

碩士學位 請求論文

Aristoteles의 實踐哲學과 그 教育的 意義

指導教授 李 萬 成



濟州大學校 教育大學院

國民倫理教育專攻

金 殷 弘

1990年度

Aristoteles의 實踐哲學과 그 教育的 意義

이 論文을 教育學 碩士學位 論文으로 提出함

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻

 제주대학교 중앙도서관
제주대학교 중앙도서관
提出者 金 殷 弘

指導教授 李 萬 成

1990年 月 日

金殷弘의 碩士學位 論文을 認准함

1990年 月 日



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

主審 _____ 인

副審 _____ 인

副審 _____ 인

濟州大學校 教育大學院

目 次

I. 서 론	
1. 연구의 의의	1
2. 연구의 방향과 방법, 구성	2
II. 형이상학적 세계관	
1. 유비(類比)의 개념	4
2. 목적론적 세계	8
III. Aristoteles의 실천철학	
1. 세계와 인간정신의 분할	13
2. 행 복	17
3. 덕 론	21
가. 윤리적덕	
(1) 윤리적덕의 성질	21
(2) 중 용(中庸)	24
(3) 정 의(正義)	27
나. 지적덕	29
(1) 실천적 지혜(사려)	30
(2) 윤리문제에 있어서 세계와 인간정신의 통합	34
IV. 교육적 의의	
1. 시대적 상황과 자아실현인의 육성	37
2. 지행합일의 도덕인	39
V. 결 론	43
◎ 참고문헌	46

I. 서론

1. 연구의 의의

철학초창기시대의 사상가로서 Aristoteles는 인간사상의 주춧돌을 놓았다고 해도 지나치지 않을 만큼 그의 영향력을 오늘에 이르기까지 지대하다고 할 수 있다. 그의 철학은 한 인간의 능력을 의심하리만치 방대한 분야를 섭렵하고 있으며, 체계의 일관성을 잃지 않고 있다. 또한 그것이 철학초창기 시대였다는 점으로 인하여 Aristoteles에 대한 찬사는 아무리 많아도 지나치지 않을 것으로 보인다.

한편 모든 사상은 인간의 실천적 문제의 해결로 목적지워진다고 말할 수 있을 것이다. 따라서 Aristoteles는 세계를 분석, 파악함으로써 인류가 가야할 방향을 설정하게 된 셈이며 역으로 인류가 가야할 방향을 설정하기 위해 세계를 탐구한 것이 된다.

유사이래 많은 사상가들이 삶의 이상과 바람직한 인간상의 전형(典型)을 제시해 왔고, 현재도 언론이나 여러 사회기관들이 도덕성 향상을 위해 입을 모으고 있지만 어떤지 공허한 여운을 느끼게 됨은 필자만의 느낌일까? 이러한 상황에 Aristoteles의 윤리학이 이상(理想)의 제시보다도 실천(實踐)의 문제에 많은 비중을 두고 그의 이론을 전개하고 있음은 적어도 필자에게 큰 다행으로 여겨진다. Aristoteles는 이상과 실천의 문제는 본질적으로 서로 다른 세계 속하고 있음을 설명해 준다. 그리고 서로 다른 정신의 기능이 각자의 역할을 담당한다고 말한다. 실천의 문제는 숙고와 선택의 문제이며, 매번의 좋은 선택이 습관화 될 때에 완성되어 진다. Aristoteles에 있어서 윤리문제는 이상과 실천이 불가분의 관계에 있는 것이다.

따라서 본 논문은 Aristoteles의 세계관과 이상을 이해하려는 것이 첫번째 과제가 되겠으며, 둘째 그 이론과 이상에 대한 실천의 문제, 즉 윤리학설을 파악하며, 나아가 그것이 현재에 부여하는 의미, 특히 교육적 의의를 살펴보는 것이 세번째 과제이다.

2. 연구의 방향과 방법, 구성

Aristoteles의 윤리학설을 접하면서 크게 두가지의 견해가 대두되고 있음을 보게 된다. 하나는 Aristoteles의 윤리학설이 형이상학적(形而上學的) 윤리설로 언급되듯이 그의 윤리적 선(善)에 대한 도출이 철저히 그의 형이상학에 토대지워져 있다고 보는 시각이고, 다른 하나는 Aristoteles가 이론적인 것은 훌륭한 행동을 하는데 쓸모가 없다고 말하고 있고, 또 그렇게 보고 있기 때문에 이론적 형이상학과 실천적 행위문제를 구별하여 별개로 보려는 태도이다. 달리 말하여 Aristoteles의 윤리학설이 윤리적 주지주의(主知主義)인가, 아니면 윤리적 경험주의(經驗主義)인가에 대한 논란이기도 하다.

한편 G.E.Moorle는 종래의 윤리학설을 크게 (1) 형이상학적 윤리설 (2) 자연주의적 윤리설 (3) 직각론적(直覺論的) 윤리설이라는 세가지 유형으로 나누고, Aristoteles의 윤리학설을 형이상학적 윤리설로 일단 규정짓고, 거기에 자연주의적, 직각론적 성격도 있음을 지적한 바 있다.¹⁾

본 연구는 Aristoteles의 윤리학이 이상과 같은 여러가지의 시각 모두에 끌고루 토대를 두고 있다고 보고 출발하였으며, 또한 이들 모두의 토대를 밝히므로서 Aristoteles의 윤리설에 대한 이해가 가능할 것으로 생각하고 있다.

본 논문의 연구방법은 문헌연구법(文獻研究法)을 택했으며, Aristoteles의 윤리

1) 김태길, 「倫理學」, 博英社, 1983, pp.30~35.

첫째, 형이상학적 윤리설은 ① 윤리학의 기본원리를 이끌어 내는 바탕으로서 형이상학적 원리를 사용하고 ② 형이상학적 진리로 부터 윤리학적 진리가 논리적으로 추리되며 ③ 最高善을 형이상학적 언어로 기술하는 특징을 가진 윤리학설이며, 둘째 자연주의적 윤리설은 자연적 사실, 또는 경험할 수 있는 사실을 근거로 삼고 보편적인 인생의 목적 또는 절대적인 행위의 법칙을 추론해 내려는 입장이다. 셋째, 직각론적 윤리설이란 사실로 부터 당위문제를 추론해낼 수 없다고 믿고, 모종의 선천적 능력에 의해 도덕적 원리를 파악하려는 입장을 말한다.

학을 철학적, 역사적으로 파악하려고 했다. 본 연구는 필자의 독자적인 견해나 주장을 피력하거나 Aristoteles의 윤리설을 비판하려는 것 보다는 그의 윤리학설을 체계적으로 이해해 보며, 그 의의를 음미해 보려는 입장이 보다 크다고 하겠다.

본 논문의 구성은 II장에서 Aristoteles의 형이상학적 세계관을 다루었는데, 유비(類比)의 개념과 결부하여 파악했으며, 그리고 그러한 그의 형이상학적 세계관을 토대로 그의 윤리적 이상과 어떻게 연계되는가를 살펴보면서 Aristoteles 윤리사상의 중핵을 이루는 자아실현의 이념과 중용(中庸)사상의 출처를 밝혀보려는 시도를 했다. 여기서 Aristoteles 윤리학의 형이상학적 요소와 자연주의적 요소를 파악하게 될 것이다. III장에서는 II장이 이상(理想)에 관한 것임과 대비하여 실천적(實踐的)인 면을 다루었으며, 그의 윤리학설의 내용인 행복론, 덕론을 살펴보았다. 본 장에서 중용점의 판단부분에서 직각론적 요소가 내포되어 있음을 잠정적으로 살펴볼 수 있다. IV장에서는 Aristoteles의 윤리사상을 통하여 현재의 교육적 의의를 간단히 재고해 보았으며, 마지막 결론에서 전반적인 요약 및 의의를 정리했다.

본 연구를 함에 있어서 될 수 있는한 1차자료를 존중하려 하였으나, 여러가지 난점으로 인하여, 1,2차 자료의 뚜렷한 구별없이 이해를 중심으로 파악할 수 밖에 없었다. 따라서 많은 주석가들의 언급과 기존학자들의 설명을 인용, 또는 보충하였기 때문에 비판능력에 한계가 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그리고 Aristoteles 사상의 전반을 다룸에 있어서 어떤 부분에 있어서는 깊이 있게 다루지 못한 부분이 있음을 밝힌다. 특히 중점적으로 참고한 저서는 Aristoteles의 「니코마코스 윤리학」이다.

II. 형이상학적 세계관

1. 유비(類比)의 개념

Thomas De Vio Cajetanus는 유비적 개념없이 아무도 형이상학을 논할 수 없다고 하여 형이상학 연구에 있어서 유비적 개념의 의미를 알지 못할 경우 의심 없이 미로에 빠지게 됨을 지적한다. 이는 감각적, 물질적 사물에 대한 인식을 바탕으로 초감각적, 비물질적, 정신적 존재에 대한 인식으로 연계되는 학적 방법이다.²⁾ 쉽게 말하여 일종의 모델을 학문에 적용하는 것과도 같은 것인데, 서로 다른 사물들간에 자연스런 연관성을 가정하는 것이다. 이와 관련하여 W·K·C Guthrie는 초기의 희랍인들, 그리고 고전시대를 통틀어 일반인들이 마법의 단계에 가까이 있었음을 지적하고 있다.³⁾ 이것을 그는 '꼭같이 느낌; sympathy'의 법칙이라 명하고 있다. 이들은 보다 일상생활에 가까이 있고 신앙적인 것이다. 하나의 예로서 인간을 소우주로 보는 경우나 platon의 지상계와 천상계를 연관지어 생각하는 경우를 들 수 있겠다.⁴⁾

2) 鄭義采, 「形而上學」, 성바오로 출판사, 1981, p.88.

3) W.K.C 거드리, 「희랍철학 입문」, 박종현 역, 종로서적, 1983, p.17.

가령 a와 a'가 서로 연관성을 지닐 때, a와 a'중 어느 한 쪽이 무슨 일을 겪게 되면 다른 쪽도 꼭같이 그런 일을 겪을 것이라는 것이다. 적의 이름을 붙인 인형을 확대하는 주술을 통하여, 심지어 남 평판에다 적의 이름을 쓰고서 그것을 찌르고 태우는 것으로 적을 해치거나 죽일 수 있었다는 것이다. 오늘날 응용과학이 자연법칙에 그 기초를 두고 있는 것처럼, 마법 또한 그러했다는 것이다.

4) 특히 동야철학에서 유·무기물계를 인체와 연관시키는 것도 같은 맥락이다. Frank fort 교수는 '고대 동방사상의 특징중의 하나는 자연의 영역과 인간의 영역이 구분되지 않았다'고 말하고 있는데, (조요한, "희랍철학의 기원에 있어서 동방의 영향", 송실대, 「논문집」, 1967, p.15.) 예를 들면 인체는 오행(木, 土, 金, 水, 火)에 해당하는 오장(肺, 心, 肝, 脾, 腎)과 6기(風, 寒, 暑, 濕, 燥, 火)에 해당하는 6부(膽, 胃, 小腸, 大腸, 膀胱, 三焦)로 연관지우고 있다(J. 때

우리는 다음에서 Aristoteles의 형이상학의 기저에 이러한 유비적 양상을 찾아볼 수 있다. 그는 인체를 모델로 하여 생물들을 분류, 분석하고 있으며, 또한 생물학을 토대로 인간정신을 파악하고 있고, 나아가 사회와 세계에 대해서도 동일한 '틀'을 적용하고 있다는 점이다. 그러면 구체적으로, 첫째 인체를 모델로 하여 생물을 분류하고 있는 그의 언급을 보자. Aristoteles는 그의 「동물학연구」에서 다음과 같이 말한다. “우선 인체의 여러 부분들을 숙고해 보자. 왜냐하면 대개 우리는 각자에게 가장 익숙한 것과 관련시켜 어떤 것을 언급하듯이, 다른 분야에서도 똑같은 방식을 취하기 때문이다. 그러다면 동물 중 우리에게 가장 잘 알려져 있는 것은 필연적으로 인간이다. 지금 우리는 신체의 여러 부분을 충분히 지각한다. 그럼에도 불구하고, 우리는 지각의 결과를 확보하고 지각과 법칙을 확보하기 위해 제일 먼저 신체의 유기적인 부분을 말하고, 그 다음에 통일적인 부분을 말해야 한다. …….”⁵⁾

둘째, Aristoteles는 생물에 대한 그의 귀납적 분류를 인간정신의 분석에 그대로 적용시키고 있다. 이에 관련하여 중요한 Aristoteles가 의사집안의 혈통을 이어받았고, 그가 생물학에 관심을 가질 수 있었던 것이 그의 사상 전개에 큰 영향을 주고 있다고 말한다. Platon 철학의 열쇠가 수학에 있는 것처럼 Aristoteles 철학의 그것도 생물학에 있다고 한다. 그래서 그는 개체적 생명을 그의 철학의 중심으로 삼았다는 것이다.⁶⁾ 그래서 Aristoteles는 심리학도 자연과학의 한 분과로 보았다고 말해진다. 「De Anima」에서 논의되는 Psyche의 개념은 오늘날 심리(心理)라고도 표현되며 사유(思惟)의 의미가 포함되어 영혼이라고도 일컬어지고 있지만

오도리데스, 李炳勛역, 「生物學史」, 현대과학신서 25, pp.17-18)

공교롭게도 회랍의 철학자 히포크라테스에 의하면 인체는 4원소, 즉 불, 공기, 물, 흙으로 이루어져 있으며 여기에 각각 血液, 粘液, 黃膽, 黑膽이 간, 허파, 쓸개주머니, 자라 따위의 특수기관과 관계를 가지면서 연결된다고 말하고 있는데 (J. 메오도리데스, op.cit. p.23). 거의 동시대 동·서 철학의 상통점을 보는 것 같다.

5) 조나단 반즈, 「아리스토텔레스의 철학」, 문계석 역, 서광사, 1989, p.27.

6) 조요한, 「아리스토텔레스의 哲學」, 經文社, 1988, p.215.

생명(生命)을 말하는 것으로 쓰여졌다고 지적되기도 한다.⁷⁾ 따라서 우리는 이상에서 Aristoteles가 생물분류와 심리(인간정신)의 구분 모두에 있어서 동일한 파악을 행하고 있음을 볼 수 있다. 이것이 Aristoteles 윤리학의 자연주의적 요소이다.

Aristoteles는 생물들을 파악할 적에 크게 세 개의 부류로 나누었다. 식물이 가장 낮은 단계의 생명체인데 이는 배양적(培養的) 능력을 갖고 있다. 두번째 단계의 생물체는 동물류로서 감각적(感覺的) 능력을 더 갖는다. 세번째 단계의 생명체는 인간이다. 인간은 이 두가지 능력위에 사유(思惟)의 능력을 더 갖는다.⁸⁾

Aristoteles는 이상과 같은 생물분류를 정신분석에 대해서도 동일하게 적용하고 있는데 대강의 분석은 ㉠ 비이성적 부분, ㉡ 이성과 비이성이 혼합된 부분, ㉢ 이성적 부분으로 분류될 수 있다. 니코마코스 윤리학에서 Aristoteles는 다음과 같이 말하고 있다. “정신의 비이성적인 요소 가운데서 그 일부는 널리 분포되어 있으며, 또 그 본성은 식물적인 것으로 생각된다. 식물적이라고 말하는 것은 음식물의 섭취와 성장의 원인이 된다는 의미이다. 이와같은 정신능력은 영양을 섭취하는 모든 생물이 다 갖고 있다고 보아야 할 것이다. 즉 그것은 생물의 배아(胚芽)에도 있고, 또 자란 생물에도 있다. 이런 것들이 이와같은 정신능력을 갖고 있다고 보는 것이 …… 타당하다고 본다.”⁹⁾ “식물적인 부분은 어느 모로 보나 이성적인 원리를 나눠갖고 있지는 않지만 정욕적인 부분, 또는 일반적으로 욕구적인 부분은 이와 반대로 이성의 원리에 귀를 기울이고 따르는 한 어느 의미에서는 이 이성을 나눠갖고 있는 것이다. 이성에 귀를 기울여 순종한다는 것은 우리가 부친이나 친구의 말을 귀담아 듣는 것과 같은 의미이며, ……이의 내부에는 이성과 싸우고, 이성에 대항하는, 본성에 있어서 이성에 어긋나는 요소가 있다. 마치 신체의 마비된 부분이 우리가 그것을 움직이려고 할 때, 반대쪽으로 돌아가는 것처럼…….”¹⁰⁾ 다음으로 이성적 부분은 수학적인 대상을 잘 인식하거나, 철학적인 이해, 지혜나

7) A.E. 테일러, 「아리스토텔레스」, 이정우역, 종로서적, 1986, p.80.

8) Ibid, pp.82~83.

9) Aristoteles, 「倫理學」, 崔旼洪역, 성창출판사, 세계사상전집 13권, 1986, p.52.

10) Ibid, p.53.

사려를 일컫는다.¹¹⁾

세째, Aristoteles는 인간의 육체에 세부분이 있듯이, 국가라는 정신적 조직체에도 세 계급이 있다고 하는 platon의 유산을 이어받고 있다고 보아야 한다. platon은 ㉠ 통치계급, ㉡ 군인계급, ㉢ 생산계급으로 사회계층을 분류했다.¹²⁾ 이러한 platon 사상의 기초위에서 Aristoteles는 다음과 같이 말한다. “인간의 생활형태는 대체로 세가지가 있다고 본다. 향락적인 생활과 정치적(윤리적)인 생활, 관조적인 생활이 그것이다.¹³⁾

네째, Aristoteles의 유비관계는 세계에도 이어지고 있다고 말할 수 있는데 ㉠ 개연적인 세계, ㉡ 필연적인 세계, ㉢ 개연과 필연이 혼합된 세계가 그것이다. 이러한 Aristoteles의 세계에 대한 분할이 유비개념의 연장선상에 있다고 말할 수 있는 이유는 인간의 인식작용의 분할(정신의 분할)이 세계대상에 그대로 적용되기 때문이다.¹⁴⁾

여기서 한가지 짚고 넘어갈 것은 Aristoteles의 연관지음이 완전히 추상에만 의존하지 않고 있다는 점이다. 오히려 과학적이라고 할 수 있는 근거를 갖고 있는데, 자연의 대상과 인간의 인식작용에 명백한 상응관계가 존재한다는 것이 그것이다. Aristoteles의 주장대로 오감(五感)이 각각 그 대상에 따라 인식작용을 하는데 가령 미각은 맛에 대하여, 후각은 냄새에 대하여, 눈은 보는 것에 대응한다는 것이다 따라서 인간정신의 각 기능은 그에 상응하는 세계에 해당 적용된다.

11) Ibid, pp.54-55.

12) 崔載喜, 「西洋倫理思想史」, 서울大學校 出版部, 1984, p.46.

13) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit. p.27.

14) 이상과 같은 Aristoteles의 유비관계를 도식화해서 대비시켜 보면 다음과 같다.

(생물)	(인간정신)	(사회)	(세계)
식물(생장의 능력)	- 비이성	- 향락적생활(생산계급)	-우연
동물(감각의 능력)	- 이성+비이성	- 윤리·정치적생활(군인계급)	-우연+필연
인간(사유의 능력)	- 이성	- 관조적 생활(통치계급)	-필연

2. 목적론적 세계

희랍철학의 전통¹⁵⁾으로 이어져 내려오는 목적론적 시각은 Aristoteles 형이상학 전반에 있어서 중요한 토대이다. Aristoteles의 목적론적 신념은 존재를 파악하는

-
- 15) Aristoteles의 <목적인> 설정은 독창적이었다고 하더라도 목적론적 사고방식은 그 이전부터 희랍사상 전반에 걸쳐 야기되었던 문제이다. 이에 대하여는 사물과 인간에 대한 탐구에 있어서 어떠한 기능을 발휘하느냐라는 시각, 즉 arete의 탐구에서 그 유래를 찾아 볼 수 있다. 현존하는 사물들에 있어서는 그 사물들의 종류에 따른 특이성이 있고, 또 그 사물들의 특이성이 가장 잘 드러나는 최선의 상태를 파악하려는 것이다. 오늘날 우리가 덕이라고 번역하는 arete는 영어로 goodness, 또는 excellence로 옮겨질 때 적절한 번역이 된다. (박종현, 「희랍사상의 이해」, 종로서적, 1988, p.42) arete를 문제 삼게된 것은 호메로스, 헤시오도스, 핀타로스를 거쳐 이어져 내려오다가 스피스트들에게 이어지고, 본격적으로 탐구되기 시작한 것은 소크라테스에 와서이다. 이때에 이들은 arete를 부분적으로만 보려하지 않고 보편성을 추구하기에 이른다. 사람됨을 전체성에 있어서 이해하려는 시도인 것이다. 나이나 신분, 성별에 관계없이 사람을 사람답게 해주는 것, 사람으로 하여금 다른 동물들과 구별하게 해주고 나아가 사람들 중에서도 가장 사람다운 사람으로 되게 해주는, 그리하여 타인보다 빼어나고 훌륭할 수 있게 해주는 것이 무엇일까 하고 탐구하기 시작한 것이다. 이렇게 arete의 보편성을 찾으려는 시도는 Aristoteles에 이르러서 두드러진다. 보다 좁게는 사회계층을 기능적으로 파악함도 목적론적 파악의 대표적인 예다. platon은 다음과 같이 말하고 있다. “국사를 훌륭히 처리할 수 있음이 남자의 arete요, 여자의 arete는 제 집안일을 잘 처리하는 것이다. 아이나 노인에 따른 arete가, 남자에 따른 arete가, ……자유와 노예에 따른 arete가 각각 다르다.” (Ibid, pp.42-43) 그래서 희랍철학자들은 이 책상은 무엇인가라는 물음에 두가지 유형으로 대답하고 있는데, 첫째의 대답은 <나무로 된 것>, 둘째의 대답은 <그 위에다 책이나 종이를 올려 놓는 것>이라는 것이다. 전자는 사물을 질료적 차원과 관련해서 <그것으로 해서 의 것 the out-of-which>으로 정의한 원자론자들이며, 후자는 존재를 목적이나 기능에 의해서 파악한 응답으로서 피타고라스학과, 소크라테스, platon의 형상과 관련한 자들이다. 그리고 이들의 <무엇을 위한것>으로서의 이 형상개념에는 언제나 같이 <기능>의 개념이 내포되어 있는 것이다. (W.K.C. Guthrie op.cit, pp.28-29)

접근틀로서 이용되고 있고, 그래서 파악되어지는 때 사물들의 존재방식과 발전원리는 역시 목적론적이다.

사물을 파악할 때에 이것은 무엇인가라고 막연히 질문했을 때, 그에 대한 대답은 왜 아무런 답변도 찾을 수 없는가라는 또 다른 질문만이 나온다. 그러나 이 사물, 이 생물은 무엇인가에 기여하며 어딘가에 유용하다, 무엇을 위해 존재하며 무엇을 위해 운동하고 있는가, 무슨 능력을 갖고 있으며 상호관계에 있어서 무슨 기능을 하는가라는 질문의 축소는 이미 문제의 반을 해결하고 있는 셈이다. 그는 존재를 파악할 때에 그것은 무엇으로 되어 있으며 어떤 형태를 갖는가라든가, 인간은 도구적 존재, 유희의 인간, ……등의 파악이 아니라 그의 목적, 즉 능력이나 기능을 밝히고 있다.

따라서 Aristoteles에게 있어서 자연의 존재상태는 서로 유기적이며, 자연의 발전과정도 저마다의 목적을 향해 진행된다. 특히 만듦(創造)에 있어서의 공통성은, 즉 그것이 인간의 제작이건 행위이건간에, 무엇인가에 필요하기 때문에 만드는 것이다. 마찬가지로 생물들의 행위도, 나아가 미가공상태인 질료들의 변화도 그들 고유의 목적이 있으며, 그 목적에 따라 진행, 또는 발전된다.

이러한 접근에 의해 파악되어지는 Aristoteles의 세계는 목적과 수단의 관계로 연관된 계열적 세계이다. 이는 그의 존재론의 형상과 질료와의 관계와 상응하는데, 소나무는 기둥의 수단이요, 기둥은 소나무의 목적이다. 그러나 기둥도 집에 대해서는 수단이요, 집은 기둥의 목적이다. 개체간의 관계에 있어서 저차원의 것은 고차원의 것을 실현하는 수단이요, 고차원의 것은 저차원의 것에 대한 목적이다. 그리고 세계의 모든 존재들의 운동 성장과정은 이러한 목적을 향해 진행되는 것이다.

이상과 같은 Aristoteles의 목적론은 조화와 통일에 대한 신념으로 확장된다.¹⁶⁾

16) Aristoteles의 철학사상에 또 하나의 줄기는 조화와 통일에 대한 신념을 지적할 수 있다. Aristoteles는 인체질서가 그러한 것처럼, 세계는 질서속에 전진하며 조화와 통일이 있다고 믿고 있다. 이 근본 신념은 전희랍철학(全希臘哲學)의 근본을 이루는 핵심개념으로서 Logos라는 개념에 대한 파악을 통해 설명할 수 있다. Logos라는 말은 다의적(多意的)으로 사용되고 있으나, 이것이 존재한다는

생명, 심리의 의미로 쓰이는 Aristoteles의 psyche는 서로 상이한 기능들을 가지고 있지만 이들은 서로 유기적이며, 하나의 통일체로 이해되어져야함을 주시해야 한다. 인간 육체의 각 지체는 서로 다른 기능을 발휘하지만 서로 유기적이고 통

그 근본되는 신념은 세상에는 일련의 변하지 않는 질서가 있고 자연은 조화중에 있다는 사고방식이다. 회랍사상초창기에 이러한 사고는 자연으로 그 관심이 쏠렸다. 자연에 있어서 궁극적인 원인으로 작용하고 있는 어떤 내적(內的)인 원리, 또는 본질적이며 근원적인 어떤 것을 찾으려 했는데 이를 physis라고 했다. physis를 찾으려 탈레스를 비롯한 원자론적 철학자들이 등장한 것이다. 이러한 전통을 이어간 몇 철학자들을 살펴보자.

피타고라스 학파는 우주를 하나의 조화된 체계로 보아, 이를 kosmos라고 명명했다. 일반적인 의미의 kosmos란 질서, 단정함, 방식, 장식 등의 뜻을 지닌 말이다. 피타고라스는 세계, 그리고 그 속에 일어나는 모든 현상을 수적(數的)인 관점에서 보려고 했다. 음악에서 음과 현과의 관계가 일정한 비율로 한정되어짐을 발견하고, 그 결과로 아름다운 조화음이 생긴다는 것도 알게 되었다. 따라서 그는 질서 내지 법칙성은 한정되지 않았던 것이 한도 또는 한계 지워짐으로서 Logos가 생긴다고 믿었다. 따라서 인간도 이 우주적 질서를 알고 각자의 행동을 거기에 따르게 하여 자신을 동화시킬 때, 각자는 단정하고 품위있는 사람으로 되어, 질서적 존재가 된다고 생각했다. (朴琮炫, 「希臘思想의 理解」, 종로서적, 1988, p.53, 55)

이어서 회랍철학자 헤라클레이토스도 Logos를 확신하고 강조한 사람이다. 그는 “이 Logos가 언제나 있건만…” “모든 것이 이 Logos에 따라 일어나건만…” 사람들이 이를 들어도 이해하지 못한다고 비난했다. 이어서 그는 “그러므로 사람들은 마치 스스로 혼자만이 분별이라도 지니고 있는 듯이 살고 있다”고 했다. (Ibid, pp.56, 58)

이어서 sophyst들이 제기한 중대한 철학적 과제는 physis와 nomos와의 대립이라고 말할 수 있다. 자연에는 변하지 않는 physis가 있으나 과연 인간의 도덕, 관습, 제도들에서도 그러한 것이 있느냐, 즉 nomos가 있느냐의 대립인 것이다. 이러한 physis와 nomos와의 대립은 sophist이래로 세가지 방향으로 발전하기 시작했다. 첫번째 견해는 physis가 도덕과는 관계가 없다는 견해이다. 인간에 있어서의 도덕이란 단지 자기주장이나 이기(利己)이며, 쾌락이나 권력에 대한 욕망일 따름이다. 따라서 nomos분야에는 질서가 있을 수 없다는 것이다. 두번째 견해는 프로타고라스의 견해로서 인간이 만물의 척도라는 시각이다. 이 명제를 도덕적 견해에 적용할 때는 명백히 윤리적 상대주의, 또는 개인주의로 귀결된다. 한

합된 통일체인 것처럼. 그래서 platon까지만 해도 psyche에 대하여 상이(相異) 부분들이라는 말을 썼지만, Aristoteles의 저술에 있어서는 이 부분들이라는 말이 대개 dynamis(기능들, 능력들)이라는 말로 대체되었다고 W·K·C Guthrie는 지적한다.¹⁷⁾

이상과 같은 조화와 통일에 대한 Aristoteles의 신념은 사회에 대해서 말할때 더욱 강조된다. 우선, Aristoteles는 “국가(자급자족적이고 통일체인 것으로서 사회의 가장 완벽한 상태)의 본질은 다원적(多元的)이다”고 말한다. 국가는 많은 사람들로 구성되어 있을 뿐 아니라 여러 기능과 역할들의 분담으로 성립되며, 이들의 관계는 상호 유기적(有機的)이라는 것이다.¹⁸⁾ “개인은 고립되어서는 자족적(自足的)일 수 없으므로 전체에 모두 같이 의존하여야 한다. 그리고 국가만이 자족한 상태를 이룰 수 있다고 한다.¹⁹⁾ Aristoteles는 국가는 단지 개인들의 기계적 집합이고, 이익을 위한 개인들의 결합에 의해서 형성된다는 사회명목론(社會名目論)적 시각, 곧 18세기의 사회계약론 및 근대의 원자론적 개인주의를 부정하는 시각에 있다. 개인이나 가족은 시간상으로는 국가에 선행(先行)하지만 논리적으로는 국가가 개인이나 가족에 선행한다. 그 이유는 전체는 필연적으로 부분에 선행하기 때문이다. 만일 신체가 전체가 파괴된다면 팔이나 다리만이 살아 남을 수 없다는



편 이들과 반대되는 세번째의 견해는 소크라테스와 플라톤의 견해로서 nomos를 합리적 질서로 보는 것이다. 플라톤은 진정한 존재인 Idea의 세계에 있어서는 선(善)의 Idea에 의한 조화와 질서가 확립되어 있다고 보았다. 인간의 영혼은 Idea의 세계에 살고 있었으므로 조화와 질서가 객관적으로 실현된 Idea세계를 알고 있는 것이다.

이상과 같이 이어져 내려오는 자연 및 인문분야에 대한 질서, 법칙이 존재한다는 신념이 Aristoteles에게로 이어졌는데 이수윤은 Aristoteles가 현상속에 형상을 내재(內在)시키는 통일을 이룩했으며, 또 형상에다 운동하는 힘을 부가함으로써 질서정연한 발전적인 세계를 제시하였다고 지적한다.

17) W.K.C. Guthrie, op.cit. p.172.

18) 李壽允, 「政治哲學」, 法文社, 1981, p.129.

19) Aristoteles, 「政治學 詩學」, 羅鍾一譯, 삼성출판사, 세계사상전집, 제5권, 1982, p.45.

것이다.²⁰⁾ 따라서 국가는 각 지체가 연합하여 새롭게 고유 기능을 수행하는 전체로서 단순한 기계적 부분들의 합은 아닌 것이다.

이상과 같은 Aristoteles의 세계관은 그의 윤리학의 토대이자 출발점이다. 우선 Aristoteles는 목적이라는 개념과 선이라는 개념을 거의 동일시하고 있다. 선이란 단물이 그 목적으로 삼고 있는 것을 잘 이루는 상태이다. 목적이란 실현해야 할 것이며, 그것의 실현이 곧 선이며²¹⁾ 덕인 것이다. 그리고 행복은 그 덕을 소유함에서 이루어 진다. 한편 목적론의 연장으로서 조화와 통일에 대한 Aristoteles의 신념이 그의 '중용'과 '정의'의 덕 도출에 영향을 주고 있는 것이다. Aristoteles의 윤리학설속에는 조화와 통일을 이상으로 삼는 부분이 많이 있으며, 균형, 절도, 알맞음, 적절함, 때맞춤, 마땅함 등의 언어로 이어지는 이러한 맥락이 큰 줄기를 형성하고 있다.



20) Ibid, p.44.

21) 李熙柱, “Aristoteles의 形而上學的 倫理說에 關하여” —특히 윤리판단의 원리를 中心으로—, 제대교양학부, 「논문집」 제1집, 1972, p.6.

Ⅲ. Aristoteles의 실천철학

1. 세계와 인간정신의 분할

우리는 앞서에서 유비의 개념과 관련하여 Aristoteles의 형이상학적 가설들과 원리들을 살펴보았고, 나아가 이러한 그의 형이상학적 토대가 그의 실천철학, 즉 인간과 사회의 이상에 어떻게 이어지는가를 살펴 보았다.

그러나 Aristoteles의 윤리학이 그의 형이상학에 깊은 기반을 두고 있음에도 불구하고 그는 윤리학을 세계로부터 떨어져서 존재하는 불변의 것으로부터 벗어나게 했으며, 윤리학을 일상생활의 사실들속에 닳을 내리게 했다.²²⁾ 우리는 그가 세계와 정신을 분할하고 다시 그것의 통합을 생각하고 있다는 점에서 그의 깊은 통찰력과 탁월성을 엿볼 수 있다.

Aristoteles는 세계와 인간정신을 분할시키므로써 윤리문제에 있어서 원칙론적인 선의 전형, 그에 따르는 선의 강요가 파생시킬 수 있는 많은 모순과 한계를 해결하게 해준다. 세계는 필연적이고 인과적인 법칙이 적용되는 세계가 있는 반면 우연성과 상황성이 개입하는 개연의 세계가 있다. 우리가 주목하는 윤리문제는 바로 이 개연의 세계에 해당된다. 세계에 필연의 법칙아래 있는 부분은 제1철학이나 자연학의 영역이며, 개연이 법칙아래 있는 부분은 제작과 행위의 영역이다. Aristoteles는 제작과 행위의 개연성에 관하여 다음과 같이 말하고 있다. “모든 기술은 생성과 관련되게 마련이다. 다시 말해서 그것은 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는, 그리고 그 발단이 제작자에게 있고 제작되는 물건에 있지 않은 것들을 만들어 내는, 궁리하고 관찰하는데 관심을 갖는 것이다. 왜냐하면 기술은 필연적으로 생성 또는 존재하는 것을 만들지도 않고, 또 자연적인 존재도 만들지 않기 때문이다. 자연적인 존재란 그 자체속에 운동의 발단을 지니고 있는 것이다.”²³⁾

22) W.K.C. Guthrie, op.cit, p.181.

23) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.204.

그리고 행동의 대상도 같은 위치에 있다. 그대로 두어도 자연스럽게 이루어지는 것의 영역은 아니며, 세계안에서 행해질 행동은 어떠한 인위적인 것을 도입한다는 것을 의미한다.²⁴⁾

따라서 Aristoteles는 윤리적 연구의 목적이 실천적이 것이지 인과적, 과학적인 것이 아니라고 지적한다. 윤리학의 연구 대상은 변하는 것이라는 것이다. 연구의 대상이 변하는 것일 경우에는 진리 또는 지식을 추구하는 철학적 목적은 이루어질 수 없는 것이다. 진리와 지식은 우연적인 경우에는 성립될 수 없다. 그래서 Aristoteles는 윤리학이 실재로는 전혀 철학의 일부가 아니라고 몇 번이고 지적한다. 경험을 통해서 도달하였기에 어쩌면 효과가 있을지도 모르는 어떤 실천적인 규칙들을 제공하는 것이 고작 윤리학이 할 수 있는 것이다. Aristoteles는 니코마코스 윤리학에서 다음과 같이 말한다. “윤리학의 연구대상의 소재가 허용되는 만큼의 명확한 진술을 할 수 있다면, 그 정도로 만족하게 여겨야 할 것이다. 그 이유인즉, 정밀성을 요구할 수 없다는 것은, 마치 공작품(工作品)의 경우와 마찬가지로 기 때문이다. 정치학(윤리학)의 연구대상인 훌륭한 행동이나 선한 일 등은 많은 차이와 부동성(浮動性)을 안고 있으며……”²⁵⁾ 이어서 그는 “정치학의 목적은 지식에 있지 않고 행동에 있는 것이다. ……절제가 없는 사람에게서는 지식은 아무 이득도 가져다주지 않는다”²⁶⁾ “당면한 탐구(윤리적 탐구)는 우리들의 탐구처럼 지식에 이르는 것을 목표로 하지 않는다. 그것의 목표는 덕이 무엇인지를 알게 되는 것이 아니라, 우리들이 덕스럽게 되는 것이다.”²⁷⁾

따라서 윤리문제는 지식과 이상의 제시의 문제라기 보다는 상황적 실천문제에 있어서 심사숙고하고 선택하는, 그 선택은 목적에 대한 선택이 아니라 수단에 대한 선택인 것이다. 이에 대한 구체적인 논의는 다음 란에서 하고자 한다. 그래서 Aristoteles는 소크라테스학파의 도덕에 대한 태연한 정의—도덕은 움직이지 않는

24) 朴全圭, 「아리스토텔레스의 실천적 지혜」, 서광사, 1988. p.77.

25) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.23.

26) Ibid. p.53.

27) Ibid, p.59.

상태의 것—를 비판하고 있고, 실천의 개연성을 지적하므로서 과학과 종교만을 인정하는 전통적 윤리학을 보다 현실에로 끌어 들이고 있는 것이다. 그리고 sophist들이 혼동하여 빠졌던 윤리적 상대주의의 진원을 파악해 주게 한다.

다음으로 세계의 분할과 상응하는 정신기능의 분할을 살펴 보고자 한다. Aristoteles는 다음과 같이 말한다. “정신의 이성적인 부분이 둘 있다고 가정하자. 그 가운데 하나는 그 시초가 그 외의 방법으로는 있을 수 없는 것들을 성찰하는 것이다. 대상이 다르면 거기에 대응하는 정신의 부분도 달라지게 마련이다. 인식은 정신과 대상사이에 어떤 유사성 또는 친근성이 있어야 이루어지기 때문이다. 이 두 부분 중에서 전자를 인식적인 부분이라 말하고 후자를 사려적인 부분이라 하자”²⁸⁾

Aristoteles는 정신을 이성적 부분과 비이성적 부분으로 나누고, 거기에 이 양자—이성과 비이성—가 혼합된 또 다른 부분이 있음을 지적하고 있다. 완전히 비이성적 부분은 논할 바가 못되는 것이고 나머지 두 부분을 상술하고자 한다. 첫째, 인식적 능력, 또는 nous, 논리적 지혜로 일컬어지는 능력이 있는데 이는 과학적 능력으로서 이 능력에 의해서는 필연적인 대상만을 사색하며, 우연적인 것은 허용치 않는다. 우리는 이 지식의 능력을 통하여 명제의 진리성을 증명하며, 이성 또는 직관적 능력에 의해서 어느 정도의 특정한 예를 경험한 다음에 보편적 진리를 파악하게 되고 그리하여 보편적 진리나 원칙이 자명한 것을 알게 된다고 하였다.²⁹⁾

이는 이성과 지식을 통합한 것으로서 형이상학적 대상들뿐만 아니라 수학과 자연과학의 대상들까지도 포함한 최고의 대상들을 지향하고 있다.³⁰⁾

둘째, 사료적³¹⁾ 부분, 또는 계산적 능력, 의견을 가질 수 있는 능력으로 일컬어지는 이것은 우연적인 대상들에 관계하고 있다. 이 능력에는 기술과 사려(실천적

28) Ibid. p.199.

29) 이경희, “Aristoteles의 실천적 지혜에 관한 연구”, 호남대, 「논문집」 8집 1권, 1987. pp.143-144.

30) Ibid. p.144

31) 사료라는 개념은 계산적 능력의 의미가 들어있는 개념으로 사려와 기술을 포함하고 있다.

지혜)³¹⁾ 두 가지가 있다고 하였는데, 기술을 통하여 물건을 제작하고 실천적 지혜를 통하려 선과 악에 대한 올바른 행위를 할 수 있는 능력이 생긴다고 하였다. 한편 여기서 Aristoteles는 생활은 실천이지 제작이 아니라고 하여 윤리학 또는 정치학과 한계를 지워주고 있다. Aristoteles는 행하다(doing)와 만들다(making)를 구분하고 있는데, 운동이나 사업이나 정치는 행하다의 대상이며, 선박이나 가옥은 만들다의 대상이다. 만드는 것은 제작하는 행위 자체와는 다른 것을 행위의 목적으로 삼고 있으나 행하는 것의 목적은 행동자체를 훌륭하게 수행하는 것이다.³²⁾

Aristoteles는 우연에 대응하는 정신의 이 부분을 대상에 따라 셋으로 말하고 있는데 다음과 같이 말한다. “정치와 사려는 존재양식은 동일하지 않지만 마음의 상태로는 동일하다. 국가에 대한 사려중에서 총기획적인 그것으로는 입법이 있고, 또 개별적인 그것으로는 정치외에도 공통적인 명칭으로 불리는 것이 있다. 후자는 직접적으로 실천적이며 사려적이다. …… 정치에 종사하는 그들은 이를테면 직인적(職人的)인 기술자로서 업무에 종사하기 때문이다. …… 이 밖의 것으로 이 영역에 속하는 것은 혹은 가정(家政), 혹은 입법(立法), 혹은 정치 등이 있으며, 정치에는 행정과 사법이 포함된다.”³³⁾ 주석가들의 정리³⁴⁾에 따라 이를 도식화하면 다음과 같다.

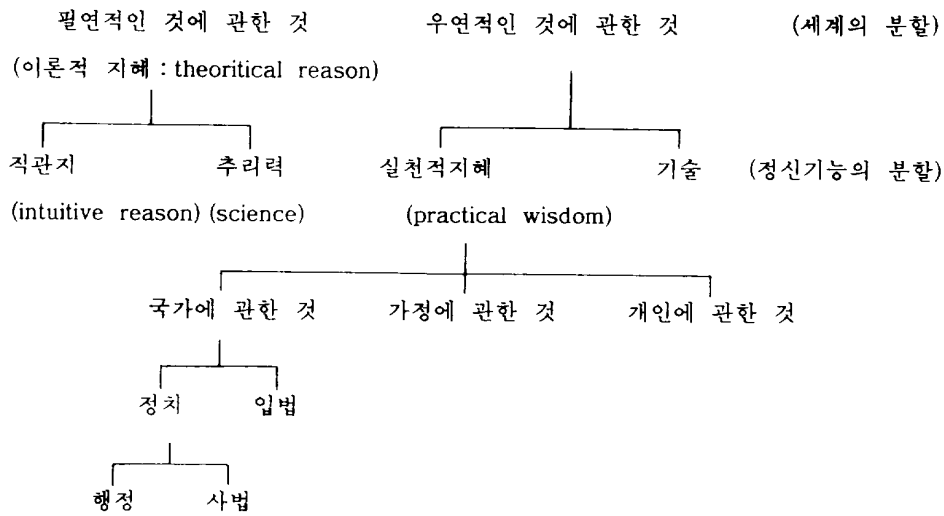


31) 실천적 지혜라고 불리는 이 프로네시스 phronesis는 기원전 5세기의 phronis라는 고어의 대치어이다. 어원적으로 phren은 정신과 감성을 통틀어 지칭하는 것으로 소포클레스는 성품이 좋은것을 지칭하기도 했다. 소크라테스는 이를 인간사를 심사숙고하여 사려깊고 인간에게 유용한 것을 가르칠 수 있는 기능, 즉 좋고 나쁜 것을 아는 인식의 의미로 사용하였으며, Aristoteles에 이르러서 가장 인간적인 실천을 위한 지혜를 의미하며 쓰였다. 이를 Ross는 영어로 practical wisdom이라 번역하였고, 널리 사용되는 번역이다. 이를 박전규도 수용하고 있다고 말한다. (이경희, op.cit. pp.149.150)

32) Ibid. p.144.

33) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit. p.210.

34) Ibid. p.225과 金泰吉, 「倫理學」, op.cit. p.46. 참조.



2. 행복

Aristoteles는 인생의 궁극목적이 선(善)을 위한 선에 있는 것이 아니라 행복에 있다는 것을 솔직히 시인하는데, 이로서 그의 현실에 대한 중시와 건전한 정신을 엿볼 수 있다.

Aristoteles의 형이상학적 진리관에 의해서 도출되는 인간이상에 대한 개념이 자아실현의 개념이라면, 그의 경험적, 직관적, 귀납적 진리관에 의해서 도출되는 인간이상에 대한 개념은 행복이다. Aristoteles는 실재에 대해 생각할 때 두가지를 생각하고 있다. 그 하나는 생성소멸하는 실체이고, 다른 하나는 불생불멸의 실체이다. 따라서 이들에 대한 인식은 생성소멸의 실체는 감각에 있어서 명백한 것이므로 감각에 의존하고, 불생불멸의 실체는 지성의 눈을 통하여 그 원인들을 인식하는 것이라고 하고 있다. Aristoteles는 "과학적 지식 이외에도 우리들의 정의를 명석하게 인지할 수 있게 해주는 지식의 근원이 존재한다"고 말하고 있는데, 일컬어 그 하나는 과학적 지식이고, 다른 하나는 어떤 원리나 원인에 관한 것이다." 이어서 Aristoteles는 "모든 지식이 다 논증될 수는 없다. 직접적인 전제들에 대한

지식은 논증으로부터 독립해 있다”고 말한다. 여기서 그 직접적인 전제들에 대한 예는 감각적 직관의 대상들로서 가령 ‘소크라테스는 사람이다’, ‘인간은 동물이다’ 등의 경우를 들 수 있을 것이다. 이러한 명제를 어떻게 도출하느냐에 대해서 그는 ‘그것은 논증을 요하지 않는 명제로서 그냥 우리가 알고 있는 것이다’라고 말할 것이라는 것이다.³⁵⁾ 마찬가지로 어찌서 우리의 최고 이상이 행복(幸福)이냐는 물음에 대해 그는 다른 이유를 들고는 있지만 거의 앞서와 같은 투로 대답하고 있다고 보아야 한다. 왜냐하면 Aristoteles가 말하는 궁극목적의 조건-자기 목적성과 완전성-을 갖춘 것은 행복이외에 다른 것들도 들 수 있기 때문이다. 진(眞), 선(善), 미(美), 성(聖)과 같은 본래적 가치들도 이런 조건에 만족하기 때문이다. Aristoteles는 “정치가 회구하는 목표로서 우리가 생각할 수 있는 선, 즉 우리가 도달할 모든 선중에서 최고의 것은 무엇일까? 명목상으로는 모든 사람들의 답변이 거의 일치된다. …… 그것은 행복이라고 말한다.”³⁶⁾

Aristoteles는 부가적으로 행복이 왜 궁극적 목적이고 최고 선인가를 설명하고 있다. 궁극적 목적이 갖추어야 할 두가지 조건은 ㉠ 궁극성, 즉 그것이 다른 무엇의 수단이 될 수 없다는 뜻으로 자기 목적성(自己目的性)이다. 우리가 추구하는 목적(선)은 다양하다. “예컨대 의술의 목적은 건강이요, 조선(造船)의 목적은 배요, 병법(兵法)의 목적은 승리요, 경제학의 목적은 부(富)이다.”³⁷⁾ 그런데 이러한 목적들은 계서적이다. “가령 말갈레의 제작이나 그 밖의 마구의 제작은 승마에, 그리고 이 승마나 그 밖의 모든 군사는 병법에 속한다”³⁸⁾ 이리하여 우리의 모든 행위들의 목적계열을 무한히 거슬러 올라가게 되는데 그 최고 목표, 즉 본래적 가치가 바로 행복인 것이다. “명예나 쾌락이나 이성이나 이 밖의 모든 덕은, 그것들 자체 때문에 우리가 선택하는 경우가 있다고 하더라도, 또 한편 우리는 이런 것들을 통하여 행복하게 될 것이라고 생각하여 이것을 선택하는 경우가 있기 때

35) 사무엘, E.스토프, 이광래역, 「서양철학사」, 종로서적, 1985, p.114.120.

36) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.25.

37) Ibid, p.21.

38) Ibid, p.21.

문이다”³⁹⁾ ㉠ 궁극적 목적이 갖추어야 할 또 다른 성질은 완전성(完全性)이다. 그 이상 아무것도 보탬 필요가 없다는 뜻으로서의 자족성(自足性)이다. 가령 재산이나 명예는 외적(外的)인 요소가 더 작용한다고 말할 수 있다. 재산은 행운과 같은 것이 따라 주어야 하며 명예는 타인이 인정해 주어야 한다. 우리가 자족적이라고 생각하는 것은 그것만으로 바람직한 생활, 아무것도 부족함이 없는 생활을 하게 한다는 뜻이다.

그러나 정작 행복의 무엇이나하는 물음에 이르러서는 사람들은 저마다 견해를 달리한다. 예컨대 쾌락이나 재물, 명예같은 것을 행복으로 간주한다. 때로는 같은 사람도 때에 따라 행복을 달리 생각하기도 한다. 가령 병들었을 때에는 건강을, 가난할 때에는 재물을 행복으로 간주하기도 한다.⁴⁰⁾

그러면 Aristoteles는 행복을 무엇이라고 말하고 있는가? 그는 행복은 보다 잘 살고 훌륭히 행하는 것이다라고 말한다. 왜냐하면 행복한 사람은 잘 살고 잘 행동한다. 여기서 잘한다함은 자기의 재능을 잘 발휘함을 가리킨다. 즉 행복은 덕에 따라 살 때에 성립된다.⁴¹⁾ 여기에서 목적론적 형이상학의 산물인 자아실현의 이념이 행복과 덕에 그대로 이어지고 있음을 살펴 볼 수 있다.

그러나 덕이 곧 행복은 아니다. 행복은 덕에다 외적선(外的善)－행운, 운명과 같은 것－을 필요로 한다. “최선의 활동이 곧 행복이기는 하나 분명히 외적인 여러가지 선을 그 위에 더 필요로 한다. 왜냐하면 적당한 수단이 없이는 고귀한 행위를 한다는 것은 불가능한 일이며, 그렇지 않더라도 결코 쉬운 일이 아니기 때문이다. 많은 행위는 친구나 부나 정치적 능력을, 이를테면 도구를 사용하는 데서 이루어지며, 또 사람들에게 그것이 결여되면 행복을 흐리게 한다. 가령 좋은 집안에 태어나거나 똑똑한 자녀를 두거나 혹은 용모와 같이, 용모가 매우 추하거나 비천한 집안에 태어났거나 고독하고 자식이 없는 사람은 별로 행복할 수 없으며, 또 자식이나 친구가 매우 고약하거나, 또는 실사 그들이 선량하더라도 죽어버리거나 했을 경우에는 사람들은 아마 행복에서 더욱 멀어질 것이다. 그러므로 이미 말한 바와 같이 이런 호

39) Ibid. p.34.

40) Ibid. p.25.

41) Ibid. p.39.

조건이 갖춰지는 것이 필요하다고 하겠다. 어떤 사람들은 행복을 행운과 동일시 하는데—다른 사람들이 덕을 행복과 동일시 하는 것과는 달리—이것도 여기서 비롯되는 일이다”⁴²⁾

그럼에도 불구하고 Aristoteles는 덕을 행복에 가장 필수적인 것으로 말하고 있는데 그 이유 몇가지를 들어 보자. 첫째, 덕은 자족적인 것이다. 각자 자기가 좋아하는 것은 곧 즐거운 것이다. 자신이 소질을 갖고 있는 것은 취미와 깊은 관련을 갖는다. 그 소질을 잘 계발하고 잘 실현해 나가는 일이 곧 기쁨과 보람으로 연결된다. 그러므로 이것은 외부에서 우연히 얻어지는 쾌락따위를 필요로 하지 않으며 오히려 자기 자신속에 쾌락을 지니고 있는 것이다.⁴³⁾ 재물은 행운이 따라야 하며 명예는 타인이 인정해 주어야 한다. 두번째로 덕이 행복에 가장 필수적인 이유는 행복은 널리 사람들이 소유하는 것이라야 하기 때문이다. “덕에 대하여 무감각하지 않은 모든 사람들은 학습이나 조심에 의해 행복을 얻을 수 있기 때문이다. 그리고 이와같은 방법에 의해 행복을 누리는 것이 우연히 행복하게 된 것보다 바람직한 일이다. 가장 중대하고 고귀한 것을 우연의 소치로 본다는 것은 매우 얼빠진 생각이라고 하겠다.”⁴⁴⁾ 인간이 꼭 같은 목적과 행복이 있다고 할 적에 거기엔 우열이 생기며, 현실적으로 행복한 사람과 불행한 사람을 외관으로 등급지을 수 있게된다. 그러나 행복은 각 개인 저마다의 나뭇에 달린 덕의 발휘에 있으므로 널리 모든 사람들이 소유할 수 있는 것이다. 셋째 덕은 인간의 능력중에서 가장 영속성이 있기 때문에 행복은 곧 덕과 관련된다. 비록 행복은 덕과 외적선, 가령 자신, 자녀, 부모, 친구의 도움들이 부합할 때에 완전한 행복이 되지만 그럼에도 불구하고 덕을 갖춘 사람이라면, 그가 계속적으로 참으로 선량하고 비할데 없이 침착하다면, 인간생활의 여러가지 변전을 고상하고 품위있게 감당해 낼 것이기 때문이다.⁴⁵⁾ 따라서 행복한 사람이란 결국 덕에 입각하여 행동하는 사람, 그리고 한동안뿐만 아니라 동시에 일생에 걸쳐 외부적인 선행도 충분히 하는 사람이라고 보아야 할 것이다.⁴⁶⁾

42) Ibid. pp.41.42.

43) Ibid. p.40.

44) Ibid. p.42.

45) Ibid. p.46.

46) Ibid. p.47.

3. 덕 론

일반적인 의미에 있어서 덕이라함은 능력 또는 기능을 잘 발휘하는 것이다. 그것이 이성의 기능이건, 감각적 기능이건, 생육적 기능이건……, 또는 개인적 재능이건, 인간공통의 기능이건……, 따라서 능력 그 자체는 아니며, 그 지니고 있는 능력을 보다 좋은 처지에 이르게하고, 또 그 기능도 잘 발휘시키는 상태라고 할 수 있다.

이렇게 생각할 때, 우리는 덕을 그 능력에 따라 구분할 수가 있는 것이다. 여기서 우리가 고려할 덕은 정신의 이성적 능력에 따른 덕이다. 이 이성의 활동이 두가지 방향을 가짐에 의거하여 Aristoteles는 덕을 두가지의 종류로 나누었다. 사물의 이치를 인식하고 항상 올바른 행동을 계획하는 지적능력을 그는 지적 덕이라 부르고, 이성의 인식과 계획을 따라서 늘 올바른 길을 택하는 행동의 능력을 윤리적 덕이라 했다. 본 논문에서는 「니코마코스」 윤리학 저서의 차례를 따라 윤리적 덕을 먼저 살펴보고 다음에 지적덕을 논하겠다.

가. 윤리적 덕

(1) 윤리적 덕의 성질

(가) 습관성

윤리적 덕은 본성적으로 타고나는 것은 아니다. 그것은 먼저 행동함으로써 얻게 되는 것이다. 기술의 경우에 집을 지어 보아야 건축가가 될 수 있고, 거문고를 타보아야 명수가 되는 것이다. 이와 같이 우리는 옳은 행위를 하는 데서 올바르게 되고, 절제있는 행위를 하는 데서 절제있게 되며, 용감한 행위를 하는 데서 용감하게 되는 것이다.⁴⁷⁾ 그런데 이런 행위를 하지않고 이론속에 도피하여, 자기는 철학을 하고 있으며, 그러므로 선한 사람이 될 것이라고 생각하는 사람이 적지 않다. 이들의 이러한 태도는 이를테면 조심스럽게 의사의 말에 귀를 기울이면서, 조금도 그 지시대로 움직이지 않는 병자와 같다. 이러한 방식으로 병을 다스리는 환자의 몸이 조금도 나

47) Ibid. p.58.

아질리가 없는 것처럼 이런 방법으로 철학하는 사람들도 정신적으로 나아지지 않을 것이다.⁴⁸⁾ 따라서 윤리적 덕은 실천을 통하여, 또는 습성에 의하여 생기는 것임을 밝히고 있으며, 그의 후천성을 말해주고 있는 것이다.

(나) 성품에 관한 것

정신속에 깃들어 있는 것이 정의(情意), 능력(能力), 성품(性品)의 세가지라고 한다면 윤리적 덕은 성품에 해당된다. 정의(pathos)란 욕정, 분노, 공포, 자만, 질투, 환희, 친애, 혐오, 동경, 연민, 그 밖의 모든 쾌락 및 고통을 수반하는 것을 가리킨다. 그런데 덕이란 정의는 아니다. 왜냐하면 우리가 선량한 사람이라거나, 또는 나쁜사람이라는 말을 듣는 것은 공포나 분노를 느낀다고 해서 듣는 것이 아니며, 또 단지 화를 내는 것만으로는 비난을 받지 않고, 비난을 받는 것은 단지 일정한 방향으로 화를 내기 때문이다. 덕은 선택을 배제하지 못하는데 따라서 정의는 본능적인 것이다. 정의에 관해서는 마음이 움직여 진다고 하는데, 여러가지 덕이나 악덕에 관해서는 마음이 어떤 형편에 놓여 있다고 한다. 한편 덕이란 능력 그 자체도 아니다. 능력이란 그것에 의해 우리가 이와같은 여러가지 감정을 느낄 수 있게 되는 것이다. 예컨대 화를 내거나 두려워 하거나 가엾게 여기거나 할 수 있게 되는 것을 가리킨다. 마찬가지로 덕은 능력도 아니다. 왜냐하면 우리가 선한 사람이니 악한 사람이니하고 입에 올리거나 또는 우리가 칭찬을 받거나, 비난을 사는 것은 우리에게 어떤 정의를 느끼는 능력이 있어서가 아니며, 그리고 우리의 이러한 능력은 본성에 의한 것이지만, 선한 사람이 되거나 악한 사람이 되는 것은 본성에 의해서가 아니다. 따라서 덕이 정의도 능력도 아니라면 결국 성품이라고 할 수 밖에 없다. 성품이란 그것에 의해 우리가 정의와의 관계에 있어서 좋게도 처신하고 나쁘게도 처신하는 것을 가리킨다.⁴⁹⁾

(다) 쾌·불쾌와의 관계

Aristoteles는 윤리적 덕이 정의적 요소—특히 쾌, 불쾌—에 깊은 관련이 있음을 말하고 있다. “어떤 행동에 고통이 따르는가, 또는 고통이 따르는가는 그 사람의 성

48) Ibid, p.65.

49) Ibid, p.66.67.

품에 따라 다르다. 즉 육체적인 쾌락을 억제하면서 일 자체에 기쁨을 느끼면 그는 절제있는 사람이고, 이와 반대로 불쾌를 느끼면 그는 방자스러운 사람이며, 또한 무서운 일을 감당해 나가면서 기쁨을 느끼면 용감한 사람이고, 이와 반대로 괴로움을 느낀다면 비겁한 사람이라고 하겠다. 이와 같이 윤리적 덕은 쾌락과 고통에 관련되어 있는 것이다. 사람들이 고약해지는 것은 쾌락과 고통 때문이다. 즉 추구해서나 회피해서는 안되는 쾌락이나 고통을 추구하거나 회피하기도 하고, 또 그 추구할 때와 회피할 때를 잘못 잡으며, 그 방법을 그르치고, 또 이 밖에 이와 비슷한 잘못을 저지르기 때문이다.⁵⁰⁾ 그리고 쾌락은 어렸을 때부터 우리 모든 사람속에서 자라온 것이다. 우리네 생활에 스며든 이 감정을 털어 버리기가 어려운 것은 이 때문이다. 뿐만 아니라 우리는 사람에 따라 다소의 차이는 있으나 쾌락과 고통을 행위의 표준으로 삼고 있을 정도이다.⁵¹⁾ 또 쾌락과 싸우는 것은 헤라클레토스의 이른바 분격(墳激)과의 싸움보다도 더 어려운 일인데, 학술이나 덕은 언제나 어려운 일과 관련되어 있다. 무릇 보다 좋은 것은 더 험드는 경우에 더 잘 드러난다. 따라서 덕의 관심사나 정치의 관심사는 쾌락과 고통에 관련되는 것이다.⁵²⁾

그럼에도 불구하고 행위의 발단에 있어서 정의적 요소는 무관하다고 Aristoteles는 밝힌다. Aristoteles는 정신내부에 세가지 요소, 즉 지(知), 정(情), 의(意)의 요소가 있음을 말하고 이성과 욕구가 행위의 발단임을 밝히고 있다. “행위와 진리를 주관하는 것이 정신내부에 세가지가 있다. 이 가운데 감성은 어떤행위의 발단도 되지 않는다. 이것은 짐승의 경우를 보더라도 잘 알 수 있다. 즉 짐승은 감성을 갖고 있지만, 행위라고 할만한 것에는 참여하지 못하고 있는 것이다. 이지(理智)에 있어서 긍정과 부정에 대응하는 것이 욕구에 있어서는 욕구와 회피이다. 그러므로 윤리적인 덕은 선택과 관련된 성품의 상태이다. 그런데 선택은 깊이 생각한 욕구이니 훌륭한 선택을 하려면 사리에도 맞아야 하지만 욕구도 정당해야 한다. 그래서 전자가 주장하는 것을 후자는 추구하여야 한다. 이리하여 행위의 발단—운동의 시원

50) Ibid, p.62.

51) Ibid, p.63.

52) Ibid, p.63.

이라는 의미의 발단으로 목적이 아닌 — 은 선택이며 선택의 발단은 욕구와 목적적인 이치이다”⁵³⁾

(2) 중 용

Aristoteles는 「니코마코스 윤리학」에서 덕의 성질을 논하면서, 그것을 체력이나 건강에 연관지우고 있다. Aristoteles이전의 철학자 히포크라테스는 인간의 건강상태는 체액(4체액—점액, 황담, 흑담, 혈액)들의 균형여하에 따라 좌우되며, 어느것이든 넘치거나 부족하면 고통을 받게된다고 말하고 병의 분류도 이러한 기준에서 시도한 바 있다.⁵⁴⁾

Aristoteles는 다음과 같이 말한다. “체력이나 건강같은 경우에 볼 수 있듯이 이런 것들은 결핍이나 초과로 말미암아 파괴될 성질을 갖고 있는 것이다. (여기서 체력이나 건강같은 것을 끌어다 대는 것은 모호한 것을 분명히 파악하기 위해 분명한 증거를 갖고 있어야하기 때문이다.) 운동의 과다나 부족은 다함께 체력을 상실케 하며, 또한 음식물의 과부족은 건강을 상실케 하는 반면에, 적당한 분량은 오히려 건강을 증진시키고 보전한다. 절제나 용기, 그 밖의 여러가지 덕의 경우도 이와 마찬가지로이다.”⁵⁵⁾라고 말한다. 따라서 Aristoteles의 중용에 대한 이념은 조화와 통일에 대한 신념위에 그의 의학적 건강상태와의 유비관계에 의한 직관이 결부되어 형성된 것으로 볼 수 있다.

윤리적 덕의 특성중의 하나로서 중용은 행위선택의 표준이자 윤리적 덕의 요건이다. Aristoteles는 다음과 같이 말한다. “덕이란 중용에서 성립되는 행위선택의 성품이다. 이 때의 중용은 우리와의 관계에 있어서의 중용이요, 이 중용은 이성적인 원리에 의해, 그리고 실제적인 지혜의 소유자가 결정의 표준으로 삼은 원리에 의해 결정되어야 한다.”⁵⁶⁾ “단일 덕이 어떤 기술보다도 정밀하고 훌륭한 것이라면, 그것은 중용을 지향하는 것이라야 한다. 이 덕은 정의와 행위에 관련되며, 여기에는 과

53) Ibid, pp.200-201.

54) J. 메오도리데스, 「生物學史」, 李炳勛역, 현대과학신서 25, 1988. p.23.

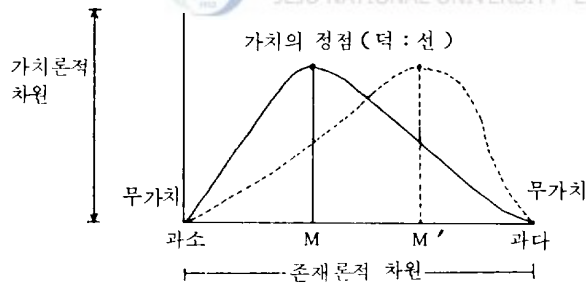
55) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.60.

56) Ibid, p.87.

부족과 중간이 있다. 가령 공포를 느끼거나 태연하거나, 욕심을 내거나, 분노를 터트리거나 연민을 느끼거나 그 밖의 무릇 쾌감과 고통을 느끼는 일에는 그 정도에 과다와 과소가 있을 수 있으며, 그 어느 경우나 좋지 못하다. 이와는 달리 마땅한 때에, 마땅한 일에, 마땅한 동기에 의해, 그리고 마땅한 태도로 이러한 것을 느끼는 것은 중간적이며 동시에 최선의 일이고, 또 이것이 덕의 특색이다.”⁵⁷⁾

Aristoteles는 도덕의 상황성을 지적하고 있으며 그 정도들의 과다를 인식시켜 주고 있다. 중용이란 단순히 중간을 의미하지 않으며 복잡한 상황의 최선점을 의미한다. “중간이란 과부족이 없는 것을 말한다. 그리고 이것은 하나만이 아니고 만인에게 동일한 것도 아니다. 예컨대 만일 10이면 많고 2면 적다고 할 때, 대상 자체에 있어서는 6이 중간이다. 왜냐하면 6은 같은 양을 초과하고 또 초과되어 있으니 말이다. 즉 그것은 산술적 비례에 있어서의 중간이다. 그러나 우리와의 관계에 있어서의 중간은 이와같이 해서 결정될 수는 없다. 만일 10므나의 음식은 과식이 되지만 2므나의 음식은 양이 차지 않을 경우에 체육지도자는 6므나의 음식물을 제공하면 된다고 할 수 없는 것이다. 왜냐하면 6므나의 음식물은 먹는 사람의 양에 따라 많기도 하고 적기도 하니 말이다. 가령 희랍의 유명한 씨름꾼 밀론에게는 적은 분량이고, 체육의 초보자에게는 많듯이, 그리고 경주나 씨름에 대해서도 마찬가지이다.”⁵⁸⁾

따라서 중용점에 대한 일률적 계산법은 없는 것이다. 이에 대하여 니콜라이 하르트만은 다음과 같이 이를 도표화하여 설명하고 있다.⁵⁹⁾



57) Ibid, p.69.

58) Ibid, p.68.

59) 具本安, “Aristoteles의 德論研究”, -Nicomachos 倫理學을 中心으로-, 석사학위논문, 고려대학교육대학원, 1983, 11, p.31.

Aristoteles는 “덕은 그 본체나 본질을 밝히는 정의에 있어서는 하나의 중용인데 반하여 최선이나 옳다고 하는 점에서는 오히려 정점을 이루는 것이다.”⁶⁰⁾라고 말하고 있는데, 여기에 두가지 대립하는 이질적인 차원이 교차하고 있다. 하나는 과다와 과소의 존재론적 대립이며, 다른 하나는 선과 악의 가치론적 대립이다. 존재론적으로 보면 특정한 내용에 관계를 가진 모든 종류의 과다와 과소는 연속하며 하나의 직선이 된다. 그러나 가치론적 차원이 추가되면 이 직선이 포물선으로 변한다. 그리하여 존재론적인 양극단은 그 의미에 있어서 악이 되는 반면에 중간은 선에 접근하여 그 정점에 올라가면 덕의 자세에 도달한다. 그러므로 덕은 존재론적으로는 중간이지만 가치론적으로는 정점이다.

그런데 여기에서 정점이 되는 덕은 이등분점 M과 언제나 대응되는 것은 아니다. M과 M'와 같이 어느쪽으로든지 경우에 따라 치우칠 수 있는데, 분명한 것은 항상 정점과 대응하고 있다는 것이다. 즉 욕구의 종류에 따라서 그 중간의 존재위치는 달라질 수 있다는 것이다. 가령 공포에 대해서 용기라는 덕은 그 공포에 대해서 두려워하는 것과 두려워하지 않는 것 중간에 위치하게 되는데 이 경우에는 두려워하지 않는 쪽에 더 치우칠 때 중용의 덕으로 성립되는 것이다.⁶¹⁾

이러한 중용점이 선이 되는 행위와 정의들은 어느 정도로 한정되어 있다. 가령 악의, 철면피, 질투, 그리고 행동의 경우에는 간음, 절도, 살인같은 것들은 그 자체가 고약한 것임을 드러내 보여주고 있으며, 그 과부족이 고약함을 드러내는 것은 아니다. 그러므로 이런 것들에 대해서는 어느 경우에 있어서나 옳다고 할 수 없다. 다시 말해서 이런 것들은 언제나 그릇된 것이라고 할 수 있다. 가령 간음에 대해서 생각해 볼 때, 마땅한 여자와 마땅한 때에, 마땅한 방법으로 간음했느냐하는 데에 좋고 나쁨이 달려 있는 것이 아니라 그것은 무조건 나쁘며, 또 그런 것들은 어느 것이나 고약한 것이다.⁶²⁾

60) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.70.

61) 具本安, op.cit, pp.30-32.

62) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, pp.70-71.

따라서 Aristoteles의 중용의 적용되는 행위들은 그 자체로서 사악한 행위나 정의들 이외의 것들에 해당한다고 할 수 있다.

(3) 정 의(正義)

Ⅱ장에서 논의한 목적론의 연장으로서 Aristoteles의 조화와 통일의 이념은 사회적 이상을 말할때에 더욱 강조된다. 사회는 상이한 기능들을 가진 개인, 또는 계층의 조직이다. 레슬링선수의 arete, 말타는 사람들의 arete, 장군들, 제화공, 노예들의 arete가 있다. 이들은 크게 세계의 계층으로 분류됨을 전란에서 살펴 보았다. 이들 각자, 각 계층은 저마다의 타고난 능력과 자질을 충분히 발휘하고, 또 그러한 여건을 갖춘 사회가 좋은 사회이다. 그리고 그 사회의 올바른 상태내지 전체로서의 덕, 즉 그 국가로 하여금 건전한 유기체로서의 그 고유기능을 수행할 수 있게끔 해줄 그러한 훌륭한(arete)은 각 계층이 그들자신의 지위에특유한 의무와 즐거움에 만족스럽게 목종하되, 다른 계층의 지위나 기능들을 빼앗으려 하지 않는데에 성립한다.⁶³⁾ 이렇게 서로 상이한 각 기능들이 요구하는 모든 목적은 다 유목적적이고 선이겠지만 그들 서로의 목적은 상충되고 싸울 때가 있다. 이성이 요구하는 것과 육체가 요구하는 것과의 싸움처럼... 이들의 적절한 조화와 다른 기능들에 대한 침해가 이루어 지지않은 상태, 이것이 사회적 선, 즉 정의(正義)이다.

이처럼 Aristoteles는 platon과 마찬가지로 정의의 덕을 덕중의 덕, 즉 최고의 덕으로 보고 있으며, 이 덕은 여러 윤리적인 덕의 조화에서 생기는 전체적, 통일적 덕으로 말하고 있다.⁶⁴⁾

Aristoteles의 정의는 크게 두가지로 분류된다. 하나는 전체적 정의로서 '정의는 합법적(合法的)이다'는 것이고, 다른 하나는 구체적, 특수적 의미에서 '정의는 균등한 것이다'는 것이다.

첫번째 분류인 정의의 규정은 Platon의 유산을 이어받은 것으로서, 이 정의를 윤

63) W.K.C. Guthrie. op.cit. p.136.

64) 황연규, "Aristoteles의 德에 관한 고찰", 석사학위 청구논문, 성균관대학교 교육대학원, 1986. p.40.

리적 덕의 조화에서 생기는 전체적, 통일적인 덕으로 본 것이다. “정의는 덕의 일부가 아니라 덕 전체이며, 이에 반대되는 부정의는 악덕의 일부가 아니라 악덕 전체이다. … 이러한 의미의 정의는 궁극적인 덕이다. … 그리하여 정의는 때때로 모든 덕 중에서 가장 큰 것이라 생각되며, … 그래서 속담에 ‘정의 속에는 덕이 다 들어있다’고 말하는 것이다. 그리고 이러한 의미의 정의야말로 무엇보다도 완전한 덕이다. … 그것이 완전한 까닭은 그것을 소유한 사람이, 그 덕을 자기뿐만 아니라 이웃사람에게도 활용할 수 있기 때문이다. 사람들은 자기가 하는 일에는 덕을 발휘할 수 있지만 이웃사람과의 관계에 있어서는 그렇지 못한 것이다”⁶⁵⁾

여기에서 법률에 따르는 것이 옳은 까닭은 그것이 바로 법률이기 때문이며 통치자의 이익이 있기 때문이 아니다. 통치자는 결코 자기의 이익을 위해서 법률을 제정해서는 안된다. 그러므로 준법이 정의라는 것은 법률자체가 정의의 표현이어야 한다는 것이며, 따라서 법에 따르는 것이 정의라는 것은 옳은 일에 따르는 것이 옳음이라는 말과 같다.⁶⁶⁾

두번째 보다 구체적이고 특수한 의미에서 ‘정의는 균등한 것이다’고 말하고 있는데 이는 정의에 대한 근대적 규정까지의 의미도 내포하는 것으로서 다시 이를 두가지로 나누고 있다. ‘배분적 정의’와 ‘시정적 정의’가 그것이다. 배분적 정의란 사람들의 업적에 따라서 기하학적 비례로 재화를 배분하는 것을 말한다. 배분적 정의는 A와 B의 단적인, 또는 직접적인 평균이 아니라 양자가 각각 다르면서 균등을 취하는 것이다. 균등하지 않은 사람들은 균등한 것을 취해서는 안된다. 균등한 사람들이 균등하지 않은 것을 받게 되거나, 균등하지 않은 사람들이 균등한 몫을 차지하게 되는 경우에는 분쟁과 불평이 생기는 것이다. 분배에 있어서의 옳음은 어떤 의미에서의 공정, 내지 가치에 따라야 한다는데 대해서는 누구나 동의하기 때문이다. 그러고 보면 이 때의 ‘옳음’이란 비례적인 것의 일종에 지나지 않는다. 그런즉 배분적 정의란 비례적인 것이다. 그러므로 ‘부정 내지 옳지 않은 것’이란 비례를 깨뜨리는 것이

65) Aristoteles. 「倫理學」. op.cit. p.161.

66) 崔福子, “Aristoteles의 倫理觀에 관한 연구”, 석사학위논문, 고려대학교육대학원, 1983. pp.37-38.

다.

두번째 시정적 정의에 있어서 균등이란 과다와 과소를 시정해서 평균하는 일이며 <中>을 얻는 것이다. 그것은 과다로부터 빼앗아 그만큼 과소에다 더하는 일이다. 사회에 있어서의 인간관계, 특히 법률앞에 있어서의 인간관계는 균등한 것이며, 그것은 과다로부터 빼앗아 그만큼 과소에다 더하는 일이다. 사회에 있어서의 인간관계, 특히 법률앞에있어서의 인간관계는 균등한 것이며 그것은 곧 산술적 비례에 따르는 정의이다. 시정적 정의는 이득과 손실과의 중간이므로 분쟁이 생기면 사람들은 재판관에게 제소하는데, 이것은 곧 정의에 제소하는 것이다. 재판관이란 일종의 살아 있는 정의이다.

이상의 배분적 정의와 시정적 정의 외에 또 하나 상호거래에 있어서의 정의를 생각할 수 있다. 사회에 있어서 거래관계에 쌍방간에 성립되는 정의는 돈에 의한 균등화이다. 이때 거래가 원활히 이루어지고 부정이 없도록 조절하는 균등으로서 이를 교정적 정의라 말하고 있다. 정당한 상거래는 상호의 타협에 의하여야 하며, 자유로와야 하므로 모든 물품에는 가격을 정해놓지 않으면안된다. 그래야만 언제나 교역이 가능하고 또 교역이 가능하면 사람과 사람과의 공동관계가 성립할 수 있는 것이다. 그리고 보면 돈은 하나의 척도의 역할을 하는 것으로서, 보다 나은 교역을 가능하게 하는 매체이며, 물품을 균등화시킨다. 그러나 상거래에 있어서는 교역이전에 미리 불균등이 없도록 하는 것이 바람직하다.

이와같이 정의는 교역상, 경제상, 정치상, 법률상으로 명예, 부(富), 보수, 상벌의 균등을 요구하는 것이다. 요컨대 중용의 도리를 얻어 사회의 질서를 바로 잡는 덕이다.⁶⁷⁾

나. 지적 덕

윤리적 덕이 선택과 관련된 상품의 상태로서 실천적인 성질을 띠고 있는 것이라면, 지능에 있어서의 좋은 상태, 즉 지적 덕은 진위(眞爲)의 인식이다.⁶⁸⁾

67) Ibid, pp.38-40.

68) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.200.

이 지적 덕은 정신의 기능에 따라 다시 크게 두가지로 나눌 수 있다. 이성적인 부분과 비이성적인 부분에 대응하며 세계 분할로는 필연적 세계와 우연적 세계에 대응하는 것인데, 이 두 부분 중에서 한 부분은 '그 시초가 그 이외의 방법으로는 있을 수 없는 것들을 성찰하는' 인식적 부분이며, 다른 하나는 '여러 방법으로 있을 수 있는 것들을 숙고하는' 사려적 부분이다. 이 두 부분으로 하여금 가장 진리에 잘 도달하게 하는 모든 상태—이것이 두 부분의 덕, 즉 지적 덕이다.

지적 덕 중에 인식적 능력의 부분은 자연학이나 형이상학처럼 필연적이고 논증이 가능한 것들—학문, 지혜(지식), 이성(직관)—에 대한 이치를 아는 능력이고, 한편 사료적(思料的) 부분은 제작이나 행위에서 처럼 우연적인 것들에 대한 이치를 아는 능력으로서 기술과 사려(思慮)가 있다.

전자인 인식적 부분은 대개 학문적 지식을 일컫는 것이고, 후자에 기술과 사려가 있으나 기술은 직접 행하는 것이 아니라 제작하는 것이므로 윤리문제에서 중시되고 있지 않다. 따라서 다음란에서 사려(실천적 지혜)를 중점적으로 논의하겠다.

우리는 전 항에서 윤리적 덕을 고찰하면서 선택결정의 표준으로서 중용을 논한 바가 있다. 그 중용은 과도와 부족의 중간이라고 말했다. 그러나 이것만으로는 분명치 않은 점이 많다. 중용점의 발견은 단순한 산술적 중간점이 아니라 상황에 따라 다른 것이다. 따라서 이치를 알아야 하는데 무엇이 올바른 이치이고, 이 이치의 기준이 무엇인가를 이해할 필요가 있는 것이다. 이때에 필요한 것이 지적 덕인 것이다. 중용점을 발견한다는 것은 원의 중심을 아무나 발견할 수 없듯이 아무에게나 이루어지지 않는다. 중용점 발견의 마지막 의지처, 그것은 식견있는 사람의 직각력에 따른다. 이 직각력을 잘 발휘함이 지적덕을 소유함이다. 따라서 지적덕은 대체로 교육에 의해 발생하기도하고 성장하기도 한다. 그러므로 경험과 시간을 요한다. 그리고 Aristoteles는 지적덕과 윤리적덕과의 관계를 표현하고 있는데, "지적덕은 군림하나 통치하지 않는다. 그러나 윤리적덕은 직접 인간의 행위를 다스리고 관리한다" 고 말한다.

(1) 실천적 지혜(사려)

(가) 심사숙고

실천적 지혜를 갖춘 사람은 심사숙고 하는 사람이다. 숙고는 바보나 미친 사람이 생각하는 따위의 것이 아니라, 지각있는 사람이 하는 것이다.⁶⁹⁾ 여기서 Aristotle은 탐구와 숙고를 구분하고 있는데, 탐구는 기하학의 그림을 분석하거나 하는 것처럼 따지고 캐는 것. 가령 수학적 연구, 즉 학문적인 대상에 관한 것이 탐구이며, 숙고는 탐구에 속해 있지만 우리의 힘이 미칠수 있는 것들, 그러면서도 어떤 결과가 일어날지 분명히 알 수 없는 것들에 대한 사고를 숙고라고 말하고 있다.⁷⁰⁾

박전규는 이 개념이 그 자체로는 윤리학적 개념이 아니며 기술과 정치분야에서 쓰이는 용어로서 토론이나 심의를 의미한다고 말하고 있다.⁷¹⁾

정신의 윤리적 부분이 발휘하는 이 능력은 우연이 개입된 개연의 세계에 관여한다. 학문중에서, 엄밀하고 자족적인 그것에 관해서는 숙고하지 않는다. 예컨대 우주에 관해서나, 사각형의 대각선과 변의 불통약성 같은 것에 관해서는 아무도 깊이 생각하지 않는다. 그리고 움직이고 있는 필연성이라든가 자연, 또는 다른 어떤 원인에서 항상 똑같은 모습으로 일어나는 일에 대해서도 마찬가지이다. 숙고란 어떤 결과가 일어날지는 분명히 알 수 없는 것들에 관련되어 있다.⁷²⁾ 길이 명확하거나 길이 없는 데서, 문제가 생기는 것이 아니라 길이 여러개 열리는 데서 혼잡하여 토의거리가 생긴다. 그러나 어떤 길도 그 결과가 보증되어 있는 것은 아니다. 그러므로 여기서 성급한 결정을 내리기 전에 토의와 숙고를 하게 되는데 과학적 연역이 아니라 의견에 관해서, 인식이 아니라 예견에 관해서 토의한다. 가능한 방법들이 갖는 효과와 또한 우연히 수반할 인과관계의 위험성에 관해 심사하게 된다.⁷³⁾

그리고 숙고는 목적에 관해서가 아니라 수단에 관해서 한다. 왜냐하면 의사가 깊이 생각하는 것은, 의사의 경우에 환자의 병을 고쳐주어야 하느냐하는 것이 아니며,

69) Ibid, p.90.

70) Ibid, p.92.

71) 朴全圭, op.cit, p.114.

72) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.91.

73) 朴全圭, op.cit, pp.117.118.

응변가의 경우는 상대방을 설득해야하느냐 하는 것이 아니다. 사람들은 일단 목적을 정해 놓고 나서, 어떻게 하면 이 목적을 달성할 수 있을까하고 이모 저모로 궁리하는 것이다. 그리하여 그 목적을 이룰 수 있는 수단이 여러가지라고 생각되면, 그 중에서 어느 것이 그 목적을 제일 쉽사리, 그리고 무난히 이룰 수 있을까하고 생각하는 것이다.⁷⁴⁾

이러한 Aristotle의 분석은 개연적 세계관과 민주주의 체제의 실천과 밀접한 연관을 맺고 있음을 보여주고 있는데,⁷⁵⁾ 이로 말미암아 과학과 종교만을 인정하는 관점에서의 윤리적 한계를 극복해주고 있으며, 개인적 차원에서 숙고의 중요성, 사회적 차원에서 토론의 의의를 강조해 주고 있는 것이다. '숙고한 끝에 결정을 내렸을 때, 우리가 숙고한 대로 욕구하게 마련이며'⁷⁶⁾ 토론한 끝에 결정을 내렸을 때 토론한 대로 욕구할 것이다. 한편 숙고의 대상이 우리의 힘이 미칠 수 있는 것들—즉 행위의 발단이 인간에 있음—임을 밝혀 주므로서 인간의 자유의지에 따른 책임소재를 파악해 주고 있다. 그리고 윤리적 덕을 갖춘 사람이 인식할 지성의 대상은 우연적 세계, 즉 보편적 인과적 세계에 대한 지식이 아니라 우연의 세계, 즉 상황성과 실천의 세계, 수단들에 관계된 대상에 대한 지식임을 말하고 있다.

(나) 선택 결정

선택은 이성이 없는 동물에게는 공통적으로 속해있지 않다. 뿐만 아니라 억제력이 없는 사람은 욕정에 따라 움직이지만, 선택해서 움직이지 않으며, 억제를 잘하는 사람은 일단 선택하고 나서 움직이지, 결코 욕정에서 움직이지 않는다.⁷⁷⁾

최선의 수단을 파악하는 것이 심사숙고이며 토의라면, 선택은 결심하는 순간이며, 선택에 의해서 또는 성품으로 이어지는 상황이기도 한다. 심사숙고와 토의끝의 투표이며, 머리를 써서 생각한것을 표현하는데 그치는 의론 정도가 아니라, 이제 심사

74) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.92.

75) 朴全圭, op.cit, p.12.

76) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, p.94.

77) Ibid, p.88.

속고를 온통 흔들어 놓을 정도로 개입하여 토의에 끝을 맺게하는 의욕이 담긴 의지의 표현이다.

선택의 대상은 속고의 대상처럼 첫째 우리의 힘이 미칠 수 있는 것, 즉 자신의 노력으로 할 수 있는 것, 그러나 언제나 똑 같은 방향으로만 이루어 지지 않는 것들과, 둘째 목적이 아니라 수단, 즉 때로는 수단의 사용방법이 선택의 대상이다.

Aristoteles가 말하는 '선택proairesis'은 어원적으로 '절대적인 선택'의 의미보다는 '보다 더 좋은 것', 즉 '선호'의 의미가 내포되어 있는데,⁷⁸⁾ 이 말은 우리의 선택이 '그저 좋은 것만을 원하는 선의지'의 문제가 아니라는 것이다. 의지는 불가능하다는 것을 알고 있는 사물도 소원의 대상으로 할 수 있는데, 선택은 불가능한 것에 관여하지 않는다. '소원은 선택과 다르다. 왜냐하면 선택이란 불가능한 일에 관련될 수 없기 때문이다. 만일 어떤 사람이 자기는 불가능한 일을 선택했노라고 한다면, 누구나 그를 어리석은 사람으로 생각할 것이다. 예컨대 죽지 않을 것을 선택할 수는 없는 것이다. 그러나 소원은 자기 힘으로는 도저히 이룰 수 없는 일—예컨대 배우나 어떤 운동선수의 승리같은 것—과도 관련되지만, 이러한 일들은 아무도 선택하지 않는다. 무릇 사람이 어떤 일을 선택하는 것은 자기가 능히 할 수 있다고 생각되는 일이다. 그리고 소원은 보다 목적에 관련되어 있지만, 선택은 오히려 수단에 관련되어 있다. 가령 우리는 건강하기를 바라지만 우리를 건강하게 하는 여러가지 행위는 선택하는 것이다. 그리고 우리는 행복하기를 바라지만 행복하게 되기를 선택한다고 말하지는 않는다.'⁷⁹⁾

Aristoteles은 이처럼 목적과 수단간에 있을 수 있는 부조화의 문제를 간과하여 수단에 대한 중요성을 부각시키고 있는 것이다. 목적에 대한 의지와 수단의 선택은 다 같이 중요성을 가지며, 수단은 목적을 위한 수단이어서 그 자체가 실천적 행동에서는 목적이 된다는 것이 플라톤에서는 찾아 볼 수 없었던 Aristoteles의 혁신이다. 목적에 대한 직접적인 의욕은 의욕에 불과한 것이며, 목적으로 하는 대상을 소유하지 못하는 사실을 괴롭게 폭로하는 경험에 불과하다고 경멸까지 한다. 불의를 없애고

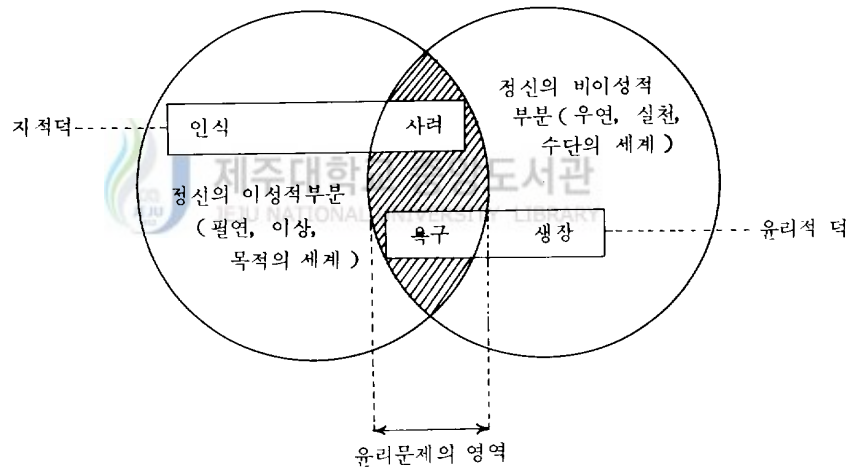
78) 朴全圭, op.cit. p.137.

79) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit. p.88.

정의의 실현하려고 하는 의지만으로는 불충분하다. Aristoteles는 무엇보다 실현의 어려움과 시간을 요하는 것임을 강조하고, 인식과 개념보다는 수단이 실천적인 행동의 직접적인 목적이 된다는 것을 강조한다. 그리고 Aristotle은 인간을 그의 의지를 보고 판단하지 않고 그의 선택을 보호 판단한다. 왜냐하면 인간이 결코 좋지 않은 것을 바라지는 않을 것이기 때문이다. 좋은 것을 잘못 바랄 수 있고 매번 덜 좋은 것을 선택할 수 있을 뿐이다.⁸⁰⁾

(2) 윤리문제에 있어서 세계와 인간 정신의 통합

Aristoteles는 세계와 인간정신을 분할시키므로서 윤리학에 대해 많은 시사점을 제공하는 한편 윤리학이 이러한 양자의 접합되는 부분에 위치하고 있음을 지적함으로써 그들은 또한 통합하고 있는 셈이다. 필자는 이를 종합하여 다음과 같은 도식을 만들수 있다고 생각한다.



정신은 크게 세 부분으로 나뉜다. ① 이성적 부분, ② 이성과 비이성, ③ 비이성적 부분이 그것이다. 이 정신들은 각기 상응하는 세계대상에 적용되는데 이성적 부

80) 朴全圭. op.cit. pp.141-143.

분은 필연적 세계에 대해 인식하며 탐구한다. 자연학이나 형이상학과 같이 명백하고 불변적인 학문분야이다. 그리고 목적에 대한 것을 탐구한다. 한편 비이성적 부분은 우연의 세계, 제작과 행위에 대하여, 수단에 대한 숙고를 한다. 윤리문제는 이 양자의 접합되는 부분에 위치한다. 윤리학에 있어서 사유적인 부분의 것으로는 사려(실천적 지혜)가 중심이며 실천적인 것으로는 욕구(성품)가 중심이다. 생장(순수히 비이성적 부분)은 정신적 요소가 개입할 수 없으므로 논의가 무의미하다. 그중에서도 도표에서 보듯이 사려(실천적 지혜)가 중추라 할 수 있다.

Aristoteles는 「니코마코스 윤리학」 6장에서 이들 각자를 구체적으로 구분하고 서로 다름을 설명하고 있지만 사실상 종국적인 그의 의도는 실천적 지혜가 인식적인 부분과 윤리적 덕과 긴밀한 관계에 있음을 지적하고자 하는 데에 있다. 이것은 그의 윤리학이 표방하고자 하는 최종적 주제이기도 하다. Aristoteles는 우연과 수단에 관계하는 실천적 지혜는 목적을 올바르게 이해하는 것을 요구하며, 또한 그것은 행위의 실천적인 측면, 즉 윤리적 덕이 수반되어야 한다는 점을 지적하므로써 윤리적 지행합일(知行合一)을 주장하고 있는 것이다.

그러면 이에 대한 구체적인 그의 논구들을 살펴보자 사려와 지식, 사려와 실천과의 연관성에 대해서 Aristoteles는 다음과 같이 말한다. “사료의 우월에는 합리적인 근거가 들어 있다. 따라서 그것은 결국 올바른 사고임에 틀림없다.” “그릇된 추리에 의해 선에 도달하는 경우도 있다. 그러니까 목적은 달성하더라도 추리의 중간명제가 잘못 되어 그 방법이 옳지 못할 때도 있다. 이 경우 실천적 지혜를 갖춘 사람이라고 할 수 없다. 왜냐하면 목적에 도달 할 수는 있었으나 그 방법이 옳지 못하기 때문이다. 즉 사료의 우월은 목적과 행동방식 및 시간에 관해 올바르게 사료하는 것을 뜻한다. … 이 사료의 우월은 유익한 것에 관해 올바르게 사료함을 의미한다. … 그리하여 우월하게 사료하였다는 것이 사려있는 사람이 지닌 특징이라고 한다면, 사료의 우월이나 목적달성에 유용한 것들에 대한 옳음이어야하며, 이 목적을 올바르게 이해하는 것이 사려이다. … 여기에서 이해하는 것에 관계하는 것은 사려가 관계하는 대상(우연적인 것)과 동일하지만, … 어떤 뜻에서 학문에서 배워서 안다는 것을 가리켜 이해한다고도 하는 것이다”⁸¹⁾

81) Aristoteles, 「倫理學」, op.cit, pp.214, 216.

“그러나 우리에게 사려가 있다고 해서 아름답고 옳은 일을 좀 더 잘할 수 있는 것이 아니라는 점에 관해서는 근본문제로 돌아가, 다음과 같은 원리에서부터 출발해야 할 것이다. 어떤 사람이 설사 옳은 일을 했다하더라도 우리는 그것만 보고서 선한 사람이라고 할 수 없다. 즉 법이 요구하는 것을, 마지못해, 무지하여, 또는 다른 이유로 하는데, 그 행위가 옳은 행위이기 때문에 행하는 것이라고 볼 수 없는 사람을 우리는 선한 사람이라고 보지 않는다. 그러므로 여기 준하여 선한 사함이 되려면 행위에 있어서 어떤 상태에 놓여 있어야 한다.”⁸²⁾ “그러므로 사려없이는 엄밀한 의미에서 선한 사람이 될 수 없으며, 또한 윤리적인 덕이 없이는 사려있는 사람이라고 할 수 없다는 것이 분명히 드러난 셈이다. 한편 우리는 이에 의해, 모든 덕은 각각 떨어져서 존립한다고 우길지도 모르는 사람들의 주장을 반박할 수 있다.”⁸³⁾

그래서 Aristoteles는 덕있는 사람을 첫째, 그는 지식이 있어야 하며, 둘째, 그는 행위를 선택하되 그 행위 자체때문에 하며, 셋째로 그의 행동이 확고부동한 성격에서 비롯되어야 한다고 말한다.⁸⁴⁾



82) Ibid. p.220.

83) Ibid. p.223.

84) Ibid. p.65.

IV. 교육적 의의

1. 시대적 상황과 자아실현인의 육성

이상에서 살펴 본 Aristoteles의 윤리학설을 통하여 오늘날 우리에게 시사하는 교육적 의의를 잠깐 생각해 보고자 한다.

과학의 발달에 힘입은 지식만능주의의 결과는 그의 혜택 못지 않게 우리에게 많은 부정적 유산도 물려 주었다. 인간을 파괴하는 기술이 고안되고 인간을 비인간화시키며 오토메이션체제로 몰아 넣었다. 야스퍼스는 현대사회를 평하기를 모든 것이 너무나 평균화, 기계화되어 보편적인 것은 은폐되고, 인간은 개성은 물론 독자적인 가치를 잃어 버렸으며 사회는 기계적인 거창한 관계로 변했고 인간관계는 기계의 부품관계로 바뀌어졌으며, 거기에는 기계의 노예가 된 '기계인간'만이 있다고 말하였다.⁸⁵⁾

오늘날 현대산업사회에서 파생되는 인간문제는 대계 소외와 그에 따른 주체성의 상실 문제로 그 초점이 모아지고 있다. 거대도시화되어 감에 따라 인간관계는 원초적 유대를 상실하는 대신 공식적이고 기능적이며 '경쟁과 자기이익추구 및 상호착취의 정신'이 만연한다. 그리고 사람들의 품성은 순수성을 잃고, 인간에 대한 무관심의 태도가 지배적이 된다. 이것이 성숙했을 때, 성원은 무력감을 느끼며 타자지향성(他者指向型), 자동인간형(自動人間型), 시장지향형(市場指向型)이 증가해 간다.

김경동은 고도 산업사회의 특성인 소비경제체제와 그에 따르는 인간문제를 다음과 같이 지적한다. 소비경제체제하에서 자본주의적 기업들은 대중매체의 수단을 이용하여 소비의 장려를 극대화한다. 소비대중의 결핍감을 인위적으로 조장하고, 나아가 가상의 준거집단을 제공함으로써 상대적 박탈감을 불러 일으키며, 이웃과 또는 눈에 보이지 않는 대중의 지위상징 획득 경쟁에 말려들게 하므로써 기업의 판매

85) 송승석의, 「교육사상사」, 동양문화사, 1982, p.214.

고를 높이려 한다. 거기서 발생하는 가치는 이전의 일, 저축, 검약이 미덕이기 보다는 여가, 재미가 미덕이 되는 재미의 도덕(fun morality)이 발생한다. 따라서 여기서 나타나는 비인간화의 형태는 첫째, 주체적 자신을 상실하고 자신을 다른 사람에 대한 비교나 준거집단의 규범에 따라 움직이는 타자지향적인 간접화(間接化) 현상이 나타나며, 둘째, 개인이 내세울 수 있는 미덕들, 가령 용기, 정직, 친절, 유머감각 등은 한가지 범주, 즉 '얼마나 소비할 힘이 있는가'로 환원되어 버리는 일차원화(一次元化)가 발생하며, 셋째, 무엇이든 돈이라는 매체로 인간관계가 연결되는 현상이 발생한다. 즉 성공이라는 유일한 가치를 바탕으로 자신의 몸, 마음, 영혼이 모두 자본이 되고 우정, 예절같은 자질 또한 상품으로 평가되는 객관화(客觀化)를 초래한다.⁸⁶⁾

이러한 여건하에 배석원은 오늘날의 젊은이들이 급변하는 사회적 현실과 대학입시를 위한 단편적인 지식추구의 과정에서 자신도 모르게 지식과 일에 지친 나머지 내적 힘과 삶의 의욕을 상실한 채, 열등감과 무력감에 사로잡히게 되었다고 말한다. 그 결과 그들은 자신이 현재 무엇을 원하고 있으며, 무엇을 느끼고 있는지 자신에 관한 분명한 이해가 결핍되었다고 말한다. 그리고 그는 자신을 분석할 때, 대부분의 사람들이 자기의 단점을 확인하고 자기 비판적이 되는데에는 꽤 능숙하나 자기 자신의 자원과 가능성을 발견하는데에는 매우 서투르다고 지적한다.⁸⁷⁾

이상에서 살펴본 것에 따르면 Aristoteles의 사상은 현재 우리에게 시사하는 바가 크며 우리가 이상으로 삼을 충분한 가치가 있음을 말해주고 있다. 행복한 삶이란 어떤 사람인가? 돈이 많은 사람인가? 명예와 지위가 있는 사람인가? 물론 그러한 것들도 필요하다. 그러나 이러한 외적 가치들은 불완전한 것들이다. 행복은 자기내부에서 찾아져야 한다. 자기의 목적을 찾고 그것의 실현을 위해 노력하는 과정에서 보람과 행복이 따른다. 각자 자신이 갖고 있는 재능, 소질은 취미와도 깊은 관련을 갖게 되는데, 따라서 자신의 소질을 잘 계발하고 잘 실현함은 삶의 기쁨과 보람으로

86) 김경동, 「현대사회와 인간의 미래」, 서울 평민사, 1980, p.342. 350.

87) 배석원, "Aristoteles의 幸福觀과 倫理教育", 國民倫理學會, 「國民倫理研究」 제17집, 1984. pp.66.68.

이어진다. 그리고 자신의 능력을 잘 발휘함이 곧 덕인데, 덕을 갖춘 사람은 인간 삶의 여러가지 변전을 고상하고 품위있게 감당해낼 것이다.

학교교육현장에서도 자아실현의 개념을 이념으로 삼아 자기 삶과 운명에 대한 깊은 통찰의 장을 제공하고 스스로 선택 결정하는 책임을 일깨워 주는 일이 필요할 것이다. 이러한 일련의 노력들은 오늘날 인본주의 교육사상과 인본주의 심리학자들, 그리고 감수성 훈련 심성계발, 등으로 불리우는 집단경험 학습에서 시행되고 있는데 보다 많은 노력과 확대를 요구한다고 할 수 있겠다.

2. 지행합일의 도덕인

Aristoteles는 덕있는 사람은 ㉠ 지식이 있어야 하며, ㉡ 행위는 선택하며, ㉢ 그 행동이 성품에서 나와야한다고 지적했다. 그리고 인간정신 내부에 지, 정, 의의 요소가 있음을 밝혔다. 이것에 준하여 도덕교육이 추구할 바를 나름대로 구상해보고자 한다.

(가) 지성의 신장;명료화의 원리

도덕적 인간의 가장 중요한 속성은 무엇보다도 도덕적으로 숙고하는 사람이라고 할 수 있다. 도덕적 상황은 실존적이며 일회성-똑같은 상황이 반복되는 일은 없다는 성격의 띤다. 현실은 자명한 도덕적 규범이나 원리가 적용된다기보다는 두개 이상의 규범이 관련되며 이들 사이에 '그 사람에 있어서, 그 시대에, 그 환경에서' 가장 바람직한 행위를 선택해야하는 선택의 장면들의 연속이다. 그래서 도덕적 사고와 판단능력의 고양이 중시되는 것이다. 도덕적 상황에서 지성은 과거의 경험을 회고하고, 현재의 사태를 분석, 관찰하며, 미래에 대한 예견을 거쳐 평가와 판단을 한다. 이러한 지성의 능력을 갖추는 일이 도덕적 인간이 되는 첫번째 요소라 하겠다.

따라서 교육현장에서의 교육은 구체적인 덕목의 교육이 아니라 옳고 그름의 이유를 따지는 명료화의 교육이 필요한 것이다.

(나) 고양된 선의지; 구체화의 원리

Aristoteles는 행위를 선택하되 그 행위 자체때문에 해야한다고 말한다. 타의에 의하여, 또는 우연히 행한 행위는 그것이 비록 선행이 되었다고 할지라도 진정한 의미도 덕있는 사람의 행위는 아니다는 것이다. 그리고 행위를 선택, 결정하는 순간은 결심하는 순간인데, 심사숙고와 토의끝의 투표이며, 머리를 써서 생각한 것을 표현하는데 그치는 의론정도가 아니라, 이제 심사숙고를 온통 흔들어 놓을 정도로 개입하여 토의에 끝을 맺게 하는 의욕이 담긴 의지의 표현이라고 했다.

인간이 잘못된 도덕적 행위를 하는 경우를 두가지로 나누어 생각할 수 있다. 하나는 잘못된 도덕원리나 규칙을 신봉하는 일, 즉 잘못 판단하는 일과, 다른 하나는 좋은 도덕적 규칙이나 원리를 가지고 있음에도 불구하고 이에 따라서 생활하지 못하는 경우이다.⁸⁸⁾ 여기에서 후자의 잘못은 일련의 실천동기, 욕구, 신념으로 일컬어지는 의지요소의 취약성에 기인하는 것이다. 의지영역은 잠재적 활동력이라는 점에서 지속성있는 실천동기효과를 발휘하며, 한편 자아가 침해되지 않도록 방파제의 구실과 풍류하는 배에 있어서 닻의 기능도 한다고 생각된다. 이러한 능력을 키우는 일은 자기소외와 자기부정, 타락으로 빠지지 않게 하는데 필수불가결한 요소이다. 나아가 우리는 진정한 실천동기는 자아실현의 개념과 접목되었을 때에 보다 동력적이고 지속성이 있을 것이라고 말할 수 있다. 여기에 칸트의 어떤 보상이나 결과를 기대하지 않고 법칙에 대한 존경으로 말미암아 선한 행위를 선택하고자 하는 선의지의 고양을 같은 연장으로 고려해 볼 수 있을 것이다.

이상과 같은 일련의 의지문제에 있어서 교육적 원리는 구체화라 할 수 있다. 이상과 현실과를 접맥시키는 원리이다. 결단의 과정은 항상 '지금, 나에게 있어서, 무엇을 행할 것이냐'를 연결시키는 일로 귀결되어야 한다. 생활주변의 경험에 관련시키고, 실천과정에 발생가능한 어려움을 예견시킨다. 그러한 고통을 수반함에도 불구하고 기꺼이 실천할 수 있을 때 가치관화 된다.

88) 이돈희, 「도덕교육」, 신교육학 강좌 4, 교육과학사, 1985, p.20.

(다) 풍부한 도덕감; 심화의 원리

Aristoteles는 정의(情意)에도 중용이 적용됨을 지적한다. 가령 수치를 느낀다거나 의분을 느끼는 것은 중용의 감정이라는 것이다. 그리고 Aristoteles는 덕은 성품이라 하면서 다음과 같이 말한다. “정의들은 주위사람들의 처지에 대해 느끼는 고통과 쾌락에 관련되어 있다. 즉 의분을 잘 느끼는 사람은 합당치 않은 행운을 가진 사람을 보고 괴로워하고, 질투심이 강한 사람은 그 이상의 고통, 즉 배를 앓으며, 악외에 찬 사람은 남의 불행에 괴로움을 느끼기는 커녕 오히려 그것을 고소하게 여긴다”⁸⁹⁾ 이러한 Aristoteles의 언급과 관련하여 우리가 주목할 것은 동정심(同情心)의 개념이다. 합리주의 윤리학에 반기를 든 일련의 도덕감 학파는 ‘모든 인류는 일치하며 또 공감을 갖는다’고 말한다. 사람은 타고날 때부터 자신의 행·불행, 쾌·불쾌에 대한 감정을 타인에게도 가지며, 자기에게 기쁨을 주는 것과 마찬가지로 타인을 기쁘게 하는데도 호감을 가진다는 것이다. ‘동병상련’이라는 속담이 이를 뒷바침한다. 따라서 타인의 아픔과 고통에 대해서, 나의 물지각한 행위에 대해서, 기타 외계에 대해서 일련의 예민한 감수성을 소유한다는 것과 그 감정의 표현이 옳은 방향이어야 함은 도덕성 높은 사람의 요소라 하겠다.

이상의 논리에 의하면 도덕감은 거의자신의 경험과 깊은 연관이 있다. 배고파보지 않은 사람이 타인의 배고픔의 고통에 민감할 수가 없는 것이며, 타인의 무분별한 행위로부터 고통받고 깊이 자성해보지 않은 사람이 타인에게 무분별할 것은 당연하다. 쉽게 말해서 동정심이란 입장을 바꾸어 느낄 수 있는 능력이라고도 말할 수 있겠다. 이러한 능력은 단순한 혼화나 지식으로 얻어질 수 있는 능력이 아니다. 깊이 느꼈던 경험이 필요하다. 즉 심화시키는 일이 하나의 교육원리가 될 것이다. 감수성 훈련이나 역할극, 시뮬레이션, 등은 이러한 능력을 키우는데 필요한 훈련이라 믿는다. 문학가나 연예인들이 대개 타인의 감정을 잘 이해한다는 결론이 있다.

89) Aristoteles, 「倫理學」 op.cit, p.75.

(라) 습관되어진 성품 : 빈복의 원리

Aristoteles는 지식이 덕이 없이는 전혀 쓸모가 없음—선한 사람, 행복에 관련하여—을 누차 말하고 있다. 이는 실천의 중요성을 강조함이고 실천의 반복을 강조함이다. 성품이라는 말 자체가 일회성이 아님을 밝히고 있다. Aristoteles는 단 한번의 행동을 덕으로 볼 수 없고 일정한 방향으로 행동하게 하는 성품화될 때 그것은 덕이라 할 수 있다고 한다. 선행을 행하는 사람에게도 전혀 결점이 없을 수는 없으며 악한도 숙명적으로 교정에 불가능한 것은 아니다. 매 순간마다 선택을 잘하여 대부분의 경우 잘못이 없도록 하는 것이다. 한두번의 행위는 관성에 의하여 연쇄를 이루게 되는데, 부덕한 행위는 헤엄쳐 나올 수 없는 부덕의 수렁으로 점차 끌로가며 미덕의 선행은 다음의 더 큰 선행을 더욱 쉽게 만든다. 한마리의 제비가 왔다고 봄이 되는 것이 아니듯이 습성은 이리하여 중요한 것이다.



V. 결 론

Aristoteles의 윤리학설을 일컬어, 그의 형이상학에 깊은 토대를 두고 있음으로 인하여 형이상학적 윤리설이라 명한다. 한편 인간의 선을 구명함에 있어서 생물학과 인간심리를 연관시키고 거기에 근거를 구한점에서 자연주의적 색채를 띠고 있으며, 중용점의 발견에 있어서는 직각론적 요소를 내포하고 있다.

Aristoteles의 형이상학에서 가장 주목을 끄는 것은 여러 상이한 대상들을 연관지워보는 유비(類比)의 특성이다. 학문에 있어서는 일종의 모델을 적용하는 것과도 같은 것이다. 소우주로서 인간을 생각하는 경우나 platon의 천상계와 지상계를 실체와 모사의 관계로 연관지워보는 것과 같은 경우이다. Aristoteles는 인체를 모델로 하여 생물들을 분류, 분석하고 있으며, 또한 생물학을 토대로 인간정신을 파악하고 있고, 나아가 사회와 세계에 대해서도 동일한 틀을 적용하고 있는 것이다.

Aristoteles에 있어서 윤리적 이상에 대한 핵심개념들은 자아실현, 행복, 중용, 덕, 정의 등을 들 수 있다. 이러한 개념들의 출처는 그의 이론철학(존재론, 인식론)에 토대를 두고 있는데, 포괄적으로 정리하면 첫째, 목적론을 지적할 수 있다. Aristoteles의 목적론은 사물을 접근하고 분석하는 시각으로서 사용되고 있으며, 또한 세계존재의 존재방식에 대한 해석으로서, 나아가 세계의 발전과정과 변화에 대한 원리로서 적용되고 있다. 이러한 그의 목적론이 선과 덕이라는 개념에 작용하고 있으며 그 속에는 자아실현의 이념이 핵심을 이루고 있다. 목적에 부응한 활동이 곧 선이며 덕인 것이다. 둘째, 조화와 통일에 대한 신념이 정의라는 이상으로 이어지며, 이 신념위에 의학적 건강상태와의 연관지움에 의한 직관이 결부되어 중용의 개념이 도출된 것이라 할 수 있다. 셋째, 행복개념의 출처는 그의 인식론에서 뿌리를 찾아 볼 수 있다. Aristoteles는 두개의 인식방법을 말하고 있는데, 형이상학적 인식론의 귀결로서 자아실현의 개념을, 논리적 직관의 방식으로서 행복개념을 들고 있는 것이다.

그러나 Aristoteles의 탁월성은 형이상학적 이상만으로, 즉 좋은 이상만을 제시함으로써 윤리적 행위를 요구하지 않았는데 있다. 그는 세계와 인간정신을 분할시키

고 윤리학을 그 사이에 위치시킨다. 그의 이러한 도해는 두가지 의미를 가진다. 첫째 그 분할한 자체로서 윤리적 행위에 대한 분명한 성격과악을 가능케 했으며, 둘째, 이상과 실천의 통합을 볼 수 있다는 점이다. 실천의 문제는 명백하고 일사분란하지 않다. 실천의 문제는 우연의 세계에 속한다. 길이 하나가 아닌 것이며, 선은 사람에 따라, 시간에 따라 동일하지가 않다. 명백한 목적이 주어졌다고 하더라도, 어떤 방법으로 어떤 때에, 어느정도로 할 것이냐는 수단의 어려움이 더 크고 중요하다.

이처럼 Aristoteles는 세계와 인간정신을 분할시키므로서 서로 양자를 구분하고 있지만, 사실상 중국적인 그의 의도는 지행합일을 주장하고자 하는데 있는 것이다. 실천적 지혜는 이상과 실천, 목적과 수단, 필연과 우연, 지식과 행위의 양자가 포섭되는 곳에 위치하고 있으며 따라서 윤리적 주지주의와 경험주의 양자 모두를 기반으로 하고 있는 것이다.

Aristoteles는 인생의 궁극목적이 선(善)을 위한 선에 있는 것이 아니라 행복에 있음을 지적함으로써 인간이상의 문제를 우리 주변으로 끌고 들어 온다. 그는 사회적 조건이라든가 명예, 부(富)와 같은 외적인 것에서 행복을 구하지 않고 자신내부에 행복의 조건이 있음을 들어내 준다. 즉 인간자신이 갖는 재능을 잘 발휘하는 일, 끈덕을 갖추어야 하는데, 이 덕은 인간으로서 갖는 능력-사유-을 잘 발휘하는 일이 하나요, 개인으로서 갖는 재능과 소질을 잘 발휘하는일이 두번째 의미가 되겠다.

덕이 행복에 필수적인 이유는 덕이 자족적(自足的)이라는데 있다. 재능의 발휘는 자신속에 쾌락을 지니고 있음으로 인해서 기쁨과 보람으로 이어지지만 우연히 얻어지는 쾌락 따위나 명예, 재물은 운명이나 타의에 더 좌우된다. 그리고 덕은 널리 사람들이 소유하고 있고, 소유할 수 있는 것이어야 한다. 무엇보다도 덕을 갖춘 사람은 인간삶의 여러 변전을 가장 고상하고 품위있게 감당해낼 것이기 때문에 행복에 필수적이다.

이러한 덕은 두가지로 구분된다. 하나는 지성을 소유함인 지적덕이요, 다른 하나는 좋은 성품을 소유함인 윤리적덕이다. 지성의 소유는 많을수록 좋은 것이어서 극을 지향하고 있으나, 좋은 성품은 중간을 지향하는中庸적인 것이 좋은 성품이다.

여기의 중간이란 단순히 산술적 중간지점을 의미하지 않으며 마땅한 때, 알맞게, 적절히, 균형과 절도와 같은, 상황의 여러 조건들을 헤아리고 고려하여 선택되는 지점을 일컫는다. 이를 담당하는 정신의 부분은 실천적 지혜(사려)이다. 이 실천적 지혜는 지성의 도움을 요구하며, 행위의 영역, 즉 어떻게 행할 것이냐는 수단과 방법에 관계되는 것을 관장한다. 한편 Aristoteles는 개인의 덕만을 요구함으로써 공의적, 사회적 덕을 소홀히 다루지 않는다. 좋은 사회는 저마다의 기능들이 잘 발휘되어 전체로서 조화를 이루는, 또는 이루게 하는, 즉 정의(情意)를 갖춘 사회가 좋은 사회이다.

이상에서와 같은 Aristoteles의 윤리사상이 이 시대에 교육적 활동에 어떤 시사를 제공하는가를 생각함에 있어서, 첫째 현대 고도산업사회의 부정적 결과들에 대처하고자 하는 인본주의자, 실존주의자들의 목소리와 합세하여 '자아실현인'을 육성하는 일이 급선무라 생각했으며, 둘째 Aristoteles의 인간성에 대한 분석들과 결부하여 도덕교육이 추구할 모종의 원리를 체계화시키려 했다. ㉠ 지성의 신장(명료화의 원리), ㉡ 고양된 선의지(구체화의 원리), ㉢ 풍부한 도덕감(심화의 원리), ㉣ 습관되어진 성품(반복의 원리) 등이 그것이다.

결국 Aristoteles에 있어서 윤리문제는 실천적 지혜와 성품의 문제이다. 선한 사람은 설사 옳은 일을 했다고 하더라도 사려없이—속고, 선택결정없이—행한 경우에 선한 사람이 아닌 것이며 한편 선한 사람이 되려면 행위에 있어서 일련의 상태에—좋은 성품—놓여 있어야 하는 것이다. 이러한 그의 윤리사상은 우리에게 직접적으로 속고와 실천의 중요성에 대한 교훈을 주고 있으며, 한편 그의 지행합일의 이념과 인간성에 대한 분석은 오늘날 도덕교육이 행해야 할 방향과 방법에 많은 도움을 주고 있다고 할 수 있는 것이다.

參 考 文 獻

(單行本)

- 김경동, 「현대사회와 인간의 미래」, 사회학총서 1, 서울: 평민사, 1976.
- 金泰吉, 「倫理學」, 서울: 博英社, 1983.
- 朴琮炫, 「希臘思想의 理解」, 서울: 종로서적, 1988.
- 朴全圭, 「아리스토텔레스의 실천적 지혜」, 서울: 서광사, 1989.
- 송승석외, 「교육사상사」, 서울: 동화문화사, 1982.
- 양창삼, 「아리스토텔레스의 정치철학」, 서울: 대영사, 1982.
- 柳炯鎭·姜煥國, 「國民倫理教育概論」, 서울: 螢雪出版社, 1982.
- 李敦熙, 「道德教育」, 新教育學講座 4, 서울: 教育科學社, 1985.
- 李壽允, 「政治哲學」, 서울: 法文社, 1981.
- 鄭世九, 「價値·態度教育의 理論과 實際」, 教育新書 75, 서울: 培英社, 1984.
- 조요한의, 「希臘哲學研究」, 서울: 종로서적, 1988.
- 趙要翰, 「아리스토텔레스의 哲學」, 서울: 經文社, 1988.
- 鄭義采, 「形而上學」, 성바오로출판사, 1981.
- 崔己元, 「西洋倫理史」, 미문출판사, 1971.
- 崔載喜, 「西洋倫理思想史」, 서울大學校出版部, 1984.
- 애이브러햄·H·마슬로우, 「존재의 심리학」, 이해성역, 이화여대출판부, 1979.
- Aristoteles, 「倫理學」, 崔政洪역, 世界思想全集 13, 서울: 盛昌出版社, 1986.
- , 「政治學·詩學」, 羅鍾一역, 「아리스토텔레스」, 世界思想全集, 제31권, 대양서적.
- , 「形而上學」, 李載坤역, 思想教養文庫 2, 尚久文化社, 1961.
- , 「The Metaphysis of Aristoteles」, W.D.Ross역, Rondon House, 서광사 924-6161, pH-5.
- A·E·테일러, 「아리스토텔레스」, 이정우역, 서울: 종로서적, 1986.

- C·H·패터슨, 「인간주의 교육」, 장상호역, 서울:博英社, 1983.
- 조나단 반즈, 「아리스토텔레스의 철학」, 문계석역, 서울:서광사, 1989.
- J·메오도리데스, 「生物學史」, 李炳勛역, 現代科學新書 25, 서울:電波科學社, 1988.
- John·Dewey, 「人間性과 行爲」, 신일철역, 世界思想全集 47, 서울:三省出版社, 1982.
- 사무엘·E·스팀프, 「서양철학사」, 이광래역, 서울:종로서적, 1985.
- S·P·렘프레히트, 「西洋哲學史」, 金泰吉외역, 서울:乙酉文化社, 1982.
- T·M·리치, 「인간주의 교육학」, 김정환역, 서울:博英社, 1985.
- 윌·듀란트, 「哲學이란 무엇인가」, 황문수역 Elite Books 5, 汎潮社, 1984.
- W·브뢰커, 「아리스토텔레스의 철학사상」, 金珍역, 汎友社, 1988.
- W·K·C·Guthrie, 「희랍철학입문」, 박종현역, 서울:종로서적, 1983.

(論文)

- 具本安, “Aristoteles의 德論研究”, -Nicomachos 倫理學을 中心으로-, 석사학위 논문, 高麗大學校 教育大學院, 1983.
- 金光永, “Arstoteles에 있어서의 中庸思想”, 석사학위논문, 東國大學校大學院 哲學科, 1970.
- 金東憲, “Arstoteles 倫理學의 幸福論 考察”, 석사학위논문, 원광대학교 교육대학원, 1986.
- 朴正玉, “Arstoteles의 眞理論”, 한사대학교, 「論文集」, 제11집, 1981.
- 朴琮炫, “希臘人들의 探究精神의 展開過程.” 철학연구회, 「哲學研究」, 제5집, 1970.
- 배석원, “Arstoteles의 幸福論과 倫理教育.” 國民倫理學會, 「國民倫理研究」, 제17집, 1984.
- 白敏實, “아리스토텔레스의 幸福論”, -「니코마코스倫理」해설과 本文-, 카톨릭대학신학부, 「논문집」, 제1집, 1975.

- 백운용. "Arstoteles와 孔-孟倫理의 比較研究", -德(arete)을 中心으로-, 석사학위논문, 계명대학교 교육대학원, 1985.
- 李京禧. "아리스토텔레스의 實踐的 知慧에 관한 연구." 호남대학교 「논문집」, 제8집 1권, 1987.
- 李文浩. "Arstoteles에 있어서의 倫理的 生活의 意味." 경북대학교. 「논문집」, 제29집, 1980.
- 李秀英. "Arstoteles 倫理學에 있어서 德과 行爲의 問題에 關한 研究". 석사학위논문, 서울대학교 大學院 哲學科, 1971.
- 李壽允. "희랍哲學의 根本問題", -現代哲學과의 聯關性을 中心으로-, 정신문화연구원. 「정신문화연구」, 1986 (가을호).
- 李熙柱. "Arstoteles의 形而上學的 倫理說에 관해서," -특히 倫理判斷의 原理를 中心으로-, 제주대학교 교양학부. 「논문집」, 제1집, 1972.
- . "아리스토텔레스의 倫理思想에 대한 考察." 제주대학교 총학생회. 「제대학보」, 제8호, 1966.
- 趙要翰. "희랍哲學의 起源에 있어서의 東方의 영향." 숭실대학교. 「논문집」, 1967.
- . "Arstoteles와 形而上學的 문제." 철학연구회. 「哲學研究」, 제4집, 1969.
- 鄭京成. "Arstoteles 倫理學에서의 幸福論 研究." 석사학위논문, 朝鮮대학교 教育大學院, 1985.
- 차길선. "Arstoteles의 「De Anima」에 있어서 프쉬케 개념". 석사학위논문, 숭전대학교 대학원, 1986.
- 崔福子. "Arstoteles의 倫理觀에 관한 研究". 석사학위논문, 高麗대학교 教育大學院, 1983.
- 황연규. "Arstoteles의 德에 관한 考察." 석사학위논문, 성균관대학교 교육대학원, 1986.

Aristoteles' Ethics and It's Educational Significance

Kim, Eun Hong

Department of National Ethics Major

Graduated School of Education

Cheju National University, Cheju Korea

Supervised by Professor Lee, Man Sung

The purpose of this study is that the conception of Aristoteles' ethics is made plain. And I'll intend to find out that his idea give the educational activity in this age some suggestions.

Aristoteles' practical philosophy (Ethics) is formed the deep basis of his theoretical philosophy (Ontology, Epistemology). First, the conception of self-realization,, goodness and virtue is thoroughly the production of his teleology. The realization of the purpose that everything has is goodness, that is, virtue. And happiness is accomplished by having the virtue. Because of this, Aristoteles' ethics is called the theory of metaphysical ethics. Second, the faith of the harmony and unity that handed down by tradition is the source that makes justice and mean his idea. In finding the mean's point, It involved the intuitional elements. Third, the ethical ideal of Aristoteles is divided two. One is self-realization and the other is happiness. they are originated in his two epistemology. And in examining human idea, Aristoteles's ethics has the color of naturalism because biology and human psychology are connected each other and it is based on them.

Aristoteles indicated that the final aim of life is not goodness for goodness, but happiness, and brings the problem of human idea up around us. He doesn't seek happiness from outers like social condition, honor, wealth, but he shows that the condition of happiness is in inners. Then he shows the way of the most essential human idea, that is, the way of happiness is that human shows his talents well and has his virtue.

This virtue is divided two. One having intelligence is intellectual virtue, the other having good nature is ethical virtue. Intellectual virtue aims at the climax, but good nature is the middle path to aims at the middle. The middle is said to as the point which is considered and selected appropriately several conditions of situations like balance and moderation.

One hand, Aristoteles doesn't deal with neglectfully public and social virtue by demanding the only individual virtue. Good society is righteous society that shows each function well and harmonize wholly or force to harmonize.

The final intention of Aristoteles' Ethics consists in that knowledge agrees with conduct. It intends to overcome the limits to intellectualism of former Socrates and Platon. The practical wisdom that is kernelled concept of Aristoteles' Ethics is situated on the point that that is involved both the following; ideal and practice, object and means, inevitability and accident, knowledge and conduct.

Thus Aristoteles's ethical ideal is very suggestive that the education of 'self-realized man' is the most urgent necessity.

And his idea (to the agreement of knowledge and conduct) and analysis to human nature is serviceable the direction and method that today's moral education aims at.