공화국의 철학적 기초: 아리스토텔레스의 유산

The philosophical foundations of “Republic” : The legacy of Aristotle

오수웅(숙명여대)

I. 문제 제기

이 글의 목적은 근대 정치 사상가들이 공화국을 이해하는 방식에 아리스토텔레스 철학이 ‘어떻게’ 영향을 주었는지를 추적하는 것이다. 이를 위해 근대 사상가들이 공화국을 이해하는 방식은 영혼과 육체 및 양자의 관계에 대한 철학적 입장에 기초한다고 가정하고, 이에 관한 아리스토텔레스의 논의가 이후의 사상가들에게 미친 영향을 관념(용어)의 발달 과정을 추적하고자 한다.

“철학자들이 철학을 다루는 방식은 실은 그들이 실제로 인생을 살아간 방식의 중요한 일면”이라면(Russell 1959, 7; 8), 예를 들어, 플라톤, 마키아벨리, 홉스 등은, 정도의 차이는 있겠으나, 모두 정치적으로 매우 혼란한 시기를 살았다는 점에서, 국가를 이해하는 방식에 똑같지는 않더라도 큰 틀에 있어서는 어떤 유사성이 있으리라고 기대할 수 있을 것이다. 그러나 플라톤이 『국가』(*Republic*)에서 우주와 개인의 영혼에 비유해서 국가의 올바른 구조를 파악하고 영혼의 변화에 따라 정체를 여러 양태로 구분하는 방식을 취했다면, 마키아벨리는 『로마사 논고』(*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*), 『군주론』(*Il Principe*) 등에서 실재하는 역사를 통해서 공화국을 이해하는 방식을 취했고(강정인 2007, 33-34), 홉스는 『리바이어던』(*Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*)에서 자연과 인간의 조건에 대한 가정에서 도출한 자연법에 기초해서 공화국을 이해하는 방식을 취했다. 물론 이런 차이는 다양한 측면에서 설명할 수 있을 것이다. 그러나 이들의 “철학을 다루는 방식”을 살피는 일이, 그들의 사상을 올바르게 이해하기 위해서라도, 가장 기본적인 출발이라는 데에는 이견이 없을 것이다. 그러함에도 철학 분야를 제외할 때, 정치사상 분야에서 이런 기본적인 것에 초점을 맞춘 연구는 그리 많지 않다. 왜 그럴까?

여러 측면에서 생각해볼 수 있겠으나, 가장 기본적인 수 있는 두 가지 어려움을 언급하고자 한다. 첫째, “철학을 다루는 방식”, 다시 말해, 이들의 철학적 입장(attitude)을 살피려면 먼저 철학이 무엇인지를 규정해야 하는데, 수학 등의 학문과 달리, 철학을 어떤 하나의 특정한 형태로 정의하기가 어렵다는 우려를 들 수 있다. 어떻게 정의하건 어떤 철학적 입장이 이미 포함된 것이어서 논쟁의 대상일 수밖에 없기 때문이다(Russell 1959, 7). 이런 우려는 사실 정의하는 일이 아니라 동의를 얻기가 어렵다는 것에서 기인한다고 할 수 있다. 그러나 몇몇 시도를 살피면(Raphael 1986, 14-27; Heidegger 2003, 19-71; Strauss 1959, 11), 대체로 철학이 ‘존재에 관한 지식을 얻으려는 탐구’라는 데에 동의하고 있음을 확인할 수 있다.

철학을 이렇게 정의할 때, 철학적 입장은 존재가 무엇인가라는 “근본적인 질문”에 어떤 답

을 하는가, 그리고 어떤 답이건, 존재와 사유, 자연과 정신 또는 육체(물질)와 영혼(정신) 등의 관계에서 존재를 어떻게 알 것인가에 관한 입장을 포함하기에(Oizerman 1988, 19-51), 존재론과 인식론에 따라 결정된다고 할 수 있다. 이에 따라 철학의 한 분야로서 정치철학은 “정치적인 것의 본성에 대한 의견을 지식으로 대체하려는 시도”라 할 수 있기에(Strauss 1959, 12).¹⁾ 정치 사상가의 저작에 나타난 ‘정치적인 것’의 존재와 인식에 관한 서술과 그런 서술에 사용된 철학적 용어들에 대한 명시적인 규정, 비명시적인 의미 그리고 맥락에 기초해서 그의 철학적 입장을 추론하는 것이 가능하다고 할 것이다.

둘째, 이런 작업을 수행하는 데에 있어서 마주하는 어려움으로 두 가지를 들 수 있다. 하나는 정치 사상가가 자신의 철학적 입장이나 용어들을 저작에서 정의하지 않았을 때, 그의 철학적 입장을 추론하기가 어려울뿐더러 추론해내더라도 논쟁을 피할 수 없다는 점이다. 누구나 자신의 사상을 형성하기 전에 이전 사상가의 저서들을 읽어야 하고, 그 과정에서 의식적이건 무의식적이건 특정한 철학적 입장을 수용하거나 거부하고 때로는 변용하는 지적 성장을 거칠 것이다. 저자도 그렇겠지만, 독자도 철학적 입장, 관점과 접근에 따라 다양하게 추론할 수 있고, 또 독자에게는 저자의 사상을 더 섬세하고 풍부하게 이해할 수 있도록 차별성 있게 해석하도록 권장하기도 한다. 그러나 저자라면, 정도의 차이가 있더라도 적어도 자신이 다루는 주제에 관한 한, 자신의 철학적 입장과 사용할 용어와 표현을 선택하고 검토할 기회를 독자보다는 더 많이 가졌을 것이라고 기대할 수 있다. 그래서 저자가 자신의 철학적 입장이나 용어를 정의하지 않았더라도 철학적인 주제를 다루고 관련 용어를 사용하고 있다면, 이전 사상가들의 저작에서 선택하고 검토한 것이라 할 수 있으므로, 이전 사상가의 철학적 입장의 수용과 거부라는 측면에서 저자의 입장을 추론하는 것이 가능할 수 있다.

다른 하나는, “18세기 프랑스적 의미에서는 필로조프이나 이제는 철학자라 불릴 만한 하지 않을 것”이라는 언급에 나타나듯이(Russell 1945, 684), 후대의 철학적 용어의 사용에는 기원적 의미만이 아니라 변용, 혼용 및 오용이 혼재한다는 점이다. 여기에는 아마도 가장 어려운 작업이라 할 수 있는, 시대적 의미변화뿐만 아니라 번역 과정에서 발생할 수 있는 의미의 변화 및 대체도 포함된다. 이는 특정한 저자와 독자에게 한정된 문제가 아니며, 용어의 의미변화도 어떤 면에서는 창달로서 권장할 일일 수도 있다. 그래서 특정 시대의 저서들을 독해할 때 주제와 용어의 기원과 발달(당대적 의미)을 파악하는 작업은 저자의 사상을 올바르게 이해하는 데에 있어서 소홀히 할 수 없는 일임에 틀림이 없으나, 매우 중요한 만큼 몹시 어렵고, 성공하더라도 동의를 얻거나 논쟁을 피하기 어려운 작업이라는 것도 틀림이 없을 것이다. 그러나 또한, 의도치 않은 현대식 독해의 함정에 빠지지 않기 위해서 반드시 해야 할 작업인 것도 틀림이 없을 것이다.

이글은 이 두 가지 어려움을 최소화하기 위해서 근대 정치 사상가들이 공유한 관심은 ‘공화국(πολιτεία, res publica)에 관한 지식을 탐구하는 것’이었다고 가정하고, 중세 신학의 기틀을 마련한 아우구스티누스 이전까지의 중기 플라톤주의자와 초기 기독교 교부들로 추적의 범위를 제한하고자 한다. 16~18세기는 민족국가 또는 도시국가들이 등장하는 시기이자 고대 그리스 철학이 부흥한 시기였다는 점에서, 그리고 아리스토텔레스가 이전 철학자들의 주제와 용어들을 정리해서 전해주고 있고, 이후의 아우구스티누스, 토마스 아퀴나스는²⁾ 물론, 보댕,³⁾

1) 이글에서는 정치철학과 정치사상을 엄격히 구별하지 않으려 한다. 이런 구분이 명확히 구별되는 객관적인 학문의 위계나 분류의 기준에 따른 것이라기보다는 사상가의 탐구 목적에 따른 것으로 여겨지며, 탐구 목적의 변화에 따라 얼마든지 교차할 수 있다고 보는 것이 타당하기 때문이다.

2) 토마스 아퀴나스는 『신학대전』에서 자신의 주장을 입증하기 위해 상당히 의존도 높게 아리스토텔레스의 『형이상학』을 인용한다. 아우구스티누스, 보이티우스 등도 언급하나 빈도와 비중에서 아리스토텔

홉스와⁴⁾ 루소도⁵⁾ 아리스토텔레스와 그의 영향을 중요하게 언급하고 있다는 점에서, 아리스토텔레스의 철학을 이들의 철학적 입장을 추론하는 기준으로 삼기에 손색이 없다고 할 것이다.

II. 실체, 본질, 실존의 개념과 관계

공화국을 이해하는 방식에 대한 철학적 입장을 추론하기 위해서는 먼저 존재에 관한 용어들을 정리해야 순서에 맞을 것이다. 그 용어들로 실체(substance), 본질(essence), 실존(existence)을 들 수 있다. 세 용어 모두 고대 그리스어의 우시아(ουσία, ousia)와 관계한다. 아리스토텔레스는 『형이상학』(Metaphysics)에서 이전 철학자들의 논의를 종합해서 용어들을 정리했는데, 그에 따르면, 우시아는 ‘있는 것’(또는 ‘이것’)을 의미하는 ‘온’(on)의 아르케(ἀρχή, arche), 다시 말해, ‘있는 것’의 기원, 제1 요소(stoicheion: element), 원인(aitia: cause), 제1 원리(principle) 등을 의미한다. 구체적으로 첫째, 단순한 물체(물, 불, 흙, 공기류의 것), 생명체와 신성한 존재(divine being 또는 daimon: 천체들)와 그 부분들을 가리킨다. 둘째, 있는 것의 ‘있음’의 원인으로서는 다른 기체(hypokeimenon, subjectum: first element)의 술어가 되지 않는 (첫째의) 것에 내재한 것을 가리킨다.⁶⁾ 생명체의 영혼이 여기에 해당한다. 셋째, 그런 (둘째의) 것들에 내재하는 부분들로서 그것들을 제한하고 ‘이것’(을 규정하는 형식-logos, formula)이 되게 하는 것을 가리킨다. 예를 들어, 물체에 대한 평면, 평면에 대한 선, 무엇에 대한 수(數), 영혼의 이성 등이다. 넷째, 정의(definition)를 형식으로 가진 본질을 가리킨다. 이를 종합할 때, 우시아는 두 가지 용법으로 쓰인다. 하나는 다른 것에 술어가 되지 않는다는 의미에서 ‘자립적인’ 기체를 가리키고,⁷⁾ 다른 하나는 ‘이것’이 되게 하는 것이면서도 분리가 가능한, 각 대상의 양태(morphe, shape)와 형상(eidos, form)을 가리킨다(1017b

레스에 비할 정도가 되지 못한다.

- 3) 나정원은 보댕이 플라톤 친화적이고 아리스토텔레스를 냉정하게 비판하며 마키아벨리를 학계에서 몰아내야 한다고 주장했다고 간주한다(보댕 2013, 12). 그러함에도 보댕의 『국가에 관한 6권의 책』은 아리스토텔레스의 『정치학』과 같이, 국가의 목적(목적인)을 규정하는 것에서 시작하고, 주권 담지자의 수에 따라 정체를 분류하고 있다는 점에서, 아리스토텔레스의 철학을 비판적으로 계승하고 있다고 해석할 수 있다. 보댕은 실제로 아리스토텔레스를 인용한다(보댕 2013, 51-55).
- 4) 홉스는 아리스토텔레스를 언급하나, “아리스토텔레스의 공허한 철학 위에 쌓아올린 ‘분리된 본질’의 교리는 바로 그런 허무맹랑한 이름들로 가득 차 있다”고 할 정도로 매우 비판적이다(Hobbes 1998, 448; 홉스 2016, 635). 그러나 홉스의 비판은 철학자와 교부들의 철학과 신학 일반을 대상으로 가해진 것이라 할 수 있고, 스토아학파에 친화적인 철학적 입장을 지니고 있으나 역시 아리스토텔레스의 철학적 주제와 용어들을 다루고 있다는 점에서, 보댕과 마찬가지로 비판적으로 수용했다고 해석하는 것이 가능할 수 있다.
- 5) 루소는 『인간불평등기원론』과 『사회계약론』 등에서 아리스토텔레스를 대체로 비판적으로 인용한다. 그러나 『에밀』의 「사부와 보좌신부의 신앙고백」에서 운동인에 기초해서 신의 관념을 추론하는 과정은 아리스토텔레스가 『형이상학』에서 보여주는 추론의 과정과 흡사하다고 할 수 있다.
- 6) 기체는 그리스어 hypokeimenon로서 밑(hypo)에 놓여 있는 것(keimenon, keisthai: to lie)를 뜻하며, 나중에 라틴어 subjectum으로 번역되었다. 기체(基體)는 조대호의 번역을 따랐다(아리스토텔레스 2012, 37). 그리고 기체로서의 실체라는 개념은 아리스토텔레스가 처음으로 도입했기에 그의 철학적 입장을 잘 대변한다는 평가가 있다(이서규 2001, 220). 한편, 김진성은 기체라는 번역어에 의문을 제기한다(아리스토텔레스 2005, 31의 각주 15).
- 7) 여기의 기체를 (W. D.)Ross는 “the ultimate”로, 조대호는 “최종적인”으로 수식했으나, 조대호도 보고하듯, 원문은 hypokeimenon이다. 이들이 수식어를 덧붙인 근거는, 다른 것에는 술어가 되지 않으면서 다른 것이 이것의 술어가 되는 것이 실체라는 설명에서(1017b 12-16), 실체의 독립성과 목적성을 파악했기 때문이라 할 수 있다. 그러나 같은 이유라면 ‘자립적’이라는 표현이 더 적절할 수 있다.

10-25). 이렇게 ‘자립적인’ 기체와 ‘이것’이 되게 하면서도 ‘분리가 가능한 형상’이란 점에서, 우시아가 ‘있는 것’ 또는 ‘이것’의 ‘밑에’(sub) [자립적으로] ‘서 있다’(stand)는 뜻의 라틴어 substance로 번역된 것으로 여겨진다(이종성 1991, 292-295).

우시아(이하 실체)의 두 용법 중에 전자는 경험이 가능한 연장(continuum; extension)을 지닌 ‘물질적인 실체’를 가리키는데, 여기에는 원인을 내포한 것과 내포하지 않은 것이 있다. 후자는 사유를 통해서만 파악되는 ‘관념적인 실체’를 가리키고, (수학적인) 관념들로 구성된 정의의 형식을 지니며, 역시 원인이 되는 것과 아닌 것이 있다.⁸⁾ 그런데 지혜를 추구하는 학문은 “가장 보편적인” 것으로서(982a 24) “첫째의 원리와 원인을 탐구하는 학문”이어야 하기(982b 9-10), 물질(기체)이건 관념(형상)이건, 그것의 제1의 원인(원리)을 탐구하는 것이어야 함이 필연적이다(1069a 18).

아리스토텔레스가 원인에 천착한 것은 그런 필연성에 따른 것이다. 그에 따르면 네 종류의 원인이 있다. 첫째, 실체가 있음의 “원인이자 원리”일 때의 본질(to ti en einai)(형상인), 둘째, 질료(hylē; matter)이자 기체(질료인), 셋째, 운동(kinēsis; move, change)의 원천(작용인 또는 운동인), 넷째, 운동의 지향과 좋음(목적인)이다(983b 25-32). 여기 첫째에서 본질과 본질의 실체에 대한 관계가 드러난다. 즉 본질은 ‘있는 것’의 있음의 원인이자 원리일 때의 실체를 가리키고, 실체의 두 가지 용법에 따를 때, 요컨대, 기체와 형상의 두 가지가 있다는 것이다(1029b 12- 1032a 10).⁹⁾ 그리고 원인인 동시에 원리인 것은 ‘왜’라는 질문에는 궁극적으로 원인에 대한 형식으로 답해지기 때문이다(983a 29). 즉 원리는 원인을 규정한 형식을 가리킨다는 것이다. 이렇게 볼 때, 본질이 원인이 되는 기체를 가리키더라도, 본질 자체는 물질이 아니라 관념으로 파악되고 규정되며 관념으로서 있다는 것을 함의한다. 그리고 본질은 운동인과 그 운동인의 지향과 목적을 또한 규정하기에, 운동인과 목적인을 내포할 수밖에 없다. 이런 점에서 모두 네 종류로 살피더라도, 본질은 질료인과 형상인으로 압축된다고 할 수 있다.

이런 정리는 이전 철학자들의 논의를 비판적으로 종합한 결과라고 할 수 있다. 자연 철학자들은 무엇이건 존재하려면 그것을 구성(요소)하는 제1 질료(prōtē hylē, prime or first matter)가 있어야 한다고 보았고, 여기에 해당하는 것으로서 물, 불, 흙, 공기나 원자 등의 하나 또는 여럿을 지목하고 그것을 원리로 간주하였다(983b 8-984b 23). 피타고라스 학파는 자연 철학자들의 요소를 수로 설명하고(985b 23-986b 8), 1(one)을 모든 것의 원리로 간주했으며, 엘레아학파(파르메니데스)는 없는 것(nothing)은 실존하지 않고(non-existent), 실존하는 것(the existent)은 필연적으로 하나(one)라고 하면서,¹⁰⁾ 이를 형식으로 설명하고 원리로 간주했다(986b 19-30). 플라톤은 모든 감각 대상에 공통적인 하나의 형상(the Idea)을 추출하고, 이 ‘일자’에 ‘관여’(methexis; participation)함으로써 많은 형상‘들이 생겨나며, 모든 것은 그런 형상들을 질료로 ‘모방’(mimēsis; imitation)해서 있게 되기에, ‘일자’를 모든 것의 원리로 간주하였다(987a 30-987b 18). 그러나 아리스토텔레스가 보기에, 이들은 모두 운동의 원인을 설명하는 데에 한계를 지녔다. 자연 철학자들은 요소들의 결합과 분리, 생성과 소멸이나 운동, 접촉, 회전으로 운동을 설명하긴 했으나, 기체 자체가 변하는 것이 아니기에 변화를 일으키는 원인을 설명하지 못하거나 모호했다(984a 14-985b 21; 988b 25-989a 1). 피타고라스 학파는 수와 수의 조합을 형상과 원리로 삼았으나, 역시 그런 형상이 기체를 가진 물체를 어떻게

8) 사고(思考)와 사유(思惟)는 의미상 커다란 차이는 없으나, 考와 惟의 미세한 차이를 구별해서 사고는 감각(대상)을 포함하는 활동을, 사유는 이성의 활동만을 가리킬 때 사용하고자 한다.

9) Ross는 ousia가 전자일 때 substance, 후자일 때 essence로 영역한다.

10) 대부분 경우 one을 ‘하나’ 또는 숫자 1로 표기하나, the one의 의미일 때 ‘일자’로 표기하고자 한다.

운동하게 하는지를 분명하게 규정하지 않았다(986b 5-8). 파르메니데스는 모든 것을 하나에 환원하려 했으나(984a 26-984b 5),¹¹⁾ 현상을 고려할 수밖에 없게 되자, 형식은 하나이나 지각이 여럿이라면서 두 개의 원인과 원리를 내세웠고(986b 29-987a 2),¹²⁾ 플라톤은 감각 대상에 대해서는 형상들을, 형상들에는 하나의 이데아를 원리로 제시했으나, 이것은 질료인과 형상인을 활용해서 목적인을 설명한 것이지 관여나 모방을 일으키는 운동인을 설명한 것은 아니었다(988a 1-17).

아리스토텔레스는 이렇게 이전의 누구도 운동인을 설명하지 못했기에, 다시 말해, 어떻게 영혼과 육체 또는 형상과 물체가 하나가 되는지에 대해, 운동을 낳는 것이 양자를 하나로 만든다고 말하지 않는 한(1075b 35-38), 누구도 본질을 제대로 파악하지 못했다고 결론을 내린다(988b 1-8). 학문이 자연과 같이 감각으로 경험하는 현상(실재)에 대한 호기심에서 시작되었다고 보았기 때문에(982b 13-27), 본질 특히 물질적인 실체의 본질에 관한 탐구라면, 질료와 형상 어느 하나만이 아니라, 양자의 합성 양태(the mode of composition)를 실제로 ‘있게(exist)’ ‘만드는(producing)’ 운동인을 설명해야만(985a 10-15; 988b 30),¹³⁾ 탐구의 결과로서 규정하게 될, 실체와 본질에 관한 정의가 그 대상 즉 실제로(real) ‘있는 것(the existent)’과 하나가 될 수 있고, 그래야만 철학을 “진리(alētheia; truth, disclosure)에 대한 학문”이라 부르는 것이 올바르게 된다고 보았기 때문이다(993a 30-993b 30). 그렇지 않다면, 그런 정의들은, 플라톤의 비존재와 의견(doxa)처럼, 실제로 ‘있는 것’이 아니라 단지 그것의 ‘여러 변형 양태’(modifications)를 가리키는 “시적인 비유들(poetical metaphors)”에 불과하게 될 것이다(985b 11; 991a 22).

이와 같은 생각에서 아리스토텔레스의 실존에 관한 생각이 포착될 수 있다. 즉 그에게 실존은, 감각으로 지각되건 형식(형상)으로 정의되건, 현상의 세계에 실제로 ‘있는 것’이자 ‘자립적인’ 기체를 가진 물체 - 특히 생명체 - 자체를 가리킨다는 것이다. 그래서 그는 실체는 본질과 실존의 두 가지 양태로 있고, 실존은 다시 가멸적인 감각적 실체와 영원한 감각적 실체(천체)로 나뉜다(1069a 30-1069b 2), 후자의 두 종류의 실존에 일치하는 본질 - ‘이것’이면서 생성의 종결점에 있는 상태로서 본성(1070a 10-20) - 을 탐구해야 한다는 철학적 입장을 견지했다고 할 수 있다.¹⁴⁾ 실존에 일치하는 본질을 탐구할 때, 다시 말해 실체, 실존과 본질이 하나가 되도록 탐구할 때, 비로소 질료와 형상의 합성 양태로 실존하는 모든 개별적인 물체가 단일성(unity)을 가질 수 있기 때문이다. 아마도 이것이 그의 질료형상론(hylomorphism)의 출발일 것이다.¹⁵⁾

11) 파르메니데스에 관해서는 플라톤의 파르메니데스편(*Parmenides*, 138c-139a)과 테아이테토스편(*Theaetetus*, 180e-183e) 참조.

12) 아리스토텔레스는 파르메니데스가 형식과 지각 각각의 원인과 원리가 있다고 한 것은 모든 것은 하나라는 그의 주장과 모순된다고 평가했다고 할 수 있다.

13) exist가 from, out of란 뜻의 ex와 cause to stand, to stand, make or be firm이란 뜻의 sistere의 합성어(https://www.etymonline.com/word/exist#etymonline_v_29832, 검색일 2022년 2월 12일)임을 주목할 필요가 있다.

14) 이런 점에서, 오늘날 특히 19세기 독일에서 발달한 실존 철학이, 실존을 본질이나 인지적인(cognitive) 경험 - 실재를 사상의 대상, 관계나 본질과 동일시하는 것 - 이 아니라, 인간이 실제적인(actual) 삶에서 “즉각적으로 경험하는 것으로서의 실재(reality)”로 정의하는 것과(Tillich 1944, 44-45), “자유로운 유기적 개체”, “살과 피를 가진 대리자”로서 인간의 고유한 가치를 옹호하려 했던 사르트르의 실존 개념과 맥을 같이 한다(Flynn 2006, 10).

15) 물체와 영혼 - 질료와 형상 - 을 분리해서 살필 수는 있어도, 일자의 현실태로 실존하므로 양자를 분리할 수 없다는 것(individual)이며, 이것이 소위 물체(질료)와 영혼(형상)의 합성 양태이자 제1의 현실태라는 질료형상론의 핵심이다(유원기 2001, 127의 역주 104).

Ⅲ. 영혼의 본성: 능력, 성향 그리고 성격

실체, 본질, 실존과 함께, 대체로 자연 또는 본성으로 번역되는 푸지스(φύσις natura: physis, nature), 그리고 운동의 원인을 설명할 때 사용되는 능력이나 힘 또는 가능태(잠재태)로 번역되는 뒤나미스(δύναμις, dunamis, dynamis: faculty, power, capacity, potentiality)와 사고, 사유, 이해력, 판단력, 이성, 지성 등으로 번역되는 누스(νοῦς, nous: intellect, thought, understanding)를 주목할 필요가 있다.¹⁶⁾ 이 용어들은 전자의 세 용어와 밀접한 관계 - 대체 또는 변형, 목적이나 술어, 그리고 결과된 상태 - 를 지니며, 근대의 정치 사상가들이 공화국, 자연 상태, 시민의 본성, 주권과 권리 등을 설명할 때 중요한 매개가 되고 있기 때문이다.

본성은, 아리스토텔레스에 따르면, 자연 철학자들이 우주 만물과 이것들의 원인을 가리킬 때 사용한 용어다. 자연 철학자들은 물, 불, 흙, 공기 또는 원자의 요소 중 하나를 지목하고 거기에 기초해서 우주 만물을 단일체(entity)로 간주하는 일원론(monism)이나(986b 10-25), 요소 중 여럿 또는 몇몇 조합을 지목해서 만물의 기초로 간주하는 다원론(pluralism)을 전개했는데, 이 과정에서 원인과 원인을 내재한 물질적 실체를 본질로 간주하면서 양자를 모두 본성으로 지칭했다(983b 20-984b 20).¹⁷⁾ 아리스토텔레스는 이들의 용법을 여섯 가지로 정리한다. 첫째, 자라나는 것들의 생성, 둘째, 자라나는 것 안에 내재하면서 자라남이 유래하는 제1 요소, 셋째, 자연적으로 있는 것들 각각에서 일어나는 첫 운동이 그 자체의 본질(its own essence)에 따라 그 안에서 일어날 때 출처가 되는 것, 넷째, 자연적으로 어떤 것이 있거나 생겨날 때, 제1 질료이면서 모양이 없고 자체로는 변화할 수 없는 것, 다섯째, 자연적인 대상의 실체로서 “최초의 합성 양태”, 여섯째, 다섯 번째 뜻이 옮겨져서 모든 실체를 가리킬 때이다. 나아가 가장 주도적인 의미에서 본성은 가능하거나 현실적인(potentially or actually) 상태(state) 또는 완전한 상태의 “운동의 원리를 그 자체의 본성에 따라 자기 안에 가지고 있는 것들의 실체”를 가리킨다고 종합했다고 할 수 있다(1014b 16- 1015a 19).

이렇게 볼 때, 주도적인 의미일 때의 본성은 본질과 동의어라고 할 수 있다. 다만, 용법상, 본질이 물질적인 실체를 가리키더라도 그 자체는 정의의 형식으로 오직 관념만을 함의하고, 본성은 관념적인 실체를 가리키더라도 또 관념들로 구성된 정의의 형식으로 규정될 수밖에 없더라도 그 자체는 자라남(생성)을 내재한 유기적 단일체, 즉 생명체에 더 관계한다는 차이가 있다고 할 수 있다.¹⁸⁾ 예를 들어, 정의(justice)를 “one man, one job”으로 설명할 때는 (Melzer 1990, 182) 관념적 실체에 관한 형식이므로 본질로 가리켜야 하나, 시민을 “주권적 권위에의 참여자”로 정의할 때는(Rousseau 1978, 54) 물질적 실체에 관한 형식으로 본성이라 해야 적절하다는 것이다. 그러나 자연 철학자들의 본성이건 피타고라스와 플라톤 학파의 본성이건, 또 이들이 주장하는 요소, 모나드, 일자가 있다고 하더라도,¹⁹⁾ 아리스토텔레스가 보

16) 번역어에 따라 의미의 차이가 있겠으나, 이 글에서는 푸지스, 뒤나미스, 누스를 각각 본성, 능력, 지성으로 지칭하고자 한다. Dynamis와 nous의 다양한 영어 번역에 관해서는 각주 20, 27과 42 참조.

17) 우주 만물 또는 물질적 실체를 가리킬 때 ‘自然’, 그것의 제1 원인 또는 본질을 가리킬 때 ‘本性’ 또는 ‘天性’으로 이해하고 번역해왔다고 할 수 있다.

18) ‘자라남’은 크기가 증가하는 것을 가리키며, 접촉과 유기적 통일성의 소유에 의해서 일어난다(1014b 20-25). 여기서 유기적 통일성은 symphysis이고 Ross는 이를 organic unity로 옮겼는데 함께 자란다는 뜻을 담고 있어서 유기적 생장으로 풀어 옮길 수도 있다(아리스토텔레스 2012, 188의 각주 40).

기에, 모두 운동인에 관해서 명확한 해답을 제시하지 않았기에, 이것들이 어떻게 물질적인 실체를 ‘운동하게’ 다시 말해 ‘실존하게’ 만드는가의 문제는 여전히 해소되지 않는다.

아리스토텔레스는 이 문제를 해결하기 위해 생명체의 능력,²⁰⁾ 성향(διάθεσις, diathesis; disposition),²¹⁾ 그리고 성격(ἕξις, hexis, habitus; having or state)에 주목했다고 할 수 있다.²²⁾ 즉 생명체 특히 인간 영혼은 이 세 가지 양태를 가지며 이들을 통해 본성이 파악될 수 있다는 것이다. 먼저, 능력은 첫째, 다른 것에 있거나 다른 것을 통해서(qua) 자기 안에 있는, 또는 다른 것에 따르거나 다른 것을 통해서 자기 안에 일어나는 “운동이나 변화의 원리”를 가리킨다. 예를 들어, 건축술은 건축물 안에 속하지 않는 능력이고, 의술은 의사가 자신을 치료할 때 한해서 환자에게 속할 수는 있으나, 이를 제외할 때 환자는 수동적으로 의술을 받아들임으로 환자에게 속하지 않는 능력이다. 둘째, 운동과 변화를 잘하거나 선택한 대로 행할 수 있다는 의미의 “능력 또는 힘”을 의미한다. 셋째, 수동적인 경우에도 해당하는데, 수동적이거나 변화하지 않고, 또는 쉽게 악화하지 않는 상태를 가리킨다. 수동적이거나 약한 상태라고 하더라도, 변화하거나 악화(개선)하지 않는 “어떤 배치상태와 원인과 원리”를 지니기 때문이다 (1019b 5).

성향은 장소, 능력, 종이런 점에서 부분을 가진 것들의 배치(arrangement)나 배치된 상태를 가리킨다(1022b 1).²³⁾ 성격은 첫째, 행동이나 운동을 가진 것과 가진 사람의 활동을 가리킨다. 예를 들어, 만들고 만들어질 때 중간에 ‘만듦’이 있는 것이나, 옷을 가진 사람과 옷 사이에 ‘가짐’의 활동이 있는 것과 같다. 그래서 만듦이나 가짐처럼 일종의 소유상태를 가리킨다. 둘째, 배치상태의 좋음과 나쁨의 근거가 되는 활동의 상태(또는 습관)를 가리키는데,²⁴⁾ 그 자체를 따르거나 다른 것과 관계를 맺어서 좋고 나쁘게 되기 때문이다. 건강이 육체의 부분들이 만드는 활동의 상태를 가리키는 것과 같다. 셋째, 그런 배치상태에 속하는 부분들을 가리

19) 피타고라스 학파는 가시적인 세계의 본질을 규정할 때 모나드(monad, 아리스토텔레스의 monas, unit)로 가정했다. 모나드는 시간, 공간, 형식 모두에 있어서 분리·분할이 불가능한 속성과 그 양태를 가진다. 이 모나드가 위치를 점유할 때 점(point), 한 차원에서 분할이 가능할 때 선(line), 두 차원에서 분할이 가능하면 면(plane), 세 차원에 걸쳐 양적으로 분할이 가능한 것은 물체(soma; body)로 구분했다(1016b 20-30). 또한, 이들은 모나드를 수 1(one, 또는 the one; 일자)로 대체하고 물체들을 그것에서 파생한 수들로 설명하면서 이것이 “모든 것의 원리이자 실체이며 요소”라 주장하는 데로 나아갔다(1080b 5-8). 일부 자연 철학자들의 우주가 단일체(entity)라는 생각이나, 파르메니데스와 플라톤의 ‘일자’라는 생각은 모나드를 계승한 것이라 할 수 있다. 이런 생각은 후에 라이프니츠(leibniz)에게서 다시 논의된다.

20) Ross는 dynamis를 capacity와 potency로 영역하고, Reeve는 여기에 potentiality와 power를 부여했는데, Reeve의 “capacity[potentiality, power]”가 의미를 더 충실히 살린다고 할 수 있다. 이 글에서는 맥락에 따라 가능태와 능력으로 표현할 것이나 이는 모두 뒤나미스를 가리킨다. 디아테시스와 헥시스도 원어의 독음으로 표현할 수도 있으나, 각각 성향(disposition)과 성격(character)으로 구별해서 표현하고자 한다.

21) Reeve, Ross 모두 disposition으로 영역했다. 조대호는 diathesis나 disposition을 우리말로 번역하기 어려운데, 상태만으로 번역할 수도 있으나 그 상태는 요소(부분)들의 위치(thesis; position) 또는 배치에 따라 결정된다는 뜻이 담겨 있기에 “배치상태”로 옮겼다고 보고한다(아리스토텔레스 2012, 233). 이 글에서 물체가 가진 요소들의 배열 또는 “합성 양태”를 가리킬 때는 조대호의 번역을 따라 ‘배치상태’로, 인간의 영혼에 있는 요소들의 배열이나 합성 양태를 가리킬 때는 ‘성향’으로 표현하고자 한다.

22) Ross는 having으로, Reeve는 having과 state로 영역했다. 역시 Reeve의 병기가 의미를 더 충실히 나른다고 할 수 있다. 반면에 hexis는 a relatively stable arrangement or disposition을 의미한다는 점에서 습관으로 번역할 수도 있다(<https://en.wikipedia.org/wiki/Hexis> 검색일 2022년 2월 21).

23) Reeve, Ross 모두 diathesis를 arrangement로 설명했는데, 조대호는 이를 “질서”로 번역했다.

24) Reeve와 달리, Ross는 두 번째의 의미에 habit를 더했다.

키는데, 탁월성(덕)도²⁵⁾ 그런 부분의 활동 상태를 가리킨다. 이렇게 볼 때, 성향이 구조 자체를 가리킨다면, 성격은 그런 구조(성향)의 활동(과 결과된) 상태를 가리킨다고 할 수 있다.²⁶⁾

이상을 종합하면, 능력은 다른 두 가지 의미가 첫째에서 파생하거나 관계함으로써 생겨난 것이기에, 능동적이건 수동적이건(1045b 30- 1046a 35), 어떤 결과로서 운동이나 변화를 가능하게 하거나 참일 수 있게 하는, 운동과 변화를 가져오는 원리라는 첫째의 의미를 핵심으로 한다고 할 수 있다. 또한, 능력은 어떤 것을 그것의 시작과 끝 사이에 위치하게 하며, 수동적일 때는 능력을 지닌 ‘상태’를 의미한다고 할 수 있다. 그리고 능력은 원인(원리) 자체를 가리키기에 가능태로 있으며(1019b 15-1020a 5), 성향과 성격은 능력의 배치와 소유의 활동 및 결과된 상태를 가리킨다는 점에서 능력의 현실태라고 할 수 있다.²⁷⁾ 현실태(actuality)는 행동(action)에서 파생한 것이고, 행동은 그 자체가 운동과 변화의 원리에 따른 것이자 완전함(fulfillment)을 향해가는 과정의 일정 위치를 나타내기에, 능력의 기능(ergon)이자 목적(telos)이 발현된 것(energeia)이기 때문이다(1050a 20-23).²⁸⁾ 성향과 성격을 현실태로 만듦으로써 영혼을 살아있게 하는 것은 바로 능력이라는 것이다.

그런데 아리스토텔레스는 이런 현실태가 형식, 시간, 실체의 측면에서 항상 가능태에 앞선다고 간주한다(1050a 8-9). “물체가 있게 하려고 그 원리가 있듯이, 현실태가 목적이고, 이를 위해 가능태가 획득”되는 것이며, 감각처럼 타고난 것(innate)과 실습과 배움을 통해 생겨난 것이 있기 때문이다. 그러나 후자의 둘은 선행 활동이 필요한 것이긴 하나 능력을 내포하고 있어야 가능한 활동이기에, 본성이 아니라던가 수동적이라는 뜻은 아니라고 간주한다(1047b 30-35).²⁹⁾ 여기서 능력을 원인이자 원리로서 내포한다는 것과 현실태가 가능태에 앞선다는 설명이 모순으로 여겨질 수 있다. 그러나 능력, 성향과 성격은 모두 인식되는 것이므로, 인식에 앞서 먼저 실존하고 있다는 의미로 이해하면 모순이 해결될 수 있다(1049b 5-1051a 1). 타고난 감각이 있어도 실제로 작동해야 감각 지각이 생겨나는 것이며, 역으로 감각 지각이 실제로 작동하고 있어야 타고난 감각과 그 작동을 인식할 수 있는 것과 같다. 그래서 어떤 성향과 성격이 먼저 활동하고 있어야 이것들을 생겨나게 한 능력을 인식할 수 있다는 것이다. 한 개체

25) Ross는 aretē를 excellence로, Reeve는 virtue로 옮겼다.

26) 성격과 유사한 개념으로 성질(poion; quality)을 들 수 있다. 성질은 첫째, 실체의 차이, 둘째, 운동하지 않는 수학의 대상들, 셋째, 운동하는 실체의 속성(attribute), 넷째, 탁월성과 악덕처럼 좋음과 나쁨과 관련된 것을 의미한다. 그러나 대체로 실체의 차이와 운동으로 인한 물체의 변형(양태)과 운동의 차이를 의미한다(1020b 1-25). 이렇게 볼 때 성질은 성격의 다양한 현실태를 가리킨다고 할 수 있다.

27) Ross, Reeve 등은 뒤나미스를 가리킬 때, capacity, potentiality, potency, possibility를 혼용해서 영역한다. 이를 잠재태로 한역할 수도 있으나(유원기 2001, 20), 이 글에서는 가능태로 한역한 것을 따르고자 한다(아리스토텔레스 2012, 215).

28) 여기에서 목적(teleios, telos; complete)을 고려할 필요가 있다. 목적은 첫째, 외부에서 어떤 것도 취하지 않는다는 의미, 둘째, 탁월성이나 좋음이란 점에서 이를 능가하는 것을 갖지 않는다는 의미, 셋째, 좋은 결과를 얻어 그 끝에 이르게 되었다는 의미에서 완전함을 가리킨다(1021b 12-1022a 1). 목적으로서 완전함은, 물체의 실체나 본질 그리고 형상이 지식이 도달할 수 있는 최종 상태이자 끝이라는 점에서 “한계(a limit)”라는 의미를 지니기도 하나, 역으로 본질이란 점에서는 어떤 것의 시작(아르케)을 의미하기도 한다. 모든 아르케가 한계를 의미하는 것은 아니지만(1022a 5-14), 어떤 것의 시작과 끝을 동시에 가리키는 한, 그 아르케를 본성에 내재한 목적(인)(telos)으로 간주할 수 있다.

29) 아리스토텔레스가 실습과 배움을 각각 악기연주(flute)와 학문(the arts)에 비유한 것처럼, 특히 인간의 영혼을 염두에 두었다고 할 수 있다. 또한, 동식물이 모두 같은 결과에 이르는 것과 달리, 인간의 영혼은 반대되는 결과를 낼 수도 있다는 설명도 근거가 될 수 있다. 그 이유로 인간은 이성적인 것에 뭔가 다른 것, 즉 욕망이나 선택이 결부되고, 조건이 허락하면 욕망에 따라 행동할 것이라는 설명이 이어지기 때문이다(1048a 1-20). 동식물과 비교할 때, 오직 인간만이 이성과 욕망(선택)에 따라 능력을 달리 발현할 수 있는 생명체라는 것이다.

가 다른 개체를 인식할 때 다른 개체의 현실태로서 성향과 성격이 있어야 하고 이 양자를 통해 능력을 인식할 수 있는 것과 같은 것이다.

아리스토텔레스가 능력, 성향과 성격을 주목한 것은, 실체를 기체로 설명할 때 생명체의 경우 영혼이 기체라고 예시한 것처럼(1017b 15), “생명체의 원인 또는 원천”이자(415b 10) “지성과 같이, 자연의 어떤 행위건 그것이 향하는 목적(인)”이라 할 수 있는(415b 15), 그리고 인식하는 주체로서 인간의 영혼을 이해하기 위한 것이었다고 할 수 있다. 그는 『형이상학』에 앞서 『영혼에 관하여』(*On the Soul*)에서 영혼과 능력에 관해 다뤘는데,³⁰⁾ 여기서 영혼은 “생명체의 원리”이기에(402a 7) 이에 관한 지식이 진리로 나아가게 하고 무엇보다 자연에 대한 이해에 공헌한다고 하면서, 영혼 자체에 고착된 근본적인 본성과 그것의 발현(presence)으로 생겨나는 속성들(properties)을 파악하게 해준다고 밝힌다(402a 1-9). 그리고 역시 영혼에 관한 이전 철학자들의 논의를 종합해서, 질료는 가능태이고 형상은 지식과 성찰의 현실태이므로(414a 16), “생명[삶]을 가진” “자연적 물체는 [질료와 형상의]합성 양태라는 의미에서 실체”이고(412a 8-16), 영혼은 “생명을 가능태로 가진 자연적 물체의 형상이란 의미에서 실체”이자(412a 19-20) “자연적 물체의 제1 종류의 현실태”, 요컨대, “생명을 가능태로 가진 자연적 물체의 제1의 현실태”라고 정의한다(412a 27-28).

아리스토텔레스는 영혼이 현실태로서 실존하고 있다는 증거로 ‘깨어있는 것’과 ‘잠자는 것’을 들고, 깨어있음은 성찰에 [능동적으로] 상응하고, 지식에 대해 잠자는 것은 [수동적으로] 소유하고 있는 것[상태]에 상응한다고 하면서, 후자를 지식을 소유한 상태로 간주한다. 그 이유는 지식이 시간상 앞서기 때문인데,³¹⁾ 예를 들어, 도끼(axe)는 나무와 쇠의 ‘질료’와 도끼라는 ‘형상’의 ‘합성 양태’인데,³²⁾ 나무와 쇠는 질료로서 도끼의 가능태 - 나무와 쇠가 망치가 될 수 있다는 점에서 - 이고, 도끼의 형상이 나무와 쇠로 구성된 ‘이것’을 도끼로 규정하므로, 도끼의 형상이 ‘이것’의 현실태에 상응한다(412b 10-17). 그래서 영혼이 ‘이것’을 도끼로 인식할 때는 도끼의 형상(지식)을 능동적으로 성찰한 것이고, 그렇지 않을 때는 도끼의 형상을 수동적으로 소유하고 있는 것과 같다는 것이다. 이렇게 도끼의 형상이 ‘이것’이 도끼로서 실존함을 규정하기에, 도끼 형상이 나무와 쇠의 실존보다 시간상 앞서듯, 형상을 성찰하거나 적어도 소유한 영혼이 자연적 물체보다 먼저 실존한다고 할 수 있다.

이처럼, ‘깨어있는 것’과 ‘잠자는 것’을 영혼의 실존을 나타내는 그 현실태의 두 가지 양태로 간주할 수 있다면, 영혼은 항상 운동한다고 간주할 수 있다. 그래서 영혼을 운동하게 하는

30) 아리스토텔레스 전집은 기원전 1세기(70년경)에 안드로니코스(Andronicus)가 강의록 형태의 글들을 특정한 주제에 따라 분류해서 편집한 것이어서 집필 순서대로 배열된 것이 아닐 가능성이 크다. 그러나 운동에 초점을 맞춰, 모든 것의 운동을 다루는 『자연학』에서 시작해서, 생명체의 운동을 다루는 『영혼에 관하여』, 동물의 운동을 다루는 『동물운동론』, 인간의 운동(행동)만을 다루는 『니코마코스 윤리학』, 그리고 “자신은 움직이지 않으면서, 다른 것을 움직이는 존재로 특징지어지는 신(神)”을 다루는 『형이상학』의 순서로 연구하는 것이, 비록 실제의 집필 순서와는 다르더라도, 사과의 흐름이란 측면에서는 적절하다고 할 것이다(유원기 2001, 19-21).

31) “knowledge of something is temporally prior.”(412a 16) 우주(만물)에 관해 설명할 때 우주의 실존이 시간상 학문(인식)에 앞선다는 설명과 모순되는데, 영혼을 우주를 채운 숨(*πνεῦμα*, *pneuma*: breath)과 같고 이것이 인간의 자연적 물체 안에 들어왔을 때 생명을 가진 영혼(*psyche*, breath of life)이 된다는 설명(아낙시메네스의 공기, 프락사고라스와 디오클레스의 뇌와 심장을 연결하는 영혼의 숨)에 따르면(<https://en.wikipedia.org/wiki/Pneuma>), 영혼 역시 인간의 인식과 별개로 실존하는 실체가 되므로, 영혼이 깨우쳐주는 지식도 시간상 앞선다고 간주할 수 있다. 플라톤에서 시작해서, 유클리드, 라이프니츠와 칸트로 이어지는 선형(a priori)은 영혼의 실존과 불멸의 근거라 할 수 있다.

32) 본성의 다섯 번째 의미로서 실체이다(1015a 1). Ross는 synthesis를 composition으로, J. A. Smith는 composite로 영역했다. *synechē*는 연속적이라는 뜻을 지니므로, 모든 생명체는 형상과 질료의 연속(연장)을 가진 합성체(*ta synechē*; *syntheta*)이다(646a 12).

원인 즉 영혼의 본성을 탐구하는 것은, 성향과 성격을 현실태로 만드는 능력들, 나아가 제1의 능력을 인식하는 과정이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스가 능력을 다섯 가지로 구분하고 제1의 능력으로서 지성의 운동을 설명하는 데에 천착한 것은 이에 따른 것이다. 그에 따르면, 능력에는 자기 영양(θρεπτικόν, threptikon; self-nutrition), 욕구(ὄρεξις, orexis; appetite), 지식과 성찰에 관계하는 감각 지각(αἰσθητικῶ; sensation, perception) 및 사고(διανοητικῶ; thinking) 그리고 장소 운동(κινήσει; movement)의 능력이 있고, 이런 능력들에 의해 영혼이 정의될 수 있다. 이 중 어느 하나만을 가지더라도 살아있다고 말할 수 있기 때문이다(413a 24-413b 15; 414a 30-414b 1).³³⁾

자기 영양은 생명체가 이를 통해 생명(삶 - 성장과 쇠퇴)을 갖기에 “가장 근본적이고 널리 공유하는 영혼의 능력”이고(415a 25), 감각 지각은 외부 대상의 움직임에 의해 “작용을 받음”과 “질적 변화”³⁴⁾ - 결핍 상태와 본성적 성향³⁵⁾ - 를 하는 능력이다(416b 33-418a 7). 이런 감각(능력)을 가지면 필연적으로 상상력과 욕구를 갖게 되는데, 그러면 즐거움과 고통을 갖게 되고,³⁶⁾ 배고픔, 갈증과 같은 고통을 피하고 즐거움을 주는 대상들을 추구하는 욕망(ἐπιθυμία, epithymía; desire)을 지니게 된다(413b 23-24; 414b 1-15). 욕망은 정념(θυμός, thumos; passion),³⁷⁾ 희망(βούλησις, boulêsis; wish 또는 will)과 함께 욕구의 세 가지 범주의 하나로써,³⁸⁾ 모든 생명체가 가진 비지성적인 또는 동물적인 욕구에 해당하나, 반면에 희망(의지)은 지성을 가진 인간만이 지닐 수 있는 욕구이다(유원기 2003, 33).

그런데 오감은 빛, 공기, 물, 육체 등의 중간 매체(μεταξύ, metaxy; in-between, middle ground)를 통해서 대상을 지각하나, 지각은 “감각 대상들의 형상을 질료 없이 받아들이는 것”이기에(424a 17), 개별자(ἕκαστον)의 상상(심상)에 부합할 보편자(καθόλου, katholou; catholic)에³⁹⁾ 관한 지식(형상 또는 형식)이 있어야 한다는 점에서(417b 20-25), 이에 관한

33) 이런 능력 또는 힘으로서의 능력을 Ross와 Hett은 faculty로, Smith는 power로 영역한다. 욕구 능력이 414a 30 이하에서 설명과 함께 추가된다.

34) being acted upon과 altered를 가리키는데, Smith는 양자를 or로, Hett은 and로 연결했다.

35) Smith는 “a change to condition of privation”과 “a thing’s disposition and to its nature”로 영역했고, Hett은 “a change to a negative condition”과 “a positive state, that is, a realization of its nature”로 영역했다.

36) 감각 대상과 감각 사이의 비율이 적절(조화)할 때 즐거움이 생겨나고, 비율이 과도할 때 고통이 생겨난다(426a 30-426b 8).

37) Smith는 이를 passion으로 옮기고, Hett는 inclination으로 옮겼는데, 플라톤이 구분한 영혼의 삼분설에서 흔히 기개로 한역하고 대개 spirit로 영역한다(Plato 1968, 52). 키케로는 이를 라틴어 ira로 옮기면서 “이제 막 생겨서 터져 나오려는 분노”이며, 욕망(cupiditas, libido)과 함께 그리스어 πάθος(pathos)의 하나라고 간주했다(키케로 2014, 29; 327-329; 335-337). Thymos로 쓰기도 하며, 숨 또는 피와의 물리적 결합(association)을 지시한다(<https://en.wikipedia.org/wiki/Thumos>). 아리스토텔레스는 후자의 의미로 구분한 것이라 할 수 있다.

38) 스토아학파의 제노(Zeno of Citium, BC 334 -262)는 욕망, 공포, 즐거움(ἡδονή, hêdonê; pleasure)과 슬픔을 부정적인 감동(emotion)으로, 의지(βούλησις, boulêsis; will), 신중, 기쁨(χαρά, chara; joy)을 긍정적인 감동으로 간주했는데(https://en.wikipedia.org/wiki/Zeno_of_Citium), 키케로는 『투스쿨룸 대화』에서 스토아학파의 boulêsis를 voluntas로 번역하고 오직 현자에게만 가능한 이성적 갈망(ratione desiderat)이라 소개했다(키케로 2014, 329). Hett는 Smith와 같이, 희망을 wish로 옮겼으나, 정념을 inclination으로 옮겼다. 유원기는 순서대로 갈망, 욕망, 희망으로 옮겼으나, 욕망, 정념, 희망(또는 의지)이 아마도 근대적인 번역이라 생각해서 이를 따랐다.

39) Lightfoot에 따르면, καθόλου은 안디옥의 이그나티우스(Ignatius) 시대를 전후해서 universal이란 뜻으로 널리 사용되었던 말이었다. 예를 들어, catholic history는 universal history, a catholic truth는 an absolute truth, the catholic resurrection은 the general resurrection의 의미와 같이 쓰였다. 그러나 예수를 성자로 규정하려는 입장을 지녔던 이그나티우스가 다른 입장을 지닌 그노시스(Gnostic), 에비온(Ebionite) 교단과 구별하는 의미로 catholic(church)을 사용하면서, 정통파

능력이 먼저 영혼에 있어야 한다(417b 20-25). 오감에 고유한 대상이 아닌 운동, 정지, 형체, 크기, 수, 단일성(ἕνος, enos; the one)과 같은 대상들을 여러 감각이 하나(공통감각)로서 지각할 때는 더욱 그러하다(425a 25-425b 10). 이것은 (공통감각) 지각의 원인이자 형상을 제공하는, 또는 감각 지각을 지각하는 다른 감각이나 “스스로를 지각하는 어떤 것”이 있다고 가정해야 함을 함의한다(425b 15-17). 전자는 무한 회귀(infinite regress)에 빠질 것이기 때문에, 후자 즉 스스로 자신을 지각하면서, 지각이라는 “운동 즉 작용과 작용 받음”을 일으키는 최초의 “원동자”(κινουόν, kinoûn; cause, mover), 그러나 작용은 작용 받음 안에서 발생하기에, 자신은 움직일 필요가 없는 ‘부동의 원동자’가 있다고 가정할 수밖에 없다(426a 5-6).⁴⁰⁾ 이 부동의 원동자는, (개별 또는 공통) 감각 지각들이 같은지 다른지를 분리해서 구분하나 동시에 감각 지각들과 분리되지 않은 채로 “단언하는(assert), 그래서 사유하고 지각하는” 능력이라 할 수 있다(426b 9-23).⁴¹⁾ 감각과 감각에 의한 지각은 개별자를, 반면에 부동의 원동자는 개별자 안의 보편자를 지각하고(형상의 영향을 받고) 사유한다. 이렇게 감각과 사유(νοεῖν, noesis; thought, thinking, judging, understanding)는 서로 반대되는 것(contraries)이어서 두 개의 현실태로 작동하긴 하나, 있는 것인 한에서는 하나이다.

이런 이유에서 사고능력(지성)은 사유, 판단(κρίνειν; 식별 또는 이해)⁴²⁾ 그리고 지각을 포함하고, 감각 및 상상과 함께 작동하는 것이라 할 수 있다. 그래서 판단도 지식, 의견, 이해 그리고 이와 상반되는 것들이 있게 된다. 그러나 “감각은 항상 참이나, 상상은 대부분 거짓” 이듯(428a 11-12), 기억에서 우리가 원할 때마다 심상을 만들고 배열할 수 있는(427b 18-21) 상상에 기초한 지각으로서의 판단은 의견이 될 수 없다. 의견은 고유대상에 대한 감각이 현재 할 때(present) 참(또는 최소한의 거짓)이고, 그렇지 않을 때(우연적인 감각일 때)는 감각이 현재하건 아니건 거짓이며(428b 18-429a 1), 또한 의견은 믿음(πίστις, pístis; belief)을 수반해야 하는데, 그런 판단은 감각과 믿음의 조합도 아니기 때문이다(428a 18-30).

이처럼 생각할 때, 사고는 감각 및 상상과 함께 작동하나 분리될 수 있고, ‘작용을 받음’ 또는 작용을 받는 종류의 것이기에, 감각과 그 대상처럼, 사고의 대상으로부터 형상을 수용하는 것이거나 수용하는 것이 가능해야 한다. 그래서 지성은, 아낙사고라스가 말하듯, 다른 것을 지배하고 인식하기 위해서, 혼합된 다른 것과 달리 순수(pure)해야 하고, 그 본성에 능력 외에 다른 것을 지니지 않아야 하며, 그래서 “지성이라고 불리는 영혼(의 부분)이 사고하기 이전에

(orthodox)와 사도파(apostolic)란 의미로 변하게 되었다(Lightfoot 1889, 413-415).

40) 감각 지각은 “영향을 주고 운동시키는 자”의 현실태가 감각 안에서 실현된 것이므로 감각은 수동자라고 할 수 있다. 다시 말해, 감각은 수동적이기에 그 움직임을 만드는 선재하는 능동자가 있어야 한다. 유원기의 번역 “영향을 주고 운동시키는 자”는 ποιητικού καὶ κινητικού인데, Smith는 the active or motive factor로, Hett은 what is moving and active 영역했다.

41) 순서대로 assert, think, perceive로 영역하는 데에 Smith와 Hett이 일치하나, 후자의 둘을 Smith는 or, Hett는 and로 옮긴다. 아리스토텔레스가 감각 지각과 사고를 하나로 간주한다는 점에서 or로 연결하는 것이 더 적절할 것이다.

42) 다음 문장에서 “사고와 이해(φρονεῖν)는 지각의 일종”이라는 언급이 나오는 것을 볼 때, 아리스토텔레스는 식별과 이해를 같은 개념으로 이해했다고 할 수 있다(유원기 2003, 209). 한편, 아리스토텔레스는 지식인의 질적 변화를 설명하는 부분에서 지성과 이해력(오성 또는 지식, γνώσις, gnōsis; understanding)을 언급하는데, Smith는 이를 or로, Hett은 and로 영역했다. 그리고 Smith는 κρίνειν와 φρονεῖν를 모두 understanding으로 옮겼으나 이후의 설명에서는 judgment로 옮겼고, Hett은 전자를 judging으로 옮기고, “사고와 이해는 지각의 일종”이란 문장을 “Thinking, both speculative and practical, is regarded as a form of perceiving.”으로 옮긴 후의 설명에서 judgment를 사용했다. 사고와 이해(식별 또는 판단) 또는 이해력(오성)은 하나는 과정 다른 하나는 결과(상태)를 가리키므로 서로 다른 작용을 가리키나 동시에 작용할 수 있다는 점에서, 이 글에서는 Smith와 유원기의 해석을 따라 구별하지 않고자 한다.

는 아무것도 실질적으로 존재하지 않”는다고 할 수 있게 된다. 즉 “지성에 의해 영혼이 추론적 사고를 하며, 신념을 구성한다는 것이다.” 이런 점에서 또한, “영혼이 형상들의 장소”라 할 수 있는데, 그러나 이는 “영혼 전체가 아니라 추론적 사유”에 한정되며, 이때의 “형상들은 현실태가 아니라 가능태로서 있”는 것이다(429a 10-28). 그리고 육체가 있어야 하는 감각(능력)과 달리, “지성은 어떤 육체 기관도 가지지 않”기에 육체와 분리하는 것이 가능하고, 자신의 지성을 스스로 발휘할 수 있을 때 지식인(ἐπιστήμων, épistimon)이라 불리듯, “지성은 자기 스스로를 사유할 수 있다(429a 10-429b 10).” 왜냐하면 감각과 감각 대상은 각기 다르나, 지성은 육체가 없고 질료를 지니지 않기에 그 대상(형상 또는 형식)을 자기 안에 지니기 때문이다. 즉 사유할 때, 지성과 지성의 대상은 하나라는 것이다(430a 1-9).

이런 논의에 따라 아리스토텔레스는 지성이 ‘부동의 원동자’라고 결론 내린다. 영향을 주는 (능동) 자는 영향받는 (수동) 자보다 항상 우월하고, 또한 원동의 힘은 질료보다 우월하기에, 지성은 분리될 수 있고, 영향받지 않으며, 섞이지 않은 것이며(430a 17-20), 개별자를 지각할 때 형상을 제공함으로써 감각과 함께 하나로 사고하나(429a 10-430a 9), 보편자를 사유할 때는 지식에 관해 끊임없이 사유하면서 감각과 분리된 채 별개로 작동하기 때문이다(430a 10-25). 그래서 아리스토텔레스는 “빛과 같은 어떤 성향을 통해 [영혼 안의] 모든 것들을 만”드는 지성을(430a 10-17), 분리되었을 때 그 자체로서 “불멸하고 영속하는” 유일한 것으로 간주한다(430a 25).

장소 운동능력도 지성에 의해 촉발된다. 아리스토텔레스에 따르면, “동물들이 장소 운동을 하게 하는 원동자는 생식과 영양 능력일 것이나(432b 9-10),” “모든 운동은 밀고 당김 (pushing and pulling)에 의해 움직여지는 것”이자(433b 25) “어떤 대상을 추구하거나 회피하는 것”이기에(432b 28), 장소 운동능력의 원동자는 우선 욕구와 지성 두 가지라고 할 수 있다. 동물의 경우, 상상을 하나 지성과 계산능력이 없으므로 이들의 장소 운동은 전적으로 (감각적 상상에 의한) 비이성적 욕구(욕망과 정념)에 따른 것이라 할 수 있다. 그러나 인간의 경우에는, 욕구의 대상이 감각 지각(숙고적 상상)을 통해 지성을 자극해서 운동 - 대상의 형상에 대해 그 목적(인)(실천적 좋음)을 사유하는 과정⁴³⁾ -이 시작되고, 그에 따라 그 욕구의 대상(실천적 좋음)을 거부하거나(밀거나) 추구하는(당기는) 비이성적 욕구(욕망과 정념)와 이성적 욕구(희망)가 생겨나 밀고 당김의 행동으로 이어지므로, 지성이 욕구를 운동하게 한다고 할 수 있다. 즉 장소 운동을 유발하는 욕구는 지성에 의해 운동하는 매개적 중간 원동자이므로, 역시 지성이 장소 운동의 최초의 원동자라는 것이다(433a 10-434a 23).

아리스토텔레스는 능력이 가능태이기에 다섯 가지로 구분해서 설명할 수는 있으나, 영혼 자체는 전체(a whole)라고 간주한다(411a 25-411b 15). 그리고 식물과 동물 등 다양한 종에 따라 사용할 수 있는 영혼의 능력이 다르나, 뒤에 오는 능력은 앞의 능력을 가능태로 포함하기에, 결론적으로 지성을 가진 인간은 나머지 능력을 모두 지니며(414b 20-415a 13), 지성 특히 성찰적 사유(θεωρητικού νοῦ; reflective thought)는 가장 상위의 능력으로서⁴⁴⁾ 다른 능력들을 지배한다고 간주한다. 이는 영혼의 현실태인 성격이 성향을 포함하고, 또 후자는 능력(지성)을 포함한다는 것을 말해주므로, 그가 지성이 인간 영혼에 고착된 근본적인 능력이고 다른 능력들은 지성의 발현으로 생겨나거나 작동하는 속성이며, 이런 능력들의 배치상태(성향)와 활동 상태이자 결과(성격)가 영혼을 실존하게 한다고 간주했다는 것을 말해준다. 또한, 영혼의 본성을 파악하기 위해서는 성격과 성향을 통해 능력(지성)을 파악하는 데로 나아가야 함을 확

43) Smith는 the realized good로, Hett은 the practical good로 영역한다.

44) Hett은 “the speculative faculty”로 영역한다.

인해주는 것이라 할 수 있다.

IV. 지성의 신성, 최고선 그리고 신

아리스토텔레스는 나아가 지성이 어떻게 스스로 사유(운동)하고 다른 것(능력과 신체)들을 운동하게 하는가, 다시 말해, 지성이 영혼의 본성적 실체인지를 다시 한번 검증한다. 이 과정에서 지성의 보편성과 원동성을 끌어내고 이 양자의 영원성과 신성을 부각하려 시도한다. 왜냐하면, 더 높은 수준의 성질을 지닌 것은 그로부터 파생하는 진리들을 참이 되게 하듯이, 영원한 것의 원리는 그로부터 파생되는 변화하는 것들에 비해 언제나 가장 참일 것이며, 그 자체가 다른 것의 ‘있음’의 원인이 될 것이라고 보았기 때문이다(983b 20-30).

검증의 시작은 역시 실존하는 물체의 실체이다. 아리스토텔레스는 실체를 가멸적인 감각적 실체, 불멸하는 감각적 실체(천체), 그리고 부동적이고 감각적이 아닌 실체로 구분한다.⁴⁵⁾ 그에 따르면, 감각적 실체는 어떻게 변화(운동)하건 “그 밑에 놓인” 질료가 반드시 관여 - 가능태에서 현실태로 변화 - 해야 한다. 그래서 질료는 가능태와 현실태를 모두 지니고 있어야 하고, 모든 현실태는 가능태에서 생겨나나 가능태에 앞서 있어야 한다.⁴⁶⁾ 그리고 “변화하는 모든 것은, 뭔가에 의해, 어떤 것이, 어떤 무엇으로 변화하는 것”이므로, 원동자에 의해, 질료가, 그 변화(운동)의 종점인 형상으로 “생성”해가는 것인 만큼, 질료의 현실태는 다른 것 안에 있는 원리로서 기술, 자기 안에 있는 원리로서 본성, 그리고 그런 원리가 결합한 상태인 우연이나 자생성에 따라⁴⁷⁾ 일어나는, 생성의 출발점과 종점의 중간 어느 지점(‘이것’ 및 상태)에 있을 것이다(1070a 1-8). 감각적 실체의 현실태는 그래서 드러나 보이는 ‘이것’인 질료(질료와 기체),⁴⁸⁾ 생성의 종점에 있는 ‘이것’이자 ‘상태’가 지향하는 본성,⁴⁹⁾ 그리고 이 둘로 이루어진 소크라테스나 칼리아스 등과 같은 개별적 실체로 나눌 수 있다. 그런데 여기서 본성은 어떤 경우에 합성 실체(composite substance)일 수 있다(1070a 10-19). 예를 들어, 집을 짓는 과정(생성)에는 집의 형상(건축술)이 관여하고 있으며 동시에 지향하는 종점으로서 ‘집’이자 집의 ‘상태’가 동시적으로 있다고 할 수 있는 것과 같다. 이렇게 집의 생성에 집의 형상이 항상 존속한다면, 그런 형상을 지닌 합성 실체로서의 지성도 항상 존속한다고 할 수 있다(1070a 21-30).⁵⁰⁾

지성이 형상을 가진 합성 실체라면, 다른 모든 것의 ‘있음’과 그 운동의 동일한 원인일 수 있다. 지성이 모든 것에 각자 ‘있음’의 형상을 부여함으로써 모든 것이 나름의 형상을 향해 운

45) 부동적이고 감각적이 아닌 실체를 형상과 수학적인 것으로 나누는 입장(플라톤), 양자를 하나로 결합하는 입장(크세노크라테스), 또 수학적인 것만을 말하는 입장(스페우시포스)이 있다(1069a 30-1069b 2; 아리스토텔레스 2012, 137의 각주 8).

46) 아리스토텔레스는 아낙사고라스의 일자(the one)나 엠페도클레스, 아낙시만드로스, 데모크리토스의 혼합(mixture)도 가능태로서의 양자를 말한 것이라고 하면서, 전자는 지성을, 후자는 질료를 염두에 둔 것인데, 후자의 경우에 질료가 다르면 그 생성과 원리도 다를 것이며, 각 질료의 현실태는 하나일 수 있어도 그 가능태는 형식과 형상(원리), 결합, 질료의 세 원인을 가진다고 간주한다(1069b 2-34).

47) Ross는 art, nature, chance, spontaneity로, Reeve는 craft, nature, lack, chance

48) 여기의 기체를 Reeve는 underlying subject, Ross는 substratum으로 영역했다.

49) 조대호는 생성의 종점에 있는 상태(hexis)는 생성의 결과로서 얻어지는 형상 혹은 형상을 소유한 상태를 가리킨다고 해석한다(아리스토텔레스 2012, 140 역주 20).

50) Ross는 nous를 reason으로, Reeve는 understanding으로 영역했다. Reeve와 조대호의 번역을 따르는 것이 더 적절할 것이다. nous를 reason으로 간주하게 된 것은 스토아학파와 초기 교부들의 영향으로 여겨진다.

동하도록 만들기 때문이다. 또한, 지성은 열기와 냉기처럼 감각적인 물체 안에 있는 것이 아니라,⁵¹⁾ 밖에 있는 ‘운동’과 ‘정지’(στασις, stasis; stand, stability)를 낳는 원인으로서 분리 가능한 원리이자 실체일 수 있다.⁵²⁾ 다시 말해, 질료적 운동을 하는 육체가 그 원인들과 분리할 수 없는 가멸적인 감각적 실체라면, 이 모든 것들과 분리 가능하고 이 모든 것들을 운동하게 하는 지성은 부동적이고 감각적이 아닌 실체라는 것이다. 그런데 지성의 산물인 네 가지 원인이⁵³⁾ 현실태가 되게 하는 데에는 지성이 일으킨 욕구(욕망)의 운동이 더해져야 하므로, 현실태와 가능태가 유비적으로 동일한 원리라고 할 때(1071a 4-5), 모든 감각적 물체는 영혼의 실체로서 지성과 중간자로서 욕구 그리고 그것에 따라 운동하는 육체, 즉 “영혼과 육체거나, 아니면 지성 및 욕망과 육체”로 양분될 수 있다(1070b 36-1071a 2).⁵⁴⁾

아리스토텔레스는 이렇게 지성을 육체에서 분리한 후에 영혼과 육체 중에서 보편적인 견지에서 말해질 수 있는 것은 오직 전자임을 밝힌다.⁵⁵⁾ 그에 따르면, 모든 감각적 물체의 첫째 원리는 현실적으로 첫째인 ‘이것’과, (생성 중이기에) 가능태로 첫째이고 실존하는 다른 것일 수 있는데, 후자는 보편적일 수가 없다. 왜냐하면, 개별자가 개별자의 원천이기 때문인데, 보편적으로는 사람(아버지)이 사람(아들)의 원인이지만, 보편적인 사람(육체)은 없기 때문이다. 그러나 보편적인 형식(universal formula)에서는 모두가 같을 수가 있는데(1071a 18-29), 첫째, 질료, 형상, 결여, 원동자가 모든 물체에 있다는(omnipresent) 의미에서,⁵⁶⁾ 둘째, 실체의 원인을 제거하면 모든 물체가 제거된다는 의미에서, 셋째, 현실태의 견지에서 첫째의 것이란 의미에서 원인을 규정할 때이다(1071a 29-36).⁵⁷⁾ 아리스토텔레스는 지성이 이 세 가지 의미를 모두 충족할 수 있으므로 지성을 실체로 가진 영혼도 보편성을 지닌다고 간주한다.

또한, 아리스토텔레스는 지성의 원동성을 설명함으로써 영혼의 현실태에 영원성을 부여하는 데로 나아간다. 그에 따르면, 불멸의 감각적 실체라면 항상 있는 것이기에 거기에서 운동 자체가 생겨나거나 소멸하기란 불가능하다. 여기에 해당하는 것이 시간이다. 그러나 시간은 운동과 같거나 운동의 어떤 속성을 지님으로써 연속적일 수 있으므로, 모든 운동이 아니라 장소 운동, 그 중 ‘원환 운동’만이 연속적이라고 간주한다(1071b 5-11). 피타고라스, 파르메니데스,

51) 아리스토텔레스에 따르면, 질료적 운동의 원인과 원리는 질료(요소)가 다를 때 같을 수도 또 다를 수도 있다. 예를 들어, B나 A는 BA와 같을 수도 있으나 똑같은 것이 아니며, 감각적인 물체에 속하는 것 중에 형상에 해당하는 것은 열기(vital heat)이고 다른 면에서 보면 열기는 냉기인 것과 같다. 질료는 이런 성질들을 가능태로 지니며, [감각적] 실체에 해당하는 것은 그 둘과 그것들을 원리로 해서 이루어진 것[합성 실체]이나, 살이나 뼈처럼 열기와 냉기로부터 생겨나는 하나의 단일체(unity)일 것이다. 그러나 이 단일체는 열기나 냉기와 같은 것이 아니다(1070a 30-1070b 20).

52) 아리스토텔레스는 자연학을 운동과 정지의 원리를 자기 안에 갖고 있는 실체에 관한 학문이라고 정의한다(192b 13; 1025b 20). Hardie & Gaye는 정지를 stationariness로 영역한다.

53) “모든 제작은 기술이나 능력이나 사고에서 비롯”한다는 서술에서(1032a 27-28), 기술, 능력, 사고일 때 세 가지, 사고에서 형상을 분리해서 더하면 네 가지이다.

54) Ross는 “soul and body, or reason and desire and body”로, Reeve는 “soul and body, or understanding, desire and body”로 옮겼다.

55) 보편논쟁에 대한 아리스토텔레스의 영향을 알 수 있는 논문으로 남경희의 “보편자(普遍者) 문제”(1991), 박승찬의 “형이상학의 대상에 대한 논쟁: 철학적 신론 vs. 보편적 존재론”(2010) 참조.

56) 여기서 있다는 의미를 Ross는 are common to all things로, Reeve는 are omnipresent로 옮겼다. 의미상 Reeve의 번역이 더 명료하다. 또한 Ross는 the same, i.e. by analogy로, Reeve는 the same or analogous로 옮겼는데, 여기도 Reeve의 번역을 따랐다.

57) 여기서 “현실태의 견지에서”는 Reeve의 in terms of actuality를 따른 것이다. Ross는 in respect of fulfillment로 옮겼는데, 이 부분은 이전의 논의를 종합해서 정리하는 서술인데, fulfillment의 견지에서 설명한 서술이 없기 때문이다. Reeve는 번역의 근거로 의술과 건강, 건축술과 집의 형상을 예로 가능태와 현실태를 서술하면서 첫째의 현실태(운동)이면서 운동하게 하는 것을 언급하는 1070b 34-35를 제시한다.

플라톤처럼 형상을 영원한 실체라고 주장하더라도, 그것이 가능태가 아니라 현실태로 있지(실제로 활동하지) 않으면 운동은 없을 것이기 때문에, 원동자나 운동하게 하는 능력은 반드시 현실태로 있어야만 한다. 그래야만 운동이 항상 현실태로 있을 것이고 영원할 것이기 때문이다.⁵⁸⁾ 그래서 아리스토텔레스는 천체의 영원한 운동을 낳는 제1의 것이 있음을 강조하면서, 우주에 신적인 지성이 있어야 함을 시사한다. 현실태가 가능태에 앞서 있다면 항상 동일한 것들이 원환 운동 속에 있어야 하고,⁵⁹⁾ 그렇다면 어떤 것이 동일한 방식의 현실태이면서도 항상 그대로 머물러 있어야 하며, 거기서 생성과 소멸이 있으려면 항상 다른 방식으로 현실태인 다른 어떤 것이 있어야 하기 때문이다.⁶⁰⁾ 이는 자기 자신의 힘으로 활동하거나 다른 힘으로 활동함으로 의미하므로, 또다시 자기 자신의 힘을 지닌 첫째의 것을 가정하는 데로 귀결될 수밖에 없다. 그래서 하늘(천체)의 영원한 원환 운동을 낳는, 자신은 운동하지 않으면서 운동을 낳는, 영원한 것이자 실체이며 현실태인 첫째의 것이 있어야 함이 필연적이다(1072a 8-25).

아리스토텔레스는 이 첫째의 것(신적인 지성)을 일자와 동일화하고 최고의 좋음이란 목적(인)을 부여하면서, 인간 지성의 원동성에 의해 포착될 수 있는 신성의 원인으로 간주한다. 그에 따르면, 욕망과 사고의 대상은 운동하지 않으면서 욕망과 사고의 운동을 낳는데, 그 운동은 첫째 대상이 같기에 원환 운동을 하는 것과 같다. 예를 들어, 겉보기에 아름다운 것은 욕구의 대상이고, 의지의 첫째 대상은 실제로 아름다운 것이며, “우리가 욕망을 갖기 때문에 좋게 여기는 것이 아니라, 좋다고 여기기 때문에 우리가 욕망을 갖게 되는 것”과 같다. 이처럼 대상의 아름다움과 사고의 아름다움(형상)이 원환 운동에 있기에 운동의 출발점은 사고라고 할 수 있고, 그래서 지성도 사고의 대상에 의해 원환 운동에 있게 된다고 할 수 있다. 그런데 대립 쌍(지성과 지성의 대상)의 한 측은 실질적인 내용(형상)을 가지나 다른 측은 없으므로, 전자는 그 자체로서 사유가 가능하고 단순하고 현실적인 한 첫째의 실체이나, 지성의 대상으로서 첫째의 것이 일자와 같은 것은 아니다. 일자는 척도를 가리키고, 단순하다는 것은 어떤 것의 존재 방식을 가리키기 때문이다. 그러나 좋음 때문에 선택되는 것은 같은 측에 속하기에, 어떤 부류에서 일자는 항상 좋은 것이거나 혹은 유비적으로 그것에 상응한다(1072a 25-35).⁶¹⁾ 즉 사고의 대상, 첫째의 것이자 척도인 일자, 그리고 좋음은 같은 측에 속한다는 것이다. 그러나 사고의 대상으로서 “지향 대상에는 어떤 활동을 통해 실현되는 것(실천적 좋음)과 어떤 활동의 지향 대상(좋음 자체)이 있으니, 일자는 운동하지 않는 것에 속하나 전자는 그렇지 않다. 그래서 일자는 사랑받음으로써 운동을 낳고,⁶²⁾ 나머지는 운동함으로써 운동을 낳는다(1072b 1-4).”

58) 이런 점에서, 아리스토텔레스는 플라톤의 “스스로 운동하는 것”으로서 형상은 있을 수가 없는데, 왜냐하면 영혼이 천체들과 함께 나중에 생겨난다고 간주했기 때문이라고 비판한다. 반면에 아낙사고라스는 지성의 현실태를 들어 현실태가 가능태에 앞선다는 것을 입증했고, 엠페도클레스와 레우키포스도 운동이 언제나 있다고 말했다면서 자신을 주장을 뒷받침할 근거로 삼는다(1071b 12-1072a 8).

59) 항상 동일한 것들의 원환 운동은 엠페도클레스의 4원소의 원환 운동을 가리키나, 여기서는 천체들의 영원한 원환 운동을 가리킨다(아리스토텔레스 2012, 152 역주 58).

60) 전자의 어떤 것은 항성(불박이별)들의 하늘을 가리키고, 후자의 다른 어떤 것은 태양을 가리킨다(아리스토텔레스 2012, 152 역주 59, 60).

61) 여기서 아리스토텔레스는 플라톤이 ‘좋음의 이데아’에 관해서 『국가』와 특히 『필레보스』에서 행한 설명을 따르고 있다고 할 수 있다. 플라톤은 좋음, 아름다움, 참됨 그리고 척도, 비례, 균형, 조화 역시 “하나이면서 동시에 여럿”으로 설명한다. 그러나 전자들이 하나일 때 좋음, 후자들이 하나일 때 적도(適度)라 할 수 있고, 좋음과 적도는 하나의 두 양태라 할 수 있으며, 여기서 하나(일자)가 형상임을 일컫는 것이 ‘좋음의 이데아’라 할 수 있다(오수웅 2015, 11-14).

62) Ross는 “it produces motion by being loved”로, Reeve는 “it produces movement insofar as it is loved”로 영역한다. Reeve는 이를 파르메니데스와 엠페도클레스의 우주의 운동자로서 사랑이란 설명을 수용한 것이라고 해석한다(Aristotle 2016, 527).

아리스토텔레스는 이렇게 하늘의 원환 운동을 일으키는 최초의 원동자이자 첫째의 것(신적인 지성)인 일자, “그것은 필연적으로 있는 것이며,⁶³⁾ 필연적인 한에서⁶⁴⁾ 그것은 좋은 상태에 있으며, 그런 뜻에서 원리”라는 생각을(1072b 10-14) 신의 관념에 연결하고, 신을 깨닫는 방법을 제안하는 데로 나아간다. 그에 따르면, “신은 생동하는 존재이고, 영원하며 가장 좋기에”, 영원하고 연속되는 삶은 신에게 속한다(1072b 15-30). 가장 좋고 영원한 삶이 바로 신의 고유한⁶⁵⁾ 현실태이기 때문이다.⁶⁶⁾ 그리고 먼 옛날의 선인들은 신화의 형태로 천체들이 신들이고 신성한 것이 자연 전체를 에워싸고 있다고 전했는데, 나중에 사람들을 설득하기 위해 관습법이나 이익에 부합하도록 신이 사람이나 동물의 형상이라는 등의 내용이 신화처럼 덧붙여진 것이기에, 덧붙여진 것들을 분리해서 첫째의 실체를 신들이라 생각하는 “신적인 영감”을⁶⁷⁾ 얻어야 한다고 간주한다(1074b 1-10).

계속해서 아리스토텔레스는 신과 인간(지성)의 관계에 대해 언급하면서, 신적인 영감을 얻으려는 활동의 즐거움을 강조한다. 그에 따르면, 모든 것은 일자와의 관계 속에서 서로 관계를 맺으며 함께 질서를 이루고 있으나 그 방식은 종류별로 주어진 본성에 따라 다르고, 각각의 본성에 따라 전체의 좋음을 위해 공유하는 다른 점(기능)들을 지닌다(1075a 15-25). 인간은 성찰적 사유를 지니므로 가장 상위의 본성을 지녔다고 할 수 있다. 그러나 신은 항상 좋은 상태에 있고 영원하나 인간은 그럴 수 없으므로, 인간의 사유(지성)도 항상 좋은 상태에 있거나 영원하지 않고 시간의 일정한 지점에 있을 뿐이다. 다만, 지성은 그 자체로 가장 좋은 것에 관계하며, 사고 대상의 본성을 공유함으로써 스스로 사고하고,⁶⁸⁾ 그것을 소유(possess)함으로써 신성한 요소(the divine element)를 지닐 수 있다.⁶⁹⁾ 그래서 지성의 성찰적 사유는 가장 즐겁고 최선의 것이며, 영원한 시간에 걸쳐 있을 수 있다(1075a 5-10).⁷⁰⁾ 그런 사유는 또한 천계와 자연 세계의 유유자적한(diagōgē) 삶(현실태, 활동)을 인식한다는 점에서 즐겁고 최선의 것이며, 그래서 깨어있음, 지각과 사고는⁷¹⁾ 가장 즐거운 것이고, 희망과⁷²⁾ 기억 역시 그로 인해 즐거움을 주는 것이다(1072b 15-18).

63) Ross는 exist로, Reeve는 is로 영역한다. 양자의 차이는 실존 또는 현존하는 것이냐 아니면 관념적으로 있는 것이냐의 뉘앙스 차이에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면, 신을 의미하게 되기에 신이 가시적인 세계에 실존 또는 현존한다고 보느냐, 아니면 가시적인 세계에 존재한다고 한정하느냐의 입장이 갈라질 수 있기 때문이다.

64) 필연성은 첫째, 내적 추동력(impulse)에 반대되기 때문에, 필연적인 강제(perforce)라는 의미, 둘째, 그것이 없으면 좋음이 불가능하다는 의미, 셋째, 다른 방식으로 있을 수 없다면 절대적으로 필연적이라는 의미를 가리킨다(1072b 10-15).

65) Ross는 essential, Reeve는 intrinsic으로 옮겼다. Reeve의 번역이 더 적절하다.

66) Reeve는, 고대인들이 “끊임없는 영원함”(aiōn aidios: everlasting eternity)을 신성한 의미로 간주했는데, 각 동물의 생애를 포함하는 목적(end)을 수명(life-span, aiōn)이라 불렀으며, 같은 이유에서, 시간 전체와 그 무한성을 포함하는 하늘 전체와 일자의 목적도 그것의 항상 실존함(aiei einai), 불멸과 신성함에서 이름을 따온 영원성(aiōn)이라고 불렀기 때문이라고 하면서, 아리스토텔레스의 『자연학』(Physics, 279a 11-28)에서 근거를 제시한다(Aristotle 2016, 530-531). Ross, Hardie & Gaye는 duration으로 영역했다.

67) Ross는 an inspired utterance로, Reeve는 as divinely said로 옮겼다.

68) 사고의 대상을 Ross는 natural object로, Reeve는 intelligible object로 옮겼다.

69) Ross는 divine element, Reeve는 divine thing으로 옮겼다.

70) 조대호는 마지막 문장을 “자기 자신에 대한 사유활동 자체는 영원한 시간에 걸쳐 있을 것이다”로 번역하는데, Ross의 영역은 “so throughout eternity is the thought which has itself for its object.”이다.

71) Ross는 지성을 thinking과 thought를 혼용해서 옮겼고, Reeve는 understanding과 active understanding으로 옮겼다.

72) Ross는 hope로, Reeve는 expectation으로 옮겼다.

V. 인간과 신의 매개체: 영혼과 숨

아리스토텔레스는 이처럼 인간이 영혼의 지성을 통해 일자를 사랑함으로써 신적인 영감을 얻을 수 있고, 그래서 영혼의 성향과 성격도 신적인 영감을 현실태로 지닐 수 있다고 간주했다고 할 수 있다. 그가 『니코마코스 윤리학』(*The Nicomachean Ethics*)에서 강조한 탁월함을 지닌 성격(성품)과 『정치학』(*Politics*)에서 말하는 ‘좋은 시민’이자 ‘좋은 사람’은 분명 여기에 근거해서 구축한 설명일 것이다. 그러나 인간이 신적인 영감을 얻는 것에 관해서 설명해야 할 두 가지가 있다. 신(일자)이 자체로 운동하지 않기에 사랑받음으로써만 운동을 낳는다면, 이를 사랑함으로써 원환 운동을 낳는 무엇이 있어야 하는데, 이 무엇과 천체 또는 인간 지성의 관계에 대한 설명이 생략되어 있다. 또 인간의 지성 역시 ‘부동의 원동자’라면 사랑받음으로써 운동을 낳는다고 해야 하므로 인간의 지성을 사랑하는 무엇이 밖에 있어야 하는데, 그것이 무엇인지에 관한 설명도 생략되어 있다. 신(일자)과 (신적인) 지성의 관계를 후자의 사랑(신적인 영감을 얻으려는 노력)으로 설명할 수도 있으나, 그러면 후자의 부동성과 모순된다.

이 모순은 두 가지 가정이 성립할 때 해결된다. 하나는 신(일자)과 인간 지성 각각이 그 대상이 되는 형상을 가능태로 이미 지니고 있다고 가정하는 것이고(가정 A), 다른 하나는 형상이 어느 하나에만 있으나 양자가 원환 운동하는 관계에 있기에 공유하게 된다고 가정하는 것이다(가정 B). 가정 A에서는 신(일자)과 신이 지닌 (좋은) 형상으로 구분할 수 있으나 양자는 하나의 현실태로 나타나고, 지성은 신적인 지성과 인간의 지성 그리고 각각이 지닌 형상으로 두 개의 현실태로 구분될 수 있다. 그래서 신(일자), 신적인 지성, 그리고 인간의 지성의 삼자가 자립적으로 존속해야 한다. 반면에, 가정 B에서는 신(일자), 신적인 지성과 인간의 지성으로 구분할 수 있으나 삼자가 원환 운동의 관계에 있으므로, 지성과 지성의 대상이 하나이듯, 삼자 모두가 하나의 현실태로 있을 수 있게 된다. 아마도 아리스토텔레스가 두 가지 의문에 관한 설명을 생략한 것은 원환 운동과 현실태에 관한 설명으로 이미 답했다고 생각했기 때문일 수 있다. 마치 플라톤이 동굴의 비유에서 한 철학자가 동굴 밖에 도달해서 빛의 세계에 적응할 수 있다고 했던 것처럼, 아리스토텔레스는 인간이 ‘있는 것’의 본질을 탐구하는 과정에서 “신적인 영감”을 얻게 될 때, 그의 영혼이 신(일자)과 신적인 지성과 하나가 될 수 있다고 이미 말했다는 것이다.

가정 B를 받아들여더라도, 가능태의 형상을 지닌 신(일자)이 ‘어떻게’ 지성에 들어와서 지성과 형상을 현실태로 만들고,⁷³⁾ 또 지성을 통한다 한들 그런 형상이 ‘어떻게’ 육체적인 운동을 낳는가의 문제는 여전히 해결되지 않는다. 아리스토텔레스는 아마도 이 의문에 대해서도 이미 답했다고 생각했을 수 있다. 감각적 실체가 어떻게 변화(운동)하건 “그 밑에 놓인” 질료가 반드시 가능태에서 현실태로 변화해야 한다고 했던 것을 상기할 때, 질료가 가능태에서 현실태로 변화하는 과정, 다시 말해, 지성(형상)이 욕구를 일으켜 밀고 당김의 운동을 육체의 운동으로 연결하는 과정을 매개하는 숨에 주목할 수 있다.⁷⁴⁾

73) 조대호는 아리스토텔레스가 영혼의 여러 부분 중에 지성에 특별한 지위를 부여하는 것을 강조한다. 아리스토텔레스가 영혼의 다른 부분들을 그것을 수행하는 신체 기관과 함께 생겨나지만 지성은 신체 기관과 무관하고, “문 밖에서”(thyrathen) 들어온다고 말하고 있기 때문이다. 이에 대해서는 『동물발생론』 II 3, 736a28과 744b21-22 등을 참고. 아리스토텔레스 2012, 141 역주 24

74) 안드로니코스의 편집 이후, 로마제국, 아랍권, 스페인, 이탈리아 연구자들의 해석과 번역을 거치면서 위작으로 추정되는 글들이 더해진 것으로 여겨진다. 특히 12세기 유럽에서 아리스토텔레스의 철학이

아리스토텔레스 전집에 수록된 『숨에 관하여』(*On Breath, περι πνεύματος*)는 『생명의 김과 짙음에 관하여』, 『젊음, 노년, 삶과 죽음 그리고 호흡에 관하여』, 특히 『호흡에 관하여』(*On Respiration*)의 설명 그리고 『영혼에 관하여』에서 “타고난 숨”(σύμφυτον πνεῦμα: symphoton pneuma)이 지닌 영혼의 자극(psychical stimuli)을 기관의 물질적 부분으로 전달하는 기능(pulsation, 맥박)에 관한 설명을 일정 부분 따르고 있기는 하나, 대체로 위작(un-Aristotelian)으로 분류된다(Aristotle 1935, 391). 그러나 이를 제외하더라도, 『동물발생론』(*Generation of Animals*)에서 숨에 관한 생각을 읽을 수 있다. 여기서 아리스토텔레스는 “물은 흙 속에 있고, 숨은 물속에 있으며 영혼의 열기는 모든 숨 속에 있기에, 이런 의미에서 모든 것 - 특히 생명체 - 은 영혼으로 충만해 있”다거나(762a 17-20), “정액(semen)은 그래서 숨과 물의 합성 양태의 하나이고, 전자[숨]는 뜨거운 공기(hot air)”라거나(736a 1), “모든 것은 자신을 생산하게 하는 원인을 정액 속에 담고 있다. 나는 소위 열기를 의미한다. 이것은 불이나 그런 힘(force)이 아니라, 정액과 거품 같은 것에 포함된 숨, 그리고 천체의 요소와 유사한, 숨 안의 자연적 원리”라고(736b 31-737a 1) 설명하고 있다. 이를 고려하면, 숨은 공기에 포함된 열기이고, 흙을 비롯해 음식물, 혈액 등, 물을 포함하는 모든 것(all liquids)에 있으며, 바로 이 숨이 물질적인 것과 비물질적인 것을 연결하는 추동력(motive force)이자 능력이라 할 수 있다. 인간의 신체를 운동하게 하는 심장과 혈관의 맥박은 그래서 소화액(the liquid food)의 “통기(aeration) 또는 숨화(pneumaization)”로 일어나고, 여기에 모인 영혼의 열기(soul-heat)의 강렬함(the intense)으로 확산한다고 할 수 있으며(Aristotle 1935, 392), 숨을 마시고 내쉬는 기관의 호흡(respiration)으로 유지된다고 할 수 있다.⁷⁵⁾

아리스토텔레스가 이렇게 “영혼의 열기”를 “모든 숨 속”에 있는 “숨 안의 자연적 원리”라고 간주했다는 점에서, 열기는 원인에 대한 형식이라 할 수 있다.⁷⁶⁾ 그리고 숨(호흡) 또는 숨화가 맥박과 소화액을 확산시켜서 육체의 생성에 관여한다면, 그리고 감각적 실체의 운동에는 반드시 “그 밑에 놓인” 질료(기체)가 변화해야 한다고 했던 것을 더하면, 숨은 감각적 실체의 밑에 놓인, 있는 것의 ‘있음’의 원인으로서 다른 기체의 술어가 되지 않는, 물, 불, 흙, 공기류의 단순한 물체나 생명체 및 신성한 것(천체)에 내재한 기체로서의 실체여야 한다. 다시 말해, 숨은 ‘열기의 형상을 내포한 자립적인 기체’이고, 열기에 의해 운동하므로 중간 원동자이자, 질료와 형상으로 구성된 합성 실체여야 하며, 따라서 숨을 운동하게 하는 것은 최초의 원동자인 지성이어야 한다. 그래서 영혼이 육체의 운동을 낳는 과정은, 감각이 대상(의 형상)을 영혼에 들어오면 지성이 (신적이거나 실천적인) 좋음의 판단에 따라 욕구를 일으키고, 그 욕구가 자극을 만들어 “타고난 숨(열기)”을 해당하는 육체의 일정 부분에 강렬하게 집중시킴으로써 밀거나 당기는 운동을 낳는 과정이라고 할 수 있다.⁷⁷⁾ 이런 과정을 가정 B 즉 신(일자), 신적인 지성,

부흥하기 시작하기 전, 7~12세기까지 알 파라비(al-Farabi)의 플라톤 철학과, 아베로에스(Averroes)가 확립한 아리스토텔레스의 철학이 이탈리아의 번역을 통해 중세 그리스 철학의 르네상스에 영향을 미쳤다(정규영 2018, 22-35).

75) 여기서 발산에 해당하는 ἀναθυμίασις를, Smith는 warm exhalation으로 영역했고, Hett는 emanation으로 영역했다. 후자는 기독교에서 논쟁을 일으킬 정도로 중요한 개념으로, 하나님이 인간을 창조한 것(운동)을 그 자신의 발출로 설명할 수 있는가가 핵심이다. 유원기는 ‘발산’으로 한역했는데 ‘발출’로 한역하기도 한다.

76) 조대호는 열기는 형상이 아니라 정확히 형상을 낳는 원리 즉 질료에 작용을 가해서 질료를 일정한 형상을 가진 복합체로 만드는 작용인이라고 설명하고, 근거로 동물발생론 II 1, 734b30-36를 제시한다(아리스토텔레스 2012, 143의 역주 29).

77) Hett은 아리스토텔레스가 πνεῦμα를 다양한 의미로 사용해서 분명하지 않고, 이보다 ἀρτηρία(air-duct)를 더 자주 사용하고 있는 점을 들면서, Wellman의 “Die pneumatische Schule bis auf Archigenes,” Jaeger의 “Das Pneuma im Lykeion” 등은 증거를 넘는 해석이므로 주의해서 읽어야

인간 지성의 관계 맺음과 원환 운동에 적용해서, 그 관계와 원환 운동이 숨을 매개로 한다고 가정한다면, 충분하지는 않더라도 어느 정도 설명될 여지가 있다. 예를 들어, 부동의 태양이 신(일자)이라면 그 빛(열기)을 신적인 지성이라 할 수 있는 것처럼, 숨(열기)을 부동의 신(일자)이 발산하는 빛(열기)과 같은 것으로 간주하는 식이다.

그런데 아리스토텔레스가 소개하듯, 헤라클레이토스는 불을 숨 또는 영혼으로 간주했기에, “영혼의 발산(ἀναθυμίασις, anathymiasis)”을 ‘불의 내침’으로 간주하고, 모든 것은 제1의 원리인 영혼의 발산으로 생성되며, 영혼이 항상 흐름(flux)의 상태에 있기에 항상 운동한다고 생각했다.⁷⁸⁾ 이렇게 보면, 아리스토텔레스의 열기는 헤라클레이토스의 불을 대체한 것과 같다(405a 25-30). 그러나 전자는 기체이고 후자는 원리라는 차이가 있다. 이 밖에도, 영혼은 불 또는 뜨거운 구 형태의 원자이며, 호흡을 통해 생명체에 운동을 부여한다고 간주하면서도 지성과 동일화했던 데모크리토스의 설명(404a 1-15; 27), 그리고 영혼을 공기 속의 항상 운동하는 작은 먼지(the motes)를 움직이는 원인으로 간주하면서 이를 지성과 같다고 했던 피타고라스 학파 일부의 주장과도 유사하다(404a 17-24). 그러나 스토아학파의 설명이 결정적이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스가 영혼을 공기로 간주한 스토아학파의 “디오게네스와 몇몇 사람들”을 소개하고 있기 때문인데, 스토아학파는 세계와 그 구성물들은 공존하는 두 개의 원리, 즉 수동적인 ‘질료’와 능동적인 ‘신’에 의해 구성되고, 물, 불, 흙, 공기의 4요소의 조합(constituted)되어 있는데, 공기(운동)와 불(열기)이 모든 육체의 성질을 구성하고 특히 정확된 형상으로 생명체의 영혼으로 기능하는 “숨(호흡)이라 불리는 활동적이고 만연하는 생명력(active and pervasive life force)”을 형성한다고 간주한다(Craig 1998, 8302).⁷⁹⁾ 그래서 아리스토텔레스가 질료와 형상의 합성 실체로 간주했다는 차이를 제외하면, 그의 열기와 숨 그리고 영혼의 관계는 스토아학파의 주장과 많은 부분 일치한다. 또한, 스토아학파가 세계에 내재하는 신의 실존을 완전한 합리성으로 간주하고 ‘있음’을 육체만이 가지는 고유한 속성으로 간주했다면(Craig 1998, 8302), 아리스토텔레스는 완전한 합리성이란 생각을 수용하긴 했으나 이를 아낙사고라스의 분리 가능한 일자이면서 영혼을 현실태로 만드는 지성으로 대체해서 ‘있음’의 원인으로 간주했다고 할 수 있고, 또 스토아학파가 영혼을 숨이 가진 생명력으로 보았기에 영원하지 않다고 했다면(키케로 2014, 87), 숨이 영원하지 않은 것은 중간 원동자이기 때문이고, 숨을 운동하게 하는 지성이 영원성을 지님으로 그 현실태인 영혼도 영원하다고 보았다고 할 수 있다.

VI. 영향과 변용: 위격 또는 인격

아리스토텔레스가 이전 철학 특히 플라톤의 형상론을 비판한 이래, 그의 논리학과 자연 신

한다고 제안한다(Aristotle 1935, 391-393; 484-485). 그러나 이보다는 아리스토텔레스의 숨(열기)은, 스토아학파의 신의 숨결이나 교부들의 이성 또는 말씀과 달리, 지성에 의해서 움직여지는 중간 원동자로서 주로 감정(thumos)의 운동에 관계한다고 해석할 수 있기 때문이라 할 수 있다.

78) 유원기에 따르면, Barnes는 헤라클레이토스의 불을 ‘숨(또는 호흡)-영혼’이라 해석해서 발산을 호흡의 발산으로 보았으나, 이런 해석에 이견이 있음을 소개한다(유원기 2003, 85).

79) 이런 생각의 대표적인 예는, 아마도 그리스 철학을 수용한 기독교 신학의 성령주의(pneumatism, Pneumatology)일 것이다. 성령주의는 신의 숨(breath of the God)이란 의미에서 숨을 영(spirit)과 이성(logos)의 관념으로 간주한다. 이런 의미에서 숨을 영혼으로 번역하기도 하나 성령(holy spirit)으로 번역하는 것이 보통이다. 유대교와 기독교에서 70인역과 그리스어 신약의 πνευμα를 spirit으로 번역한 것이 예가 된다.

학에⁸⁰⁾ 관련한 저서들이 플라톤주의자들의 교육과정에 포함되었고, 약 2세기 동안 아카데미 학파에서 플라톤에 대한 회의적인 해석이 만연하게 되었다. 아카데미아의 마지막 원장이었던 필로(Philo, BC 110-83)도 그런 입장이었다. 그러나 그의 제자이자 후에 키케로를 가르치기도 했던⁸¹⁾ 안티오코스(Antiochus, BC 130-68)는 플라톤 철학을 복원하기 위해 스토아학파와 소요학파(Peripatetics)의 해석을 플라톤의 철학 안에 위치시키는 방식을 취했다. 이후 플루타르크(Plutarch, AD 45-120), 누메니우스(Numenius), 아티쿠스(Atticus, AD 101-177?), 암모니우스 사카스(Ammonius Saccas, AD 175-242)로 이어지는 중기 플라톤주의자들은, 정도의 차이는 있으나, 대체로 감각적 세계와 지성적 세계, 육체와 영혼 그리고 『국가』의 좋음의 이데아, 『티마이오스』(Timeaos), 『파이돈』(Phaedo), 『파이드로스』(Phaedrus)의 세계영혼(world-soul) 및 영혼의 불멸 그리고 『파르메니데스』(Parmenides)의 일자에 대한 플라톤의 설명을 계승하면서, 아리스토텔레스 철학을 비판하거나 플라톤 철학 안에 위치시키는 방식을 따랐다(Karamanolis 2006, 2: 28; 44-45).

중기 플라톤주의자들의 관심은 두 가지로 압축할 수 있다. 첫째는 스토아학파의 질료론과 아리스토텔레스의 질료형상론에 맞서 플라톤의 형상론을 옹호하는 것이고, 둘째는 플라톤과 아리스토텔레스가 명확하게 설명하지 않은 신, 일자, 좋음의 형상, 신적인 지성과 영혼 등의 개념과 관계, 그리고 이들과 인간 영혼과의 관계를 규정하는 것이다. 전자에 관해서는 몇몇이 질료형상론의 특정한 설명을 수용하기도 했으나 형상론을 옹호하는 것이 공유된 입장이었던 반면, 후자는 중기 플라톤주의자에게 가장 논쟁적인 문제였다. 아티쿠스, 암모니우스 사카스, 오리게네스(Origen, AD 185-254) 등은 신이 『티마이오스』의 데미우르고스(demiurge, 최초의 신)와 동일하다는 입장을 취했고, 모데라투스(Moderatus), 누메니우스, 알키누스(Alcinous), 플로티누스(Plotinus, AD 205-270) 등은 『티마이오스』의 데미우르고스적인 지성을 초월적인 지성으로 가정하고 이를 '있음'의 너머에 있다고 말해지는 일자로서 『국가』의 좋음의 형상과 동일화하는 입장을 취했다(Karamanolis 2006, 31).

이런 논쟁이 진행되는 가운데 주목할 만한 변화가 더해졌다. 그 변화는 두 번째와 관련되는데, 이집트의 알렉산드리아를 중심으로⁸²⁾ 중기 플라톤주의 철학이 기독교 교부들에게 수용되

80) 논리학 관련 저서로는 『범주론』, 『해석론』, 『분석론』(2권), 자연 신학 관련 저서로는 『영혼에 관하여』, 『천체에 관하여』, 『형이상학』을 들 수 있다. 형이상학이란 말은 후대에 '자연학 다음' 또는 '자연학을 넘는 것에 관한 것'이란 의미로 붙여진 편집상의 이름으로서, 자연 신학 또는 내용상 존재론이란 말과 이음동의어라 할 수 있다. 안드로니코스의 편집 이후, 아리스토텔레스의 『범주론』, 『명제론』은 포르피리우스의 『이사고계』(『범주론』의 입문서)와 함께 오르가논이란 제목으로 묶여서 '구논리학'이라 불리는 논리학의 필독서가 되었다(아리스토텔레스 2005, 15-17).

81) 키케로는 『투스쿨룸 대화』에서 라틴어에서 영혼(animus)은 숨(anima)에서 파생되었다고 하면서, 엠페도클레스는 영혼을 심장에 흐르는 혈액이라 생각했고, 스토아학파의 제논은 불이라고 생각했는데, 심장, 뇌수, 호흡, 불 등은 널리 받아들여진 견해라고 소개한다. 그리고 이와 다른 독특한 견해로서, 후에 아리스토텔레스의 제자가 되었던 아리스토크세노스, 플라톤의 제자 크세노크라테스, 그리고 다시 아리스토텔레스의 제자 디카이아르코스의 견해를 소개하고, 아리스토텔레스는 4가지 원리(genera principiorum)가 혼합해서 만물이 생겨났고, 여기에 본성을 구성하는 다섯 번째 원리를 제시하고 이를 엔텔리케이아(εντελέχεια, 그러나 아리스토텔레스의 '완전한 의미에서 현실태'를 가리키는 용어는 εντελέχεια, 엔텔리케이아이며, 에네르케이아라고도 불린다)라 부르고 영혼이라고 했다고 정리한다. 그러나 『투스쿨룸 대화』는 영혼 자체를 파악하는 것이 목적이 아니므로, 키케로는 영혼에 관해 알려면 『파이돈』을 읽으라고 제안하는 것으로 같음한다(키케로 2014, 27-31; 33).

82) 특히 암모니우스 사카스와 플로티누스가 활동하던 알렉산드리아는 알렉산더 대왕에 의해 그리스 문명의 확산을 위한 전초기지로 세워졌으며, 동서양의 만남의 장소였을 뿐만 아니라 유대인들의 집단 거주지이기도 했다. 기원전 2세기경부터는 유대 문명과 그리스 문명의 중심지가 되었고, 거대하고도 학문이 발달된 국제도시가 되었다. 그리스 철학과 유대교가 조화와 공존을 시도하면서 발달한 대표적인 유대주의 도시였다(이종성 1991, 195).

면서 기독교의 확산과 중세 신학의 기초를 마련하게 된 것이었다. 기독교가 30년경부터 팔레스티나를 넘어 전파되기 시작했을 때는 그리스 철학과의 교류 흔적이 거의 없었다. 그러나 신도의 수가 증가함에 따라 비유대계 유일신교들과 로마의 다신교 등과 경쟁하는 가운데, 로마의 전통적인 윤리와 도덕에서 벗어난 미신으로 주목을 받게 되었고, 네로 황제 치하의 64년경부터 박해를 받기 시작하자, 기독교 교부들은 일반인들의 기독교에 대한 이해를 넓히기 위해 그리스 철학 및 로마의 정신과 풍습을 수용해서 복음을 정비하고 호교론(Apologetics)을 펼치기 시작했다. 예를 들어, 165년경에 로마에서 순교한 유스티노스(Ioustinos, AD 100?-165)는 스토아 철학에서 시작해서 아리스토텔레스, 피타고라스 철학을 거쳐 플라톤 철학에 도달한 후에 기독교도 전향한 대표적인 호교론자로서, 중기 플라톤주의를 이해하고 있었으며 초월적인 신에 의한 세계의 창조와 세계 질서, 영혼 불멸, 사후 보상과 처벌 등, 신을 인식하는 문제에 있어서 강한 영향을 받았다(위젠후버 2003, 17-24).

중기 플라톤주의자 중에서 특히 누메니우스는 앞선 세대로서 유스티노스에게 영향을 미쳤을 것으로 여겨질 뿐만 아니라,⁸³⁾ 기독교 사상의 기틀을 마련한 오리게네스와 교회 역사의 아버지라 불리는 유세비우스(Eusebius, AD 260-339)에게 커다란 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 누메니우스는 감각적 세계와 지성적 세계를 분명하게 구분하고, 전자는 생성의 영역이어서 ‘있음’과 ‘있음이 아님’(being and not-being)을 동시에 지니기에, 진리에 대한 인식은, 아리스토텔레스처럼, 4원소로 구성되는 감각적인 단일체(entity)에서 시작하나, 참된 또는 순수한 ‘있음’의 영역인 지성적인 단일체(형상)로 이동해야 하고, 그래서 최종적으로 제1의 원리인 선(the Good), 『국가』에 나타난 “좋은 형상”에 도달해야 한다고 주장한다. 그리고 실존하는 모든 물체는 자신을 하나로 유지하면서 단일성(unity)을 부여하는, 물질이 아닌 지성적인 단일체로서 어떤 능력(dynamis)이 있어야 한다고 간주하고, 이를 모든 것에 생명을 주는 세계영혼으로 간주한다. 나아가 좋은 형상을 제1 또는 최고의 신이자 “절대적인 좋음”으로 간주하고, 이 신이 모든 좋은 원인이기 때문에, 세계에 실존하는 모든 것이 이 최초의 신에 의존한다고 간주한다. 그러나 이 신은 “홀로, 고립되고, 버려진” 채로 있기에 세계를 직접 창조하지는 않고, 제2의 신인 지성(데미우르코스)이 제1의 신을 깨달아 세계에 질서를 부여해서 전체로 만드는 방식으로 세계영혼을 만들며, 제3의 신인 세계영혼이 다른 모든 것을 생성하게 한다고 함으로써, 신들 즉 좋은 형상(일자), 지성, 세계영혼 삼자에 위계를 부여한다. 이 과정에서 그는 두 개의 신이지만 하나인 지성과 세계영혼을 제1의 신과 구별하고, 후자를 일자 또는 ‘있음’ 자체와 동일화하면서 출애굽기를 암시하는 구절(Exodus 3.14, “ho òn”)로 묘사했는데, 오리게네스와 유세비우스가 이런 누메니우스의 철학에서 삼위일체 교리의 예형을 보았던 것이라고 할 수 있다.⁸⁴⁾

암모니우스 사카스의 제자였던 롱기누스(Cassius Longinus, AD 213-273)⁸⁵⁾ 등이 플로티누스의 해석은 정통적인 플라톤 해석이 아니라 누메니우스를 표절했다고 비판했던 것처럼(Karamanolis 2006, 209; 도미니크 2009, 22; 29), 암모니우스 사카스의 제자였음에도 플로티누스는 누메니우스에게서 커다란 영향을 받았다고 할 수 있다.⁸⁶⁾ 플로티누스는 플라톤의

83) 유스티노스는 아티쿠스와 동시대를 살았다고 할 수 있으므로, 누메니우스와 아티쿠스, 특히 누메니우스의 해석을 공부했을 가능성이 크다.

84) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*의 “Numenius” 편.

85) 롱기누스의 『숭고함에 대하여』(*On the Sublime*)가 부알로(Boileau)에 의해 해석되면서, 17세기 영국과 프랑스의 도덕 감각학파가 형성되는 데에 영향을 미치게 된다.

86) 플로티누스의 제자였던 포르피리우스에 따르면, 플로티누스는 암모니우스 사카스에게 감화를 받아서 11년을 그의 곁에 머물면서 철학을 배웠고, 고르디아누스 3세 황제의 페르시아 원정(242년)에 궁정

감각적 세계와 지성적 세계의 구분을 영혼과 육체의 구분으로 간주하면서 영혼이 어떤 육체 안의 생명의 원인을 뜻하는 데에는 동의하면서도 육체에 영혼을 위치시키는 스토아학파와 아리스토텔레스의 주장을 부정한다. 육체를 구성하는 4원소 자체에는 생명력이 없고 생명은 그런 요소들을 묶는 원인에 의존한다고 간주했기 때문이다. 이 과정에서 그는 아리스토텔레스의 영혼의 다섯 가지 생명의 능력을 따르며, 생명이 이 능력의 하나 혹은 그 이상의 기능이라는 데에 동의하면서도 그런 기능을 주관하는, 특히 지각 기능으로서 영혼은 육체일 수 없으며, 그 존립(자립)을 위해 육체에 의존하지도 않는다고 간주한다. 그러함에도 그는 영혼을 스토아학파나 아리스토텔레스의 생명력 또는 숨처럼 기능하면서 생명체뿐만 아니라 모든 물체에 적용되어 구조, 응집력(동일성), 질서를 부여하는 자로 간주한다(도미니크 2009, 43-49). 다시 말해, 아리스토텔레스가 영혼을 생명체의 제1의 현실태라고 보았다면, 플로티누스는 영혼을 그렇게 보는 것은 감각 지각과 운동처럼 육체를 포함할 때 한하는 것이고, 욕망을 거부하는 이성이나 사유처럼 영혼이 육체와 독립적으로 작동하거나 심지어 육체에 대항하여 작동할 때는 가능하지 않다고 생각했다는 것이다. 그래서 그는 후자의 현상이 있다는 것 자체가 영혼이 ‘육체와는 별개로 독립적으로 존속(ὑποστάσεως, hýpostáseos; subsistence, existence)하는 초월적인 성질을 가진 단일체(entity)’이자,⁸⁷⁾ 생명력 또는 숨처럼 깃들어서 모든 육체에 구조, 응집력과 질서를 부여하는, 이런 의미에서 신적인 지성의 합리성을 따르는 합리적인 원인이라고 했던 것이다(Karamanolis 2006, 219-221). 또한, 플로티누스는 아리스토텔레스처럼 생명체를 형상과 질료의 합성 단일체로 간주한다. 그러나 이 감각적인 합성 단일체의 영혼에 내재하는(immanent) 형상(로고스)이 실체가 아니라 초월적인 진정한 실체의 이미지(εἶδωλον, eídolon)인 것처럼, 감각적 실체는 지성적인 실체의 그림자와 같다고 간주한다(Karamanolis 2006, 227).

플로티누스가 이렇게 신적인 지성과 그것을 담은 영혼에 합리적 성질을 부여하는 것은, 스토아주의자들이 세계를 조직하는 내재적인 신을 합리적인 존재이자 로고스로 간주하고, 아리스토텔레스가 천체가 모방하는 질서를 부여하는 신적인 비물질적 실체를 신적인 지성으로 간주했듯이, 세계를 하나의 합리적인 구조로 설명하기 위해서 어떤 신적인 지성을 가정해야 한다는 그리스 철학의 일반적인 경향에 따른 것이라 할 수 있다(도미니크 2009, 76). 또한, 오리게네스는 모나드에 비유하면서 헤나드(ένανθ)라고 부르기도 했으나,⁸⁸⁾ 플로티누스는 누메니우스처럼 일자를 최초의 단순한 원리로 생각하면서 그 단순성과 초월성으로 인해 인간이 일자에 관해 알 수 없고 형언할 수도 없다고 간주했다. 인간이 일자를 원인으로 말하는 것조차 사실은 인간이 생각한 속성을 일자에 부여하는 것이지, 일자는 인간과 상관없이 자체로 있기에 일

철학자로서 참여하던 중에 황제가 암살당하자 안티오크로 피신했다가 로마에 정착해서 원로원 의원, 정치인 등이 참여하는 그룹에서 철학을 가르쳤다. 포르피리우스가 263년에 이 그룹에 참여했을 때, 그의 제자 중 하나가 비교적 최근의 플라톤 또는 아리스토텔레스의 주석서를 낭독한 후에 토론을 진행하는 방식이었다. 여기에서 읽히던 주석서는 세베로스(Severus), 크로니오스, 누메니오스, 가이오스(Gaius), 아티코스의 플라톤 주석자와, 아스파시오스(Aspasius), 아프로디시아스의 알렉산드로스, 아드라스토스(Adrastus)의 아리스토텔레스 주석자 그리고 기타 1~2세기 주석자들의 것이었다(도미니크 2009, 22-27).

87) Armstrong은 포르피리우스의 Enneads V. 1의 제목의 ὑπόστασις를 hypostasis로 옮겼으나, 본문에서 사용될 때, 예를 들어, VI, 3, 8, 24에 사용된 ὑπόστασις는 existence로 옮겼다. 반면에 Deck은 subsistence로 옮겼다(Anton 1977, 265). Karamanolis도 영혼이 육체에서 독립적으로 존속한다(subsist)는 의미로 이해한다(Karamanolis 2006, 220).

88) 오리게네스는 플로티누스와 함께 암모니우스 사카스의 제자이다(Karamanolis 2006, 208). 모나드는 피타고라스학파가 가정하는 유일적 존재라면, 헤나드는 종교적인 의미에서 유일적 존재를 가리킨다(이종성 1991, 217의 역주 82).

자 자체가 인간이 생각한 그런 속성을 가진다고 말할 수 없고(Enn. VI, 9, 3, 49-55), 신에 대한 영감(ἐνθουσιῶντες, enthousiontes)을 얻어 신에게 귀의하듯이, 일자가 “무엇(τί: what)”인지를 알지 못해도 이에 대한 깨달음을 얻어 이를 통해 움직이고 말한다고 생각했기 때문이다(Enn. V, 3, 14, 5-14). 그러나 이 또한 신을 알 수 없고 형언할 수 없는 존재로 간주하는 당시의 일반적인 경향에 따른 것이라 할 수 있다(도미니크 2009, 112-119).

플로티노스가 이런 사상을 전개하는 데에 있어서 주목할 것은, 영혼을 육체에서 분리해서 성질을 규정하고 일자, 지성, 신과 이들의 관계를 설명하는 과정에서 『형이상학』과 『범주론』의 실체의 구분을 사용한다는 점이다. 『형이상학』의 실체 구분이 실체라는 용어의 일반적인 용례가 가리키는 의미에 따라 나눈 것이라면, 『범주론』에서의 구분은 술어의 문법에 따라 나눈 것이라 할 수 있다.⁸⁹⁾ 이에 따르면, 소크라테스가 무엇인지 모르는 상황에서 ‘소크라테스는 사람이다.’라고 말할 때, ‘밑에 놓여있는 것’은 사람(γένος; genus, 類)의 주어(subject)인 소크라테스(είδους, eidos; species, 種)를 가리키나 이때 사람은 소크라테스 안에 들어있지 않다. 그러나 ‘문법은 지식이다.’라고 말할 때, 지식의 ‘밑에 놓여있는 것’은 문법인데, 이때의 지식은 문법 안에 들어있다. 그래서 술어가 될 수 있는 것 중에 어떤 것은 ‘밑에 놓여있는 것’ 안에 있는 것일 수도 있고 어떤 것은 없는 것일 수도 있다. 그런데, 가장 참되고 가장 엄격한, 제1 의미로서의 실체는 ‘밑에 놓여있는 것’에 대해서 말해지지 않고 또 주어 안에 있지 않은 것, 예를 들어 ‘이것’에 해당하는 특정한 사람이나 말(horse)을 가리킨다. 제2 의미로서의 실체는 특정한 ‘이것’ 즉 제1의 실체를 안에 가지고 있는 종과 종을 안에 가지고 있는 유에 해당하는 것을 가리킨다(Aristotle 1938, 15: 19-20; 1a 16-1b 10; 2a 11-27).

이런 구분은 『형이상학』에서도 나타나는데, ‘부수적인 뜻에서 하나’인 것과⁹⁰⁾ ‘그 자체로서 하나’라는 구분이다.⁹¹⁾ ‘부수적인 뜻에서 하나’인 것은, 예를 들어, ‘정의로운 소크라테스’라 하거나 ‘소크라테스는 정의로운 사람’이라 할 때, 전자는 ‘정의로운’이 ‘소크라테스’에 부수적으로 속하고, 후자는 ‘정의로운’이 ‘사람’에 부수적으로 속하거나 양자가 개별자인 ‘소크라테스’에 부수적으로 속하는 경우이다. 그러나 ‘사람’은 류이면서 실체 ‘안에’ 있는 것이고,⁹²⁾ ‘정의로운’은 실체의 상태나 속성(pathos)이기 때문에⁹³⁾ 개별자인 ‘소크라테스’에 속하지 않는다(1015b 16-34). 비록 실체의 상태나 속성을 어떤 개별자가 가지고 태어나거나 습관을 통해 후천적으로 획득했다고 말하더라도, 상태나 속성 자체는 사실 그 개별자의 실체(본질)에 속한 다기보다는 부수적으로 붙여진 형식이라는 것이다.

다음으로, ‘그 자체로서 하나’인 것은, 첫째, 하나의 운동에 따라 연속적인 것(선 line), 둘

89) 범주(『서경』(書經) 「홍범편」의 홍범구주(洪範九疇)의 준말)로 번역된 그리스어의 kategoria는 문법적으로 술어(a predicate)라는 뜻을 가진다(아리스토텔레스 2005, 18-19; 27; Aristotle 1938, 2).

90) 본성에 의해서가 아니라 사실적 연결 de facto conjunction에 의해서 하나인 것을 의미한다(1025a 4).

91) 부수적인 뜻에서(kata symbrnēkos)와 상대적으로 쓰이는 ‘kata hautō’는 그 자체 또는 그 자체의 본성에 따라서로 옮긴다. Ross는 by its own nature로 옮겼다(아리스토텔레스 2012, 193 역주 60).

92) 예를 들어, 보편자로서 사람이 개별적인 사람 안에 있다는 뜻이 아니라, 개별적인 사람의 본질을 진술하는 형식(logos) 또는 형상 ‘안에’ 있다는 뜻이다(아리스토텔레스 2012, 194 역주 66).

93) 여기서 속성으로 옮긴 pathos는 첫째, 변이가 일어날 수 있는 측면이 되는 성질, 예컨대 하양과 검정, 단맛과 쓴맛 등과 같은 종류의 것, 둘째, 그런 것들의 현실태들, 즉 이미 일어난 변이들, 셋째, 그런 변화들 가운데 해로운 변이나 운동들이 그렇게 불릴 때가 더 많고, 무엇보다 고통스러운 수난을 가리키며, 넷째, 커다란 불행(과 고통)을 가리킨다(1022b 15-21). Ross는 affection이라 옮겼는데, 이 모든 의미의 술어로 사용되는 동사는 paschein이며, 작용을 받다, 어떤 일을 겪는다는 뜻이다. 자연의 물체는 질적 변이를 받아들임으로써 일정한 ‘속성’이나 ‘성질’을 갖게 되거나 일정한 ‘양태’에 놓이게 되는데, pathos는 이런 수동적 변이 자체뿐만 아니라 변이의 결과로 생겨나는 속성이나 양태를 모두 가리킨다(아리스토텔레스 2012, 234 역주 176).

째, 종에 차이가 없는, 시작과 끝이 같은 최종적인 기체인 것(포도주, 올리브유 -> 물 또는 공기)과 이런 의미에서 대립적인 차이를 가지나 하나의 류에 속하는 것(사람, 개 -> 동물), 셋째, 본질을 진술하는 형식이 다른 형식과 비교할 때 분할이 불가능할 때의 대상, 넷째, 척도라는 의미에서 분할이 불가능한 것, 예를 들어 수(모나스), 종(하나의 형식)과 류(동일한 범주형태) 그리고 유비의 측면에서 시작에 해당하는 하나를 가리킨다. ‘있는 것’도 부수적인 뜻과 그 자체로서의 두 가지로 구분할 수 있다(1016a 1-1017a 8). 이를 종합하면, 『범주론』의 제1 실체는 『형이상학』의 ‘그 자체로서 하나’에, 전자의 제2 실체는 후자의 ‘부수적인 뜻에서 하나’에 해당하는데, 양자는 하나의 영혼과 육체 안에 있으므로, 그 자체로서 하나인 제1 실체가 ‘부수적인 뜻에서 하나’인 제2 실체 안에서 현실태가 된다고 할 수 있다. 이것은 개별 영혼의 성격에 대한 형식으로서 다양한 성질, 속성, 특징들 안에서 이것들을 일으키는 제1의 실체를 파악해야 본성을 이해할 수 있다는 것을 함의한다. 그리고 그 본성은 자립적인 기체와 본질의 합성 양태이자 현실태로 있다고 할 수 있다.

플로티노스는 이런 구분을 따라, 지성적인 실체, 질료, 형상 그리고 질료 및 형상의 합성물을 실체라 하는데, 지성적인 실체가 첫째이고 다른 것은 이차적이거나 그 이하라고 간주하고, 실존하는 모든 것(existents)은 지성적인 실체로부터 파생되는 속성들(πάθη; affections)이고,⁹⁴⁾ 후자들은 아직은 실체 또는 가장 본질적인 것을 파악할 수 없는 그런 방식의 연계된 질서 속에 있어서 하나의 범주로 묶을 수 없다고 간주했다고 할 수 있다. 그러나 이런 류를 넘거나 위에 있는, 예를 들어, 어떤 것(개별자), “여기 이것”(형상)이 “무엇이다”, 그리고 “밑에 놓여있는 것”(ὑποκείμενον; substrate)이 다른 기체 안에 있거나 의존하지 않는 것에 속하는 것처럼, 다른 것에 속하지(belonging) 않는 제1의 실체와 다른 것의 술어가 되는 제2의 실체(δευτέρα οὐσία)가 있는데, 후자는 다른 방식 즉 제1 실체의 내재적인 류, 한 부분으로서 내재적인, 그리고 그것이 “무엇”이란 식으로 술어가 된다고 구분한다. 그러나 이런 것들은 다른 것과 비교할 때 실체의 특정한 속성이라 할 수 있으며, 이런 의미에서 여전히 모두 실체로 불린다고 간주한다(Enn. VI, 1, 3, 1-24). 이 과정에서 플로티노스는 아리스토텔레스의 두 번째 실체로서 자립적인 기체를 제1의 실체에 결부시키고 이후의 논의에서 ὑπόστασις(이하 휘포스타시스)로 대체하면서, 『범주론』의 제1 실체와 제2 실체의 구분을, 『형이상학』의 자립적인 기체와 본질로서의 실체로 파악해서, 전자에 육체를 그리고 후자에 영혼을 대입하면서도 영혼에 전자의 성질, 즉 독립적으로 존속하는 초월성을 부여한다.

아리스토텔레스가 도입한 기체로서의 실체 개념을 휘포스타시스로 대체한 것은 플루티노스가 처음은 아니라고 할 수 있다. 원래 휘포스타시스는 먼저 의학 또는 자연학에서 혼합물의 성분이나 액체의 침전물을 가리켰고, 아리스토텔레스는 샘(spring)을 물 흐름의 원천(source)이 아니라 사실은 스며든 물이 모이는 제1 지점(a first point)이라 할 때 휘포스타시스를 사용했다(353b 20-23).⁹⁵⁾ 이처럼 대체로 휘포스타시스는 형태와 양의 변화에도 그 본성을 유지하는 물질들 - 아리스토텔레스의 기체 - 을 가리켰다. 이후 휘포스타시스는 본성을 유지한다는 측면에서 존속 또는 동일성의 유지(피타고라스학파), 그리고 실제로 있는 것(실존)의 의미(에피쿠로스학파)로 철학에 수용되는데, 이 두 가지 의미는 중기 스토아학파에 이르러 존속을 가능하게 하는 구성, 개체와의 관계 그리고 실체와의 관계를 규정하는 과정에서 조화를 이루

94) Ross와 마찬가지로 Armstrong도 속성을 affection으로 옮겼다.

95) 김홍석이 제시한 아리스토텔레스의 『기상학』(meteorology)의 해당 부분(353b 23)을 인용했는데(김홍석 2021, 152-153), 김홍석이 해석한 잔재물보다는 Webster의 번역, “a first point”가 내용상 더 적절하다고 판단해서 이를 따랐다(Aristotle 2001, 18).

게 된다. 예를 들어, 포세이도니우스(Poseidonius, BC 135-51)는 태양 외의 것들은 반사(ἐμφάσις, émfasis)이지 휘포스타시스가 아니라는 아리스토텔레스의 주장을 인용하면서, 감각 지각이나 개념(ἐπίνοια, évnoia) 등의 반사는 후자와 연결되어야 한다는 생각을 계승했다고 할 수 있다. 그에 따르면, 영원불변의 초월적인 실체는 질료와 함께 휘포스타시스 안에 구체화함으로써 개체 안에 있으며, 개체 또한 휘포스타시스 안에서 실체(본성)를 공유함으로써 초월적인 것과 연결될 수 있으므로, 휘포스타시스는 존속과 실재의 의미를 지니며, 또한 초월적인 것(보편자)과 개체(개별자)의 매개가 된다(김홍석 2021, 154-158).

플로티누스를 포함한 중기 플라톤주의자들은 스토아학파와 소요학파들을 논박하는 과정에서 휘포스타시스 개념을 수용 또는 변용했을 것이며, 초기 교부들도 같은 과정을 거쳤다고 할 수 있다. 예를 들어, 테르툴리아누스(Tertullianus, AD 155-220)는 초기 교부 중 최초로 라틴어로 저술하는 과정에서 οὐσία를 그 뜻대로 substantia로 옮겼을 뿐만 아니라, 구약의 극의 등장인물 사이의 대화로서 상설했던 시편 제2장에 나타난 페르소나(persona)를 휘포스타시스의 대체어로 사용하고, 단일자(unity), 삼자(trinity)라는 용어를 만들기도 했다(임태평 2012, 173의 각주 4). 아마도 그는, 기독교로 개종하기 전에 법률가였던 만큼,⁹⁶⁾ 스토아학파의 영향을 받았을 수 있고, 또 무형적인 것에 더 관계하는 우시아보다 유형적인 것과 더 관계가 있다고 여겨지는 휘포스타시스에 대한 로마인들의 선호를 따랐을 수 있다. 이후 오리게네스와 그의 제자가 아리스토텔레스의 예를 따라 οὐσία와 substantia를 구별하려고 했으나 로마의 교회와 신학자(교부)들에게 받아들여지지 않았고, ‘경제적 삼위일체’(Economic trinity, οἰκονομία dispensatio)를 주장한⁹⁷⁾ 이레니우스(Irenaeus)의 글을 라틴어로 번역할 때도 substantia로 번역했으며, 이런 경향은 니케아 공의회까지 계속되었다(이종성 1991, 292-295).

테르툴리아누스는 필론(Philon, BC 25 - AD 40)과 유스티누스에게 영향을 받았다고 할 수 있으나(임태평 2012, 172), 성경 이외의 다른 사상, 영지주의(Gnosticism)는 물론 그리스 철학과도 거리는 두었다(이종성 1991, 237; 위젠후버 2003, 25). 초기 기독교 교부들은 성서에 아버지, 성령, 말씀, 지혜, 아들 등의 명칭이 나오고, 예수가 신(아버지) 및 신이 보낸 성령과 자신을 구별하면서도 자신과 자신의 행위로 신의 뜻이 완전한 형태로 현현되고 있다고 선언한 바에 따라, 아버지, 성령, 예수의 관계를 유대교의 기본적인 입장인 유일신론과 조화롭게 설명해야 할 필요가 있었다(위젠후버 2003, 52). 이를 위해 유대교의 경전(토라)을 그리스 철학과 조화시키는 과정에서 우의적인(allegorical) 해석방법을 택했는데, 필론처럼 하나님은 선하고 고상한 것만을 창조하셨다고 주장하면서 플라톤의 『티마이오스』에서 우주 창조에 관한 내용을 인용하는 것과 같은 방식이었다. 그러나 필론은 플라톤의 신이 추상적이고 비인격적인 것과 달리, 필론은 성서에 따라 신을 개성적이고 구체적이며 인격적인 신으로 묘사하는 한편, 순수 존재(pure being, τὸ ὄντως ὄν)이자 절대단일(φύσις ἀπλή)이며, 물질적 존재가 아니기에 공간이나 장소를 점하지 않고 자유로우며 자족이면서 모든 것을 내포한, 초월적이고 유일한 신으로 절대화하면서, 유스티누스처럼 로고스를 신과 세계의 잇는 중간자로 간주하는 유일신론, 또는 플라톤과 아리스토텔레스 철학의 군주론을 처음으로 종교적으로 변용한 군주신론

96) 테르툴리아누스는 북아프리카 카르타고 태생으로 그리스(플라톤) 철학과 로마의 법률에 능통했는데, 30세경에 기독교로 전향한 후에 교부로서 라틴어로 저술 활동을 하였다. 이 과정에서 그리스 철학의 많은 용어를 라틴어로 옮겼다(이종성 1991, 237; 임태평 2012, 173).

97) 하나님의 경제섭리에 따라 말씀이 하나님의 목적의 목표인 성육신 사건으로 나타났다는 주장이다. 여기서 경제는 원래 일반적 제도에 있어서 여러 가지 사건의 수를 배열하고 조직하며 주선한다는 뜻으로, 삼위일체론에 적용할 때 아들과 성령이 하나님의 사역을 다른 방식으로 수행한다는 것을 의미한다(이종성 1991, 237).

(monarchianism)을 정립했다. 테르툴리아누스의 군주신론은 필론에게 영향을 받은 것이라 할 수 있다(이종성 1991, 196-200).

테르툴리아누스가 라틴어로 저술한 것은 아버지, 성령, 예수의 관계를 설명하고 널리 알림으로써 기독교 정통신학을 정립하려는 목적에 따른 것이었다고 할 수 있다. 그는 성육신(incarnation) 사건 후에 신은 아들(logos)의 아버지라는 의미를 지니게 되고, 아들은 하나의 휘포스타시스로서 아버지의 위치(secundum a patre)를 차지하게 되었다고 하면서, 예수의 휘포스타시스가 인성과 신성의 두 양태를 갖추고 있다고 주장하였다. 나아가 그는 한 분의 하나님께서 삼자로 나뉘어 말씀을 수행하게 하는 것은, 마치 정부가 맡은 임무와 권한을 수행하기 위해 여러 부서를 가지는 것과 같다고 설명하면서, 삼자로 나뉘는 것은 구분(distinctio) 또는 배분(dispositio)이기는 하나 분리(separatio)는 아니라고 강조한다(이종성 1991, 239-241). 이 과정에서 그는 삼자 각각을 페르소나(persona)로, 모두를 '트리니타스'(trinitas)로 가리켰는데, 이는 substantia를 그것의 특징(characteristics) 또는 속성(attributes)과 분명하게 구별하면서도, 영혼을 다른 실체들과 몇몇을 공유하는 어떤 속성들을 가진 하나의 실체이자 육체(corpus)이며, 이 실체와 본성은 단지 지성적으로만 구분된다고 간주한 데서 비롯된 것이라 할 수 있다. 말씀(sermo)과 예수가 한 분의 하나님에서 비롯된, 그러나 하나이자 동일한 실존(a real existence)인 것은, 단지 구분 또는 배분의 양태일 뿐이라는 것이다(Benthun-Baker 1903, 441-442).

테르툴리아누스의 이런 해석과 번역은 이후 아우구스티누스의 『삼위일체론』을 통해 서방(로마)교회가 삼위일체를 “Una Substantia Tres Personae”로 가리키게 된 출발이 되었다고 할 수 있다. 반면에 동방(비잔틴)교회에서는 줄곧 휘포스타시스 또는 프로소폰(ρόσωπον, prósopon)을 사용했으며, 현재도 삼위일체를 “μία οὐσία τρεῖς ὑπόστασις”⁹⁸⁾로 가리키고 있다(이종성 237-239, 240-241, 299). 동방교회는 아마도 발음(언어)을 달리해서 낭독하는 것을 인정하지 않는 전통을 따라, 70인경(Ἡ μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα, Septuagint; The Translation of the Seventy)을 라틴어로 번역하지 않고 따른 것으로 여겨진다(김창선 2011, 95-104).⁹⁹⁾

VII. 결론을 대신하여

이상과 같이, 이 글은 근대 사상가들이 공화국을 이해하는 방식은 영혼과 육체 및 양자의 관계에 대한 철학적 입장에 기초한다고 가정하고, 그들의 철학적 입장을 파악하기 위해 아리스토텔레스의 영혼과 육체와 양자의 관계에 대한 논의와 관련 용어들의 변천을 추적하였다. 그러나 이 글은 가정의 타당성을 증명하기 위한 시론적 연구(a exploratory study)에 해당하므로, 근대 정치 사상가들의 작품에 대한 분석과 추적을 담아내는 데까지 나아가지는 않고, 이

98) 페르소나에 해당하는 그리스어가 프로소폰인데, 이 말이 신약성서에 사용될 때, 얼굴, 또는 현존을 의미한다. 바울은 이 말을 세 가지 의미로 사용하는데, 첫째 얼굴과 마음, 마음과 외모 등의 외부적인 것, 둘째, 그리스도 앞에 나타나는 것, 셋째, 고린도후서 1장 11절의 “이는 우리가 많은 사람의 기도로”라는 표현에서 사람의 원어가 프로소폰이듯, 사람을 가리킨다(이종성 1991, 298).

99) 70인경은 알렉산더 대왕의 마케도니아 장군이었던 후예 이집트의 프톨레마이 왕국의 왕이 된 프톨레미 1세의 아들인 프톨레미 2세(BC 309-246)가 당시까지 두루마리 형태로 돌아다니던 히브리 경전을 모아 알렉산드리아의 유대 랍비들에게 그리스어로 번역하게 해서 만들어졌다. 위키백과 “Septuagint”편(<https://en.wikipedia.org/wiki/Septuagint>) 참조.

들에게 영향을 미쳤을 것으로 여겨지는 중기 플라톤주의자와 초기 교부들에 작업을 한정하였다.

이 작업의 결과로, 플라톤이 제시한 개인-국가-우주의 영혼이 전체를 이룬다는 가정 아래서 논의된, 인간의 지성, 신적인 지성, 일자, 신, 좋음의 형상, 영혼과 이들의 관계 등의 주제들과 이를 논의하는 데에 사용된 용어들이, 아리스토텔레스를 거쳐 중기 플라톤주의자들과 초기 교부들에게 계승되고 있다는 것을 보여주었다. 동시에, 아리스토텔레스의 οὐσία가 플로티노스의 ὑπόστασις로, 그리고 테르툴리아누스의 substantia로 변용되는 과정과, ὑπόστασις가 persona로 번역되는 과정을 보여주었다.

이런 변천은 단순히 오역이나 문화나 언어의 차이에서 기인한다기보다는 아리스토텔레스가 영혼과 육체 및 양자의 관계 그리고 신과 관련해서 논의할 때 사용하고 있는, 인간의 영혼의 세 가지 즉 능력, 성향, 성격의 개념과 인간의 지성, 신적인 지성, 그리고 신(일자)의 개념과 양 삼자의 관계 등에 대한 논의의 변천에 따른 것이라고 할 수 있다. 중기 플라톤주의자들이 후자의 논의에 천착해서 플라톤의 철학을 복원하는 과정에서 아리스토텔레스의 철학을 재현했다면, 초기 교부들은, 의도했건 아니건, 성부, 성령, 성자의 관계를 일체화하는 과정에 중기 플라톤주의자들의 논의를 통해 아리스토텔레스의 철학을 재현했다고 할 수 있다.

물론 아리스토텔레스의 철학을 그대로 재현했다고 할 수는 없을 것이다. 중기 플라톤주의자들의 재현은 아리스토텔레스가 모호하게 남긴 문제에 대해 가정 A의 차원에서 답하려고 시도한 것이라면, 초기 교부들은 가정 B의 차원에서 답하려고 시도한 것이라 할 수 있으므로, 진일보했다고도 할 수 있을 것이다. 전자의 경우, 신(일자)에 독립적이고도 초월적인 지위를 부여함으로써, '있는 것'의 배후에 있는 '무엇'이 무엇이고 알 수 있는가, 그리고 그의 질서에 따른 이상적인 국가가 과연 있을 수 있고 또 실현 가능한가에 대한 논란을 남겨서 회의의 대상이 되기도 했다. 반면에, 후자는 신의 국가와 인간의 국가로 구분할 수 있으나 양자가 하나를 이룰 여지를 남김으로써 교회의 권위 아래 기독교 군주가 통치하는 중세를 여는 데에 이바지했으나, 역시 같은 가정에 근거한 신과 개인의 직접적인 연결의 가능성을 옅으로써, 종교개혁과 근대 개인주의 형성에 밑거름이 되기도 했다.

아리스토텔레스 철학의 입문서 또는 그의 『논리학』의 주석서로 알려진 포르피리우스의 『이사고게』(Isagoge)가 보편논쟁을 촉발했던 것처럼, 아리스토텔레스 철학의 영향은 비단 신플라톤주의나 중후기 스토아학파, 중세 신학자들에게서만 재현된 것은 아니라고 할 수 있다. 르네상스와 종교개혁을 거치면서 시대적 상황에 맞게 더 다양한 논의와 의미의 변천이 더해졌을 수 있으나, 아리스토텔레스의 철학은, 토마스 아퀴나스에게 그랬던 것처럼, 기독교 사상과 함께 근대의 정치 사상가들의 작품에서도 재현된다고 할 수 있다. 앞으로 더 많은 엄밀한 추적과 분석이 더해져야 할 일일 것이나, 예를 들어, 국가를 영혼(형상)으로, 육체(질료)로 또는 양자의 합성 중 어느 것으로 간주하는가에 따라, 개인의 능력, 성향, 성격과 국가의 주권(능력), 구조(성향), 정체(성격) 그리고 양 삼자의 관계에 대한 논의가 다르게 진행되었을 것이라 예상할 수 있다. 여기에 신의 삼위일체와 이 양 삼자에 대한 관계에 대한 근대 정치 사상가들의 논의가 더해질 수 있다면, 아리스토텔레스 철학의 영향이 더욱 확연해질 것이다. 이런 작업이 계속해서 이어질수록, 이글이 상정한 가정의 타당성은 더욱 견고해질 것이다.

참고문헌

- 강정인. 2007. “니콜로 마키아벨리-서양 근대 정치사상의 탄생”, 『서양 근대 정치사상사』 강정인·김용민·황태연 엮음. 서울: 책세상.
- 김요한. 2016. “아리스토텔레스의 『형이상학』 IV 2에 나타난 존재론 개념에 관한 연구”, 『철학논총』 제83집, 1권. 53-72.
- 김창선. 2011. 『유대교와 헬레니즘』. 서울: 한국성서학연구소.
- 김홍석. 2021. “신약성서 안에서 ὑπόστασις의 의미”, 『성경원문연구』 제 48집. 151-175.
- 남경희. 1991. “보편자(普遍者) 논쟁”, 『철학과현실』. 제9호. 110-129.
- 라파엘, D. D. 김용환 역. 1986. 『정치철학의 문제들』. 서울 : 서광사.
- 박승찬. 2010. “형이상학의 대상에 대한 논쟁: 철학적 신론 vs. 보편적 존재론”, 『중세철학』 제16호. 109-173.
- 아리스토텔레스. 김진성 역주. 2005. 『범주론·명제론』. 서울: 이제이북스.
- 아리스토텔레스. 조대호 옮김. 2012. 『아리스토텔레스 형이상학』. 파주: 나남.
- 오수웅. 2015. “플라톤의 ‘좋은의 이데아’: 개념추론과 정치교육적 함의”, 『21세기정치학회보』. 제25집, 1호.
- 오이저만, T.I. 지음. 권순홍, 김익현 옮김. 1991. 『철학의 근본문제』. 서울: 도서출판 세계.
- 위젠후버, 클라우스. 이용주 옮김. 2007. 『중세사상사』. 파주: 열린 책들.
- 이종성. 1991. 『삼위일체론』. 서울: 대한기독교출판사.
- 임태평. 2012. “아우구스티누스의 삼위일체론과 그 교육에의 시사”, 『교육사상연구』, 제23권 제3호. pp. 169-188.
- 장 보댕. 나정원 옮김. 2013. 『국가에 관한 6권의 책』. 서울: 아카넷.
- 정규영. “12세기 번역활동과 그리스 사상의 서유럽 전파”, 『아랍어와 아랍문학』. 제22집 제2호. pp. 22-37.
- 키케로. 김남우 옮김. 2014. 『투스쿨룸 대화』. 서울: 아카넷.
- 포르피리우스. 김진성 역주. 2009. 『이사고게』. 서울: 이제이북스.
- Anton, John P. 1977. “Some Logical Aspects of the Concept of “Hypostasis” in Plotinus.” *The Review of Metaphysics*. Vol. 31, No. 2. pp. 258-271.
- Aristotle. 1935. *Aristotle, On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Translated by W. S. Hett. Cambridge: Harvard university Press.
- Aristotle. 1938. *Aristotle, The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Translated by Harold P. Cook & Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. 1984. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross in *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. 2016. *Metaphysics*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, INC.
- Aristotle. 2001. *Meteorology*. Translated by E. W. Webster. Blackmask Online(<http://www.blackmask.com>).

- Craig, Edward. 1998. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London and New York: Routledge.
- Daley, Brian E. S.J. 2009. "The Persons in God and The Person of Christ in Patristic Theology: An Argument for Parallel Development." in *God in Early Christian Thought*. Edited by Andrew B. McGowan, Brian E. Daley S.J. & Tomothy J. Gaden. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Flynn, Thomas. 2006. *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. 2003. *What is Philosophy?* Translated and introduced by Jean T. Wilde and William Kluback. Maryland: Roman & Littlefield Publishers, INC.
- Karamanolis, George E. 2006. *Plato and Aristotle in agreement? : Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. New York: Oxford University Press.
- Lightfoot, Joseph Barber. 1889. *The Apostolic Fathers: Revised Texts with Introductions, Notes, Dissertations and Translations*. Part II. Second Edition, Vol. 1. New York: The Macmillan Company(https://books.google.co.kr/books?id=Glff5uXQPDMC&q=Catholic+Joseph+lightfoot&pg=PA413&redir_esc=y#v=snippet&q=Catholic%20Joseph%20lightfoot&f=false).
- Melzer, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Oizerman, T. I. 1988. *The Main Trends in Philosophy: A Theoretical Analysis of the History of Philosophy*. Translated by H. Campbell Creighton, M. A. (Oxon). Moscow: Progress Publishers.
- Plato. 1968. *The Republic of Plato*. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, INC.
- Raphael, D. D. 1990. *Problems of Political Philosophy*. Second Edition. London: Macmillan Press.
- Rousseau, Jean Jacques. 1978. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, edited by Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press.
- Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster.
- Russell, Bertrand. 1959. *Wisdom of the West*. Edited by Paul Foulkes. New York: Crescent Books, Inc..
- Smith, Thomas. 1974. *De Republica Anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England*. Edited by L. Alston. New York: Harper & Row Publishers, INC.
- Strauss, Leo. 1959. *What is Political Philosophy?* Connecticut : Greenwood Press.

Tillich, Paul. 1944. "Existential philosophy." *Journal of the History of Ideas*. Vol. 5.
No. 1, pp. 44-70.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy