는 수동 분사에 붙여 씀으로써, 존재 동사가 수동태 전체를 채워 준 것처럼 능동태의 많은 부분을 채워 줄 수 있었다. I had loved(나는 사랑했었다)라 말하고 싶으나 amaveram이라는 낱말을 떠올릴 수 없었던 롬바르드 사람은 ego habebam amatum이나 ego habui amatum이라 말하여 그 자리를 메우려 애썼을 것이다. 오늘날 그에 맞갖은 이탈리아어 표현이 Io avevá amato 또는 Io ebbi amato다. 이렇게 하여 여러 민족이 서로 뒤섞이면서 활용은 여러 조동사의 힘으로 격 변화의 단순함과 고름에 가까워지게 되었다.

대체로 다음과 같은 격언을 세울 수 있겠다. 어떤 언어든 그 짜임이 더 단순할수록 그 격 변화와 활용은 더 복잡할 수밖에 없고, 거꾸로 그 격 변화와 활용이 더 단순할수록 그 짜임은 더 복잡할 수밖에 없다.

그리스어는 대체로 단순하고 뒤섞이지 않은 언어로 보이며, 그리스 민족이 거기에서 내려왔다고 하는 저 떠돌이 미개인, 곧 옛 헬레니아인과 펠라스고이인[14]의 원시의 어설픈 말에서 이루어진 언어로 보인다. 그리스어의 모든 낱말은 삼백쯤의 뿌리 낱말에서 갈라져 나왔으니, 그리스인이 자기 언어를 거의 전적으로 자기들 사이에서 이루었으며 새 낱말이 필요할 때 우리처럼 어떤 외국어에서 빌려 오는 데 익지 않고 자기 언어의 다른 어떤 낱말에서 합치거나 갈라내어

만드는 데 익어 있었다는 뚜렷한 증거다. 그러므로 그리스어의 격 변화와 활용은 내가 아는 다른 어떤 유럽 언어의 것보다 훨씬 복잡하다.

라틴어는 그리스어와 옛 토스카나어[15]가 합쳐진 것이다. 그러므로 그 격 변화와 활용은 그리스어의 것보다 훨씬 덜 복잡하니, 둘 다에서 양수를 떨어 버렸다. 그 동사에는 남다른 어미로 갈라지는 기원법이 없다. 미래는 하나뿐이다. 완료과거와 구별되는 부정과거가 없고 중간태가 없으며, 수동태의 시제 가운데 많은 것조차 현대 언어에서와 마찬가지로 수동 분사에 붙은 존재 동사의 도움으로 이어 붙여진다. 두 태 모두에서 부정사와 분사의 수는 라틴어가 그리스어보다 훨씬 적다.

프랑스어와 이탈리아어는 저마다 뒤섞여 이루어진 언어로, 하나는 라틴어와 옛 프랑크인의 언어가, 다른 하나는 같은 라틴어와 옛 롬바르드인의 언어가 합쳐진 것이다. 그러므로 그 둘은 다 라틴어보다 그 짜임이 더 복잡한 만큼 그 격 변화와 활용에서는 더 단순하다. 격 변화를 보면 둘 다 격을 아주 잃어버렸고, 활용을 보면 둘 다 동사의 수동태 전체와 능동태의 얼마간을 잃어버렸다. 수동태가 없는 것은 수동 분사에 붙은 존재 동사로 온전히 메우고, 능동태의 얼마간도 같은 길로 소유 동사와 그 같은 수동 분사의 도움으로 채워 낸다.

영어는 프랑스어와 옛 색슨어가 합쳐진 것이다. 프랑스어는 노르만인의 정복으로 브리튼에 들어와 에드워드 3세[16] 때까지 법의 유일한 언어이자 궁정의 으뜸 언어였다. 그 뒤에 말해지게 되고 이제도 말해지고 있는 영어는 옛 색슨어와 이 노르만 프랑스어가 섞인 것이다. 그러므로 영어는 프랑스어나 이탈리아어보다 그 짜임이 더 복잡한 만큼 그 격 변화와 활용에서는 더 단순하다. 그 두 언어는 적어도 성의 구별을 얼마간 지니고 있으며, 그 형용사는 남성 명사에 붙는가 여성 명사에 붙는가에 따라 어미를 바꾼다. 그러나 영어에는 그런 구별이 없고 그 형용사는 어미의 어떤 변화도 받지 않는다. 프랑스어와 이탈리아어는 둘

다 활용의 남은 자취를 지니고 있어, 수동 분사에 붙은 소유 동사로 나타낼 수 없는 능동태의 모든 시제와 또 그렇게 나타낼 수 있는 시제의 많은 것까지 그 언어에서는 으뜸 동사의 어미를 바꾸어 표시된다. 그러나 그 밖의 시제는 영어에서 거의 다 다른 조동사로 이어 붙여지므로 이 언어에는 활용의 자취조차 거의 없다. I love, I loved, loving이 영어 동사의 대부분이 받는 어미 변화의 전부다. 이 세 어미로 나타낼 수 없는 뜻의 온갖 변형은 그 가운데 어느 하나에 붙은 서로 다른 조동사로 채워 내야 한다. 프랑스어와 이탈리아어의 활용에 모자란 것은 조동사 둘이 다 채워 주지만, 영어의 모자란 것을 채우는 데에는 여섯을 넘는 조동사가 드니, 영어는 존재 동사와 소유 동사 말고도 do, did와 will, would와 shall, should와 can, could와 may, might를 쓴다.

이렇게 하여 언어는 그 짜임이 더 복잡해지는 것에 정확히 견주어 그 밑바탕과 원리에서 더 단순해지며, 기계 장치에서 흔히 일어나는 일이 언어에서도 일어났다. 모든 기계는 처음 만들어질 때 대개 그 원리에서 지극히 복잡하며, 그것이 해내야 할 낱낱의 움직임마다 흔히 따로 하나씩 움직임의 원리가 있다. 뒤이어 손을 보는 이들은 하나의 원리를 잘 쓰면 그 움직임 가운데 여럿을 만들어 낼 수 있음을 눈여겨보며, 그리하여 기계는 차츰 더 단순해지고 더 적은 바퀴와 더 적은 움직임의 원리로 그 효과를 낸다. 언어에서도 이와 같이 명사 하나하나의 격 하나하나와 동사 하나하나의 시제 하나하나가 본디 이 목적에만 쓰이고 다른 데에는 쓰이지 않는 특정한 낱말로 나타내어졌다. 그러나 뒤이은 살핌이 한 무리의 낱말이 그 헤아릴 수 없이 많은 낱말 전부의 자리를 채워 줄 수 있음을, 또 네다섯 개의 전치사와 여섯 개의 조동사가 고대 언어의 모든 격 변화와 모든 활용이 하던 일을 다 해낼 수 있음을 알아내었다.

그러나 언어가 이렇게 단순해지는 일은 아마도 비슷한 원인에서 비롯하기는 하되, 그에 맞갖은 기계의 단순해짐과 결코 비슷한 결과를 내지 않는다. 기계가 단순해지는 것은 기계를 더욱 완전하게 만들지만, 언어의 밑바탕이 이렇게 단순해지는 것은 언어를 더욱 불완전하게, 언어가 해야 할 여러 일에 덜 알맞게 만든다. 그 까닭은 다음과 같다.

첫째로 언어는 이렇게 단순해짐으로써 더 늘어지게 되는데, 전에는 하나의 낱말로 나타낼 수 있었던 것을 나타내는 데 여러 낱말이 있어야 하게 되었기 때문이다. 이렇게 라틴어의 Dei와 Deo라는 낱말은 아무것도 덧붙이지 않고도 그것이 뜻하는 대상이 문장 안의 다른 낱말이 나타내는 대상과 어떤 관계에 있는 것으로 알아들어야 하는지를 넉넉히 보여 준다. 그러나 영어와 다른 모든 현대 언어에서 같은 관계를 나타내려면 우리는 적어도 두 낱말을 써서 of God(신의), to God(신께)이라 해야 한다. 그러므로 격 변화에 관한 한 현대 언어는 고대 언어보다 훨씬 늘어진다. 활용에서는 그 차이가 더욱 크다. 로마인이 amavissem이라는 한 낱말로 나타낸 것을 영국인은 I should have loved(나는 사랑했을 것이다)라는 네 개의 서로 다른 낱말로 나타내야 한다. 이 늘어짐이 모든 현대 언어의 웅변을 얼마나 힘 빠지게 만들 수밖에 없는지를 애써 보일 필요는 없다. 어떤 표현의 아름다움이 그 간결함에 얼마나 많이 달려 있는지는 글짓기를 겪어 본 이들이라면 잘 알고 있다.

둘째로 언어의 원리가 이렇게 단순해지는 것은 언어를 귀에 덜 맞갖게 만든다. 그리스어와 라틴어에서 격 변화와 활용으로 생긴 어미의 여러 가지는 우리 영어가 도무지 알지 못하는 감미로움을, 또 다른 어떤 현대 언어도 알지 못하는 여러 가지를 그 언어에 준다. 감미로움의 점에서는 이탈리아어가 아마 라틴어를 넘어서고 그리스어에 거의 맞먹을지 모르나, 여러 가지의 점에서는 둘보다 크게 못하다.

셋째로 이렇게 단순해지는 것은 우리 영어의 소리를 귀에 덜 맞갖게 만들 뿐 아니라, 우리가 지닌 소리를 가장 맞갖은 자리에 놓는 것조차 막는다. 그것은 많은 낱말을 특정한 자리에 붙들어 매는데, 그 낱말은 흔히 다른 자리에 놓으면 훨씬 아름다울 수 있었을 것이다. 그리스어와 라틴어에서는 형용사와 명사가 서로 떨어져 있어도 그 어미가 서로 맞갖음을 보여 주어 둘이 서로를 가리킨다는 것을 드러냈으므로, 떨어져 있다는 것이 반드시 어떤 갈래의 헷갈림을 낳지는 않았다. 이렇게 베르길리우스[17]의 첫 행을 보자.

Tityre tu patulæ recubans sub tegmine fagi.[18]

tu가 recubans를 가리키고 patulæ가 fagi를 가리킴을 우리는 쉽게 알아보는데, 그 관계된 낱말들이 여러 다른 낱말이 끼어들어 서로 떨어져 있음에도 그러하다. 어미가 그 격이 서로 맞갖음을 보여 주어 둘이 서로를 가리킨다는 것을 정해 주기 때문이다. 그러나 이 행을 영어로 낱말 그대로 옮겨 Tityrus, thou of spreading reclining under the shade beech라 한다면 오이디푸스[19]라 해도 그 뜻을 잡아내지 못할 것이다. 여기에는 어느 형용사가 어느 명사에 딸리는지를 정해 줄 어미의 차이가 없기 때문이다. 동사에서도 사정은 같다. 라틴어에서 동사는 불편이나 두 가지 뜻으로 읽힐 여지 없이 흔히 문장의 어느 자리에나 놓일 수 있다. 그러나 영어에서 그 자리는 거의 언제나 정확히 정해져 있다. 거의 모든 경우에 동사는 어구의 주어 부분을 뒤따르고 목적어 부분 앞에 와야 한다. 이렇게 라틴어에서는 Joannem verberavit Robertus라 하든 Robertus verberavit Joannem이라 하든 뜻은 고스란히 같으며, 어미가 두 경우 모두에서 요한네스를 당하는 쪽으로 정해 준다. 그러나 영어에서 John beat Robert(요한이 로버트를 때렸다)와 Robert beat John(로버트가 요한을 때렸다)은 결코 같은 뜻이 아니다. 그러므로 어구의 세 으뜸

부분의 자리는 영어에서, 또 같은 까닭으로 프랑스어와 이탈리아어에서 거의 언제나 정확히 정해져 있으나, 고대 언어에서는 더 큰 자유가 허락되어 그 부분의 자리는 흔히 대체로 아무래도 좋다. 밀턴이 낱말 그대로 옮긴 것의 어떤 부분은 호라티우스[20]에게 되돌아가야 풀이할 수 있다.

Who now enjoys thee credulous all gold,
Who always vacant, always amiable
Hopes thee; of flattering gales
Unmindful.[21]

이것은 우리 영어의 어떤 규칙으로도 풀이할 수 없는 시행이다. 우리 영어에는 첫 행의 credulous가 thee가 아니라 who를 가리킨다는 것, all gold가 무엇에 걸리기는 한다는 것, 넷째 행의 unmindful이 셋째 행의 thee가 아니라 둘째 행의 who를 가리킨다는 것, 거꾸로 둘째 행의 always vacant, always amiable이 같은 행에 있는 who가 아니라 셋째 행의 thee를 가리킨다는 것을 누구든 알아낼 수 있는 규칙이 없다. 그러나 라틴어에서는 참으로 이 모든 것이 넉넉히 뚜렷하다.

Qui nunc te fruitur credulus aureâ,
Qui semper vacuam, semper amabilem
Sperat te; nescius auræ fallacis.[22]

라틴어에서는 어미가 형용사 하나하나가 제 명사를 가리킴을 정해 주기 때문인데, 영어에서는 어떤 것도 그 일을 할 수 없다. 낱말의 순서를 뒤바꿀 수 있는 이 힘이 옛사람들의 글짓기를 운문에서나 산문에서나 얼마나 쉽게 해 주었을지는 좀처럼 떠올릴 수 없다. 그것이 그들의 시 짓기를 크게 쉽게 해 주었을 것임은 굳이 눈여겨볼 필요가 없다. 또 산문에서도 한 문장의 여러 부분을 배열하고 짜는 데 달린

아름다움이라면 무엇이든, 현대 언어의 늘어짐과 얽매임과 단조로움에 그 표현이 끊임없이 갇혀 있는 이들보다 그들에게 훨씬 쉽게, 또 훨씬 더 온전하게 얻어질 수 있었을 것이다.

---

1. 옮긴이 — 알렉산드로스 대왕(Alexander, 기원전 356~323), 키케로(Cicero, 기원전 106~43), 뉴턴(Isaac Newton, 1642~1727).

2. 옮긴이 — antonomasia. 한 개체의 고유한 이름을 그와 닮은 여러 대상에 옮겨 쓰는 말투를 가리키는 수사학 용어다.

3. 『인간 불평등 기원론』 제1부, 376~377쪽, 암스테르담판 『장자크 루소 잡저집』.

4. 옮긴이 — 장자크 루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712~1778). 제네바 태생의 저술가. 스미스가 가리키는 글은 『인간 불평등 기원론』이다.

5. 옮긴이 — 스콜라 철학의 용어로, 성질을 그것이 딸린 주체와 함께 놓고 보는 것(in concreto)과 주체에서 떼어 내어 따로 보는 것(in abstracto)을 가른다.

6. 옮긴이 — 한국어에는 문법적 성이 없다. 짐승의 수컷과 암컷은 「수·암」 같은 접두사로, 사람의 성별은 따로 된 낱말로 나타내며 명사의 어미가 바뀌지 않는다.

7. 옮긴이 — 한국어는 격을 어미의 변화가 아니라 조사로 표시한다. 「나무의 열매」의 「의」와 「헤라클레스께」의 「께」가 라틴어의 속격·여격 어미가 맡는 자리를 맡는다.

8. 옮긴이 — 한국어에서 복수를 나타내는 「들」은 반드시 붙이는 것이 아니어서, 「사람이 왔다」는 하나에도 여럿에도 쓸 수 있다.

9. 옮긴이 — 양수(兩數)는 둘을 가리키는 데 쓰이는 별개의 수다. 그리스어와 히브리어에 남아 있다.

10. 옮긴이 — 무인칭 동사는 주어를 요구하지 않고 그 자체로 사건 전체를 나타내는 동사다. 한국어의 「비가 온다」는 「비」라는 주어를 세우지만 라틴어 pluit는 낱말 하나로 같은 일을 한다.

11. 오늘날 동사의 훨씬 많은 부분이 사건이 아니라 사건의 속성을 나타내며 따라서 그 뜻을 채우기 위하여 주어 곧 주격을 요구하므로, 자연의 이 나아감에 눈여겨보지 않고 자기들의 일반 규칙을 아주 두루 통하며 아무런 예외도 없는 것으로 만들고자 한 어떤 문법학자들은 모든 동사가 드러나 있든 숨어 있든 주격을 요구한다고 주장하였고, 그리하여 여전히 온전한 사건을 나타내므로 주격을 뚜렷이 받지 않는 그 몇몇 동사에

억지스러운 주격을 찾아내려고 스스로를 괴롭혔다. 예를 들어 pluit는 산크티우스에 따르면 pluvia pluit, 곧 영어로 the rain rains(비가 비를 내린다)를 뜻한다. 산크티우스의 『미네르바』 3권 1장을 보라.

12. 옮긴이 — 저본에는 이 자리가 proportions(비례)로 인쇄되어 있다. 앞에서 추상적인 관계를 짝이 되는 말의 어미를 바꾸어 나타냄으로써 피해 간 것이 전치사였고 이 문장이 바로 그것을 되받으므로 prepositions(전치사)의 오식으로 보아 옮겼다.

13. 옮긴이 — 있음 자체를 나타내는 동사를 가리키는 당대 문법 용어(substantive verb)로, 라틴어 sum과 영어 be가 이에 든다.

14. 옮긴이 — 헬레니아인과 펠라스고이인. 그리스인보다 앞서 그 땅에 살았다고 고대 저술가들이 전한 종족의 이름이다.

15. 옮긴이 — 라틴어보다 먼저 이탈리아 중부에서 쓰인 말을 가리키는 당대 표현으로, 오늘날 에트루리아어라 부르는 말에 해당한다.

16. 옮긴이 — 에드워드 3세(Edward III, 1312~1377). 잉글랜드 왕으로 1327년부터 1377년까지 왕위에 있었다.

17. 옮긴이 — 베르길리우스(Virgil, 기원전 70~19). 로마의 시인. 인용된 행은 『목가』 제1가의 첫 행이다.

18. 옮긴이 — 「티티루스여, 너는 넓게 퍼진 너도밤나무 그늘 아래 누워」라는 뜻이다. tu(너는)는 recubans(누워)와 짝을 이루고, patulæ(넓게 퍼진)는 fagi(너도밤나무의)와 짝을 이룬다.

19. 옮긴이 — 오이디푸스. 스핑크스의 수수께끼를 풀어낸 그리스 신화의 인물이다.

20. 옮긴이 — 호라티우스(Horace, 기원전 65~8). 로마의 시인. 존 밀턴(John Milton, 1608~1674)이 그 『송가』 1권 5가의 한 대목을 영어로 낱말 그대로 옮긴 것을 스미스가 인용하고 있다.

21. 옮긴이 — 「지금 너를 누리는 이는 곧이 믿어 네가 온통 황금인 줄 알고, 네가 언제나 비어 있고 언제나 사랑을 부르리라 바라며, 속이는 바람을 알지 못한다」는 뜻이다. 영어만으로는 credulous가 who에 걸리는지 thee에 걸리는지 가려낼 길이 없다.

22. 옮긴이 — 호라티우스 『송가』 1권 5가의 9~11행. 라틴어에서는 credulus의 어미가 남성 주격이므로 qui에 걸리고, aureâ와 vacuam과 amabilem의 어미가 여성이므로 te에 걸림이 뚜렷하다.

판권면

도덕감정론

원제 · The Theory of Moral Sentiments

지은이 · 애덤 스미스 (Adam Smith, 1723~1790)

옮긴이 · 에테르 라이브러리

저본 · Dublin: Printed for J. Beatty and C. Jackson, 1777. 이 판의 본문을 따른 퍼블릭도메인 전자 텍스트를 썼다.

판본에 관하여 · 저본 표제지의 "The Sixth Edition"은 더블린 서점가의 자체 판수 표기이며, 스미스 자신의 제6판(런던, 1790)이 아니다. 본문은 제4판(런던, 1774) 계열이다. 제6판에서 새로 들어간 제6부 「덕의 성격」은 이 책에 없다.

분량 · 원문 114,928단어 · 6부 + 부록 1편 · 본문 512문단 · 한글 229,441자

각주 · 199개 (원저 29 · 옮긴이 170)

함께 실은 것 · 부록 「언어의 최초 형성에 관한 고찰, 그리고 본래 언어와 복합 언어의 서로 다른 성격에 관하여」. 제3판(1767)부터 본문 뒤에 함께 인쇄된 스미스의 별개 논문이다.

개정 · 1.1판(2026년 10월). 에테르 라이브러리 총서의 공통 인명·지명 표기에 맞춰 일부 표기와 띄어쓰기를 고쳤다(예: 기독교 → 그리스도교, 마호메트 → 무함마드, 코린토스식 → 코린트식). 본문 내용은 바뀌지 않았다.

◆

원저 퍼블릭 도메인 · 한국어 번역 **CC BY-NC 4.0**

에테르 라이브러리 · Ether Library