

# On the metaphysical Ethics of Aristotle

—With special reference to the standard of ethical judgment—

HEE—JU LEE

## —Summary—

Nicomachean Ethics, a chief work of Aristotle, is a part of philosophic school of which the basic lies in teleological views upon the universe.

Therefore, the foundation of his ethics is metaphysics. His ethics, however, is characteristic of naturalism in that it is directly connected with psychology as well as politics.

Aristotle's psychology, having been developed in accordance with metaphysical methods, is quite different from scientific ones of the age, in its strict sense of the term. In a word, Aristotle's ethics may well be set up, on the whole, as a theory of metaphysical ethics based on the foundation of metaphysics.

Aristotle considered that all things in the Universe have their objects to be realized, and regarded God as their extreme object and a system of means. He also regarded conception of an object in the same light with conception of the good.

Any object must be brought to realization, and at the same time, its realization itself is the good, according to him.

Just as the universe is a pyramidal system entangled with objects and means, so all acts are system of objects and means, and they are directed to one and the same extreme object, according to Aristotle.

Accordingly, the standard of discrimination between the good and the bad of acts is to be decided upon causal relation of an act which human life has toward the extreme object.

There, the element of Aristotle's ethics is to make the extreme object of human life clear.

In this study, I have looked into any possibility to draw deduction indirectly from

a principle of the good basing on supersensual reality, and to regard teleological views of Aristotle as scientific ones, having studied the theoretical development made by Aristotle in his theory in which he dealt with the extreme object of human life.

I have also studied in the following theory of morality moral characteristic according to the theoretical process developed by Aristotle.

In criticism of this study, merits and defects of the theory on happiness and morality upon which great emphasis has been laid are:

- (1) dealt with any possibility to decide definition of the good in a matter of the standard of value on happiness,
- (2) put great emphasis upon justification of Aristoteles's views upon responsibility imposed on the human acts, in the theory of morality,
- (3) It is dealt with whether the Aristotle's theory of morality is in compliance with emotion of our ethics, or not.

# Aristoteles의 形而上學的 倫理說에 關해서

— 특히 倫理判斷의 原理를 中心으로 —

李 熙 柱

……目 次……

I. 序 論	2. 德 論
1. Aristoteles의 倫理學의 一般의 性格	가) 倫理的 德
2. 問題의 提起	나) 知的 德
II. 本 論	III. 總 論
1. 善과 幸福	IV. 批 判

## I. 序 論

### 1. Aristoteles의 倫理學의 一般의 性格

Aristoteles의 哲學的 著術 가운데 그의 倫理學과 關聯되는 作品은 주로 다음과 같은 것을 들 수 있다.

主著로는 Nicomachean Ethics<sup>1)</sup>가 있으며, Aristoteles의 제자중의 한 사람인 Eudemus에 의하여 기록된 Ethica Eudemus가 그 작품을 보충해주고 있다.

그 밖에도 그의 政治學을 전개한 Politica도 實踐哲學을 위한 참고자료로서 충분한 價値가 있다.

Nicomachean Ethics는 哲學的 體系의 일부이며, 그 체계의 기초는 우주에 대한 目的論的 견해가 토대를 이루고 있다. 그러므로 그의 倫理學의 發源은 形而上學 이다.

그러나 그의 倫理學은 心理學과 直結되어 있으며 또 政治學과도 결부되어 있다는 점에서 自然主義的 색채가 농후하다.

Aristoteles는 「Sein」의 學과 「Sollen」의 學과는 근본적 性格이 判異한 것임을 지적했다.

「있는 事實에 關한 探究」와 「마땅히 있어야할 當爲에 關한 探究」와는 本質的으로 性格이 다르다고 보았다.

現代의 論理實證主義者들 (Logical positivists)이 그러한 事實을 이미 지적한 바와같이, fact-judgment와 value-judgment는 論理的 性質이 다르며, fact에 관한 탐구는 그 眞爲를 科學的

1) Aristoteles의 著書로서 그 本수는 인정되어 왔으나 그 책 중에서도 第五卷, 六卷, 七卷등은 그의 제자들의 著作가운데서 끌어온 것이라고 주장하는 學者도 많다.

方法에 의하여 判別할 수 있으나 value에 관한 탐구는 그 眞爲를 經驗의 方法으로 判別할 수 없는 것이다.

또한 事實判斷으로부터 價値判斷을 導出해낼 수 없다는 것이 G.E.Moore에 의하여 벌써 밝혀진 사실이다. 2)

Aristoteles도 「事實의 學」과 「實踐의 學」은 本性上 判異한 것 이며, 엄격한 意味에서는 倫理學은 「學」이 될 수 없음을 지적했다.

그러나 Aristoteles는 「事實의 學」인 人間學 특히 心理學의 제공하는 다종다양한 인간적 經驗이 倫理學을 위한 자료이며 토대가 된다고 보았다.

그러한 점에서 그의 倫理學은 그의 心理學과 밀접한 관련성을 갖고 있으며, 自然主義라고 부를 수 있는 것이다. 허나 Aristoteles의 心理學도 그의 形而上學의 方法에 依하여 展開되는 만큼 엄격한 意味에서 오늘날 科學의 方法과는 거리가 멀다.

한마디로 묶어서 말한다면 Aristoteles의 倫理學은 전체적으로 볼때 그의 形而上學의 토대 위에서 있는 것이다.

G.E.Moore<sup>3)</sup>가 古典倫理學의 類型을 분류한 方法에 대응시켜본다면 Aristoteles의 倫理學은 形而上學的 倫理說이라고 규정지을 수 있다.

Aristoteles의 形而上學은 우주에 대한 目的論的 체계이다.

萬物은 그들의 目的 즉 만물이 거기로 향하고 있는 目的, 만물의 형상(form)의 本來의 目的과 만물의 本質의 필요불가결의 目的이라는 말에 의하여 요약 될 수 있다.

萬物은 자기 실현해야할 目的을 갖고 있으며, 神을 궁극의 目的으로 삼는 目的과 手段의 체계가 이 우주라고 보았다.

Aristoteles는 目的이라는 개념과 善이란 개념을 동일시켰다.

그는 善이란 만물이 그 目的으로 하고 있는 것 이라고 생각했다.

目的이란 실현해야할 것 이며, 그것의 실현은 곧 善이라는 생각이다.

그는 善이란 만물이 目的하고 있는 바로 그것이라는 先人の 主張을 Nicomachos 윤리학 第一卷 第一章 첫 머리에 인용하고 있다.

“Every art and every inquiry, and Similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim.” 4)

2) G.E.Moore; Principia Ethica, Cambridge University press, 1956, 참조  
김태길; 윤리학, PP.169-172 참조 박영사. 서울.1964  
PP.36-37 참조

3) G.E.Moore: Principia Ethica, Cambridge University press, 1956, PP.38以下 참조

4) Aristoteles: Nicomachean Ethics, BK.I, chap. I, Great Books Vol. 9, P.339 (Encyclopedia Britannica, Inc.에서 1952년 출판된 Great Books 二卷 가운데서 W.D.Ross의 영역본을 사용했음, 以下 원문 인용 같음)

그는 우주가 目的과 手段으로 얽힌 피라미드적 체계이듯이 人間의 모든 行爲도 目的과 手段의 체계이며, 하나의 동일한 궁극적 목표를 지향해나간다는 것이다.

특히 Aristoteles의 Nicomachean Ethics는 「人間을 위한 善」 즉 人間의 窮極的 目的을 밝히려는데 근본적 취지가 있는 것이다.

人間의 모든 행위는 手差萬別이지만 그것들의 궁극적 목적은 동일한 것이라고 보기 때문에 Aristoteles에 있어서 행위의 是非善惡을 가름하는 尺度는 인생의 궁극적 목적에 대하여 가지는 행위의 因果律의 관계를 따라 결정된다.

인생의 窮極的 目的을 달성하는데 도움이 되는 행위는 善이요, 그 반대는 惡이라는 주장은 Aristoteles의 입장에서는 자연스러운 結論이다.

그러므로 Aristoteles의 倫理學의 要石은 人生의 窮極目的을 우선 밝히는 일이며, 바로 그 人生의 窮極目的에 대한 그의 견해에 결정적 要素가 된 것이 그의 形而上學이다.

그런 가답에 그의 倫理說은 전체적으로 形而上學的 倫理說이라 규정지워 무방할 것이다.

## 2. 問題의 提起

現代 영국의 分析哲學의 선구자인 新實在論 (new realism)을 개척한 G. E. moore를 倫理學의 基本的 課題는 善의 本質을 탐구하는 것이라고 주장했다.<sup>5)</sup>

善의 本質을 탐구한다는 것은 善의 所在나 實現方法을 묻는 것이 아니고 善의 定義(definition)을 묻는 것이다.

倫理學의 第一義의 課題는 價値의 기준 즉 「善이란 무엇인가?」하는 것이 밝혀져야 한다.

그 다음에 우리들의 행위는 이것을 實現하기 위하여 어떻게 해야 할 것인가를 탐구해야 하는 것이다.

이러한 관점에서 본다면 Aristoteles의 倫理學은 倫理學의 根源의 課題인 善의 定義와 그것의 실현방법에 관한 탐구이며, 「규범의 학」인 古典倫理學의 特性和 동시에 現代 Meta-ethics의 분석적 특성을 포괄하는 것이라고 생각할 수 있다.

Nicomachean Ethics는 「善의 本質은 무엇인가?」하는 善의 原理를 論하는 部分과 그것의 실현방법을 論하는 德論으로 크게 大別할 수 있다.

本論考에서는 (1) 價値의 기준을 論하는 理論的 展開를 일별한후, 世界의 설명원리로서 目的論的 體系와 기계론적 체계 가운데 어느 쪽이 더 과학적인 思考인가를 살펴보겠으며, 또한 超感性的 實在 (reality)를 근거로 하여 간접적으로 價値의 原理를 推論해내는 形而上學的 倫理說의 論理的 모순성을 살펴보겠다.

(2) 德論에 관해서는 윤리적 德과 知的 德의 本性을 論하는 Aristoteles의 論理的 展開를 살핀

5) G. E. moore; Principia Ethica, P. 37 참조

다음에 특히 비판에서는 人間의 행위의 책임에 관한 그의 견해가 合理的인 것 인지의 여부를 검토코저 한다.

(3) 일반적으로 말해서 윤리학적 문제에 관해서는 어느 사람의 理論이 옳다든가 또는 그르다든가 하는 것을 판별해줄 공정한 객관적인 재판관은 없다고 할 수 있다.

倫理學的 問題에 있어서는 과거 사람들의 논설보다 현대 사람의 논설이 보다 우월하다고 말할 근거는 없는 것이다.

그러므로, 우리는 Aristoteles의 윤리설 가운데 어떠한 논리적 모순을 포함하고 있는가를 살펴야 하며, 또한 그의 윤리설은 그의 作品과의 관계에서 어떠한 不合理的인 모순관계가 없는가를 살펴야 한다.

그리고 Aristoteles의 윤리설이 우리자신의 윤리적 감정과 부합하는가? 하는 것도 아울러 살펴볼 필요가 있는 것이다.

## II. 本 論

### 1. 善 과 幸福

Aristoteles의 倫理說은 그의 形而上學에 토대를 둔 形而上學的 倫理說로 特色지을 수 있는 것은 이미 序論에서 밝힌바 있다.

Aristoteles는 이 우주를 目的論的 체계로 설정했기 때문에 그에 있어서는 이 우주자체가 價値의 原理를 內包하는 價値의 世界이다.

그러나 Aristoteles가 문제삼은 것은 어디까지나 「人間을 위한 善」으로서 人間이 追求해야할 普遍的 價値의 原理를 설정하는 것이었다.

Aristoteles는 「人間의 善」을 정립하는 方法論을, 그의 形而上學的 方法에 의거했으며, 人間の 행위도 목적과 수단의 체계이며 궁극적 목적이 存在한다는 기본적 假定下에서 출발하고 있다.

人間の 行爲는 그 目的하는 바가 多種多樣하나, 결국에 가서는 하나의 으뜸가는 目的인 궁극적 목적에 귀결된다는 생각이다.

Aristoteles는 目的하는 바로 그것을 善이라고 규정하고 目的과 善을 동일한 개념속에 해소시키고 있다.

그는 모든 것이 목적하는 바는 오직 「좋은 것」 즉, 善의 달성을 목표로 삼는 것이라는 기본적 신념에 前提를 두고 있기 때문에 目的이란 개념과 善이란 개념은 그에게 있어서는 자연스럽게 연결된다.

이러한 發想法은 그의 形而上學的 原理의 前提위에서는 자연스러운 것 이나, 현대인의 思考類型에는 익숙치 못한 發想法이다.

「目的의 되어진 것」즉, 목표의 대상은 곧 善이라고 한다면 人間行爲의 是非善惡을 구별하는 것은 無意味하다.

왜냐하면, 人間の 有意的 行動은 全部 어떤 目的의 달성을 前提로 삼고 있기 때문에 善이 아닌 행동은 하나도 없는 것이 되고 말기 때문이다.

어떠한 개별적 행위도 또 다른 개별적 행위와 상대적 관계를 갖고 있으므로 어떠한 행위는 목적이 될 수도 있고 또한 수단이 될 수도 있다.

그러므로 Aristoteles의 입장에 선다면, 善의 價値의 多少, 즉 下等的 善과 上等的 善과의 계층적 계열의 구조로 되고마는 것이다.

여하튼 Aristoteles는 人間の 모든 행위는 상대적 구조이며, 목적과 수단의 계층적 계열을 이루고 있는 것으로 생각했다.

예를 들면, 내가 성냥에 불을 켜겠다는 것은 그 자체에 목적이 있는 것이 아니라, 담배에 불을 붙인다는 관점에서 보면 그것은 수단에 불과하다. 담배에 불을 붙인다는 것도 담배를 피우기 위한 수단이고, 담배를 피운다는 것도 슬픔을 달랠다든가 기타 어떤 판 목적을 위한 수단이다.

이처럼 인간의 행위는 상대적 관계로서 끊임없이 거슬러 올라간다.

그러나 그 關係는 無限性을 가지는 것이 아니라, 그 이상 더 올라갈 수 없는 궁극목적의 實在을 인정함에 의하여 한계성을 부여하고 있다.

Aristoteles에 있어서는 행위의 窮極目的은 곧 最高善이며, 행위의 是非善惡을 판별하는 價値尺度가 된다.

인생의 궁극목적은 어떠한 目的을 위해서 있는 것이 아니라, 모든 다른 目的이 그것을 위해서 있는 自己 目的적인 것이며, 또한 그것은 그것 자체를 所望하는 自足的인 것이다.

Aristoteles는 Nicomachean Ethics의 第一卷 第二章 첫 머리에서 인생의 窮極目的이 最高善이란 것을 분명히 밝혀주고 있다. “만일 우리가 원하는 모든일의 목적으로서 그것 자체 때문에 우리가 원하는 것이 있다면 (그리고 다른 모든 것은 이것 때문에 원해진다고 하면), 따라서 어떤 일을 우리가 선택하든 이것 외에 다른 어떤 것 때문에 선택하는 것이 아니라면 (만일 이러한 것이 없다면 목적의 계열은 무한히 올라가게 되겠고, 그 결과, 우리의 욕구는 공허하고 무한한 것이 되겠기 때문에), 분명히 이것이 선이고 또 최고선이 아닐 수 없다.”

[If then, there is some end of things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.]

그러던 그 이상 더 올라갈 수 없는 究極性과 그것 자체로서 원해지는 自足性을 갖고 있는 最

6) Aristoteles; Nicomachean Ethics, BK. I, chap. 2 Great Books vol. 9, P. 339

高善은 무엇인가?

이것을 밝히는 것이 Aristoteles의 윤리학의 핵심이다.

그는 먼저 이 문제를 다룸에 있어서 그것이 여러가지 학문이나 능력 가운데 어떠한 것이 대상이 되는지를 먼저 윤곽적으로 살펴보고 있다.

Aristoteles는 가장 우월한 기술을 다루는 학문이 정치학임을 주장하고 政治學이 最高善을 대상으로 하는 학문임을 강조한다.

그에게 있어서 倫理學은 政治學을 위한 하나의 준비이며, 그 출발점이다.

個人的 善 보다 全體의 善 즉, 國家의 善의 優位性을 주장하는 Aristoteles에 있어서는 당연한 歸結인 것이다.

自己的 目的을 실현하는 것은 반드시 유기적 사회나 국가를 전제로 하게 된다. 사람은 다른 사람들과의 유기적 관계를 떠나서는 살수 없는 만치 倫理學이 所期의 目的을 달성하려면 政治學에 들어가지 않을 수 없다.

人間은 政治的 動物이라고 주장한 所以는 우연적인 不意의 所致가 아니라 천성적인 불가피한 소치인 것이다.

한 國家의 일원이 아닌 者는 人間 以上の 神이거나 人間 以下の 動物일수 밖에 없다. 人間이 고유한 탁월성과 행복을 향유코저할 때 社會的인 生活을 통해서만 可能한 것이다.

그러므로 Aristoteles는 “가장 높이 존대받는 능력, 예컨대 兵法, 경제, 弁論, 같은 것도” 政治 밑에 종속함을 주장했고 政治學은 모든 學問의 目的을 내포하는 것이라고 보았다.

따라서 그 目的은 人間을 위한 善에 있으며, 특히 일개인의 善 보다도 國家의 善의 探究에 있음을 주장했다.

이 점을 강조한 Aristoteles의 말을 직접 인용하면 다음과 같다.

“If so, we must try, in outline at least, to determine what it is, and of which of the sciences or capacities it is the object. It would seem to belong to the most authoritative art and that which is most truly the master art. And politics appears to be of this nature: for it is this that ordains which of the sciences should be studied in a state, and which each class of citizens should learn and up to what point they should learn them; and we see even the most highly esteemed of capacities to fall under this, e.g. strategy, economics, rhetoric; now, since politics uses the rest of the sciences, and since, again, it legislates as to what we are to do and what we are to abstain from, the end of this science must include those of the others, so that this end must be the good for man. For even if the end is the same for a single man and for a state, that of the state seems at all events something greater and more complete whether to attain or to persevere; though it is worth while to attain the end merely



for one man, it is finer and more godlike to attain it for a nation or for city-states. These, then, are the ends at which our inquiry aims, since it is political science, in one sense of that term.” 7)

Aristoteles는 人生의 窮極目的을 最高善으로 설정하고 人間의 行爲를 最高善과의 因果律的 關係에서 評價했다.

그러므로 Aristoteles의 다음 과제는 무엇이 最高善인가를 밝히는 일이다.

Aristoteles는 人生의 窮極目的인 最高善은 幸福이라고 단정지었다,

그에게 있어서는 最高善과 幸福은 同一한 것으로 幸福(eudaimonia)이 곧 價値尺度가 되는 것이다.

Aristoteles는 人生의 窮極目的이 행복이라는 견해는 대체로 많은 사람들이 名目上으로는 같은 答을 내질 것이라고 보았다.

그는 일반적인 대중도, 교양있는 사람들도 전부 人生의 窮極目的 즉, 最高善을 행복이라고 보며, 또 잘 살며 잘 처세하는 것이 행복이라고 말했다.

“Verhally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and doing well with being happy;” 8)

어떻게 생각해보면 人間의 삶은 행복을 중심으로 구성된 圓이라고도 할 수 있다. 사람들이 분주히 地上을 떠돌아 다니는 生의 原動力은 幸福의 추구에 있다고 할 수 있겠다.

모든 인간들이 개별적인 생활의 목적 또는 근원적인 생의 목적에 관한 견해가 비록 다르다 하더라도 各 人間은 그들대로 그것을 행복이라고 想定하는 점에서는 동일한 것이다.

Aristoteles가 人生의 究極目的인 最高善을 幸福이라고만 단정하고 구체적으로 幸福이 어떠한 것인지를 밝히지 않는다면 그것은 공허한 추상에 불과한 것이며 아무런 意味가 없게 되는 것이다.

그러므로 그의 다음 과제는 幸福이 과연 무엇인지를 구체적으로 밝히는 일이다.

Aristoteles도 이 점에 有意해서 人生의 궁극목적인 행복이라는 데에는 대체로 동의할 것이나 행복이 구체적으로 무엇인가에 이르러서는 사람들의 생각이 같지 않음을 인정하고 있다.

그는 대체로 보아서 일상적인 常識人과 學者들간에는 현저한 차이가 있다고 보았다.

Aristoteles는 日常的인 常識人은 幸福을 쾌락이나, 富나 또는 명예와 같은 外的인 것으로 생각하는 경향이 많으며, 어떤 큰 理想을 내거는 사람들은 그러한 것들 이외에 自足的(self-sufficient)이고, 모든 善을 善이게끔하는 또 하나의 善이 있다고 생각한다는 것을 지적했다. 9)

Aristoteles는 最高善으로서의 人生의 窮極的 目的인 幸福이 무엇인가 하는 自身の 견해를

7) Ibid, BK. I, chap. 2, P. 339

8) Ibid, BK. II, chap. 4, P. 340

9) Platon의 善의 idea를 지적한것임

피력하기 전에 먼저 日常的인 대중들의 견해와 Platon의 善의 idea에 관한 견해를 비판적으로 검토한 연후에 自己의 견해를 밝히고 있다.

첫째, 쾌락과 행복을 동일시하는 쾌락주의자에 대한 반박을 시도한다.

그는 쾌락을 행복이라고 생각하는 견해가 다소 理由가 없지도 않음을 인정하면서도, 그것은 가장 卑俗한 사람들이 가지는 편견이라고 주장한다.

Aristoteles는 人間의 생활형태를 세가지 類型으로 분류했다.<sup>10)</sup>

그것은 향락적 생활, 정치적 생활, 그리고 관조적 생활이다.

그는 쾌락은 행복이라 생각하는 생활의 형태를 향락적 생활이라고 했으며, 그러한 생활은 짐승이나 노예와 다른없는 卑俗한 생활이라 보았다.

쾌락이란 동물이나 노예의 最高善은 될지언정 인간의 最高善은 아니라는 견해이다.

정치적 생활이란 교양있는 사람들이 명예를 선이요, 행복이라고 보는 생활태도와 德은 善이요, 곧 幸福이라고 생활하는 생활형태를 말한다.

Aristoteles는 교양있는 사람들 가운데는 명예를 정치생활의 목적인양 생각하는 사람들이 있는데 그것은 너무나 皮상적인 생각이라고 보았다.

그 理由는 명예란 그것을 받는 사람 보다 오히려 그것을 下賜하는 사람에게 달려있다는 것이다. 그런데 善은 어떤 사람에게 고유한 것이기 때문이다.

“A consideration of the prominent types of life shows that people of superior refinement and of active disposition identify happiness with honour; for this is, roughly speaking, the end of the political life. But it seems too superficial to be what we are looking for, since it is thought to depend on those who bestow honour rather than on him who receives it, but the good we divine to be something proper to a man and not easily taken from him.”<sup>11)</sup>

그리고 교양있는 사람들 가운데 좀더 思慮깊은 사람들은 德(Arete)<sup>12)</sup> 때문에 명예를 얻게 되기를 원한다.

그러므로 德을 善으로 보는 사람은 분명히 명예를 행복으로 보는 사람 보다는 한층 위대하다고 Aristoteles는 말했다. 그러나 그는 德도 궁극적인 것이라고 보기에는 어딘지 모르게 좀 부족하다는 주장을 한다.

그 理由로는 첫째, 德은 잠복상태로 그대로 머물러 있으면서 일생동안 발휘되지 않을수도 있고, 둘째, 때로는 有德한 者가 심한 고통과 불행을 당할 수도 있다는 것이다.

10) Nicomachean Ethics BK. I, chap. 5, P. 34참조

11) Ibid, BK. I, chap. 5, P. 34

12) 히랍어로 Arete는 넓은 意味를 가지고 있는 말로써, 우수성, 완전성 같은 것을 뜻한다.

(Nicomachean Ethics, BK. II, chap. 6, 참조) 그러므로 人間의 Arete란 人間으로서의 우수성, 완전성이다. 다시 말하면, 인간의 본성을 궁극적으로 具有하고 있는 것이다. 뒤에 설명되고 있는 바와 같이 Arete에는 윤리적인 것과 지적인 것이 있다.

"But even this appears some what incomplete; for possession of virtue seems actually compatible with being asleep, or with lifelong inactivity, and, further, with the greatest sufferings and misfortunes; but a man who was living so no one would call happy, unless he were maintaing a thesis at all costs." 13)

Aristoteles가 日常의 生活人이 갖기 쉬운 幸福論 중에서 맨 끝에 들고 있는 것은 재산이 곧 행복이라는 생각이다.

그는 이것에 관하여 富는 有用한 것일 따름이요, 다른 어떠한 것 때문에 존재하는 것 이며, 그 자체가 행복일수는 없고, 오직 행복의 수단이라는 것이다.

그는 쾌락, 명예, 德은 인생의 궁극적 目的이 아닌 것은 분명하나, 그것들은 그자체를 위해서 애호되는 것으로서 富 보다는 훨씬 높은 價値를 부여했다.

Aristoteles는 위에서 열거한 日常人의 행복관을 검토한 다음에 끝으로 Platon의 善의 idea를 비판했다. 그는 Platon의 idea論을 반박 하기전에 「친구와 진리가 다 같이 소중한 것이기는 하지만 진리를 더욱 귀중히 여기는 것이 철학자의 태도임」을 겸손하게 말하고 있다.

그는 Platon의 善의 idea에 대한 모순점으로써, 첫째 善이라는 개념은 存在 만큼이나 많은 意味를 갖는다는 事實을 들었다. 14)

둘째, 현실적인 「좋은 것들」(Good things)을 떠나서 「좋은 자체」(Good in itself)라는 idea가 따로 實在할 수 없다는 것 이다.

그는 비록 그러한 것이 존재한다 해도 분명히 그것은 人間의 힘으로 미칠수 있거나, 획득 할 수 있는 것이 아니라고 보았다.

셋째로, 그는 善의 idea가 있다하더라도 여러학문의 實際에 맞지않는다는 점을 주장하고 또한 人間의 實際的인 생활에 아무런 도움이 될 수 없다는 것이다.

그는 목수가 「선 자체」(Good in itself)를 알므로써 얼마나 自身の 기술에 도움을 얻으며, 혹은 idea를 본 사람이 그것으로써 얼마나 더 훌륭한 의사나 장군이 될 수 있는가 하는 것을 지적하고 있다.

Aristoteles가 Platon의 善의 idea를 반박한 것 가운데 위에 열거한 내용에 관한 것을 직접 인용하면 다음과 같다.

"Even if there is some one good which is universally predicable of goods or is capable of seperate and independent existence, clearly it could not be achieved or attained by man; but we are now seeking something attainable. Perhaps, however, some one might think it worth while to recognize this with a view to the goods that are attainable and achievable; for having this as a sort of pattern we shall know

13) Ibid., BK. I, chap. 5, P. 341

14) Ibid., BK I, chap. 6, 참조 PP. 341-342

better the goods that are good for us, and if we know them shall attain them. This argument has some plausibility, but seems to clash with the procedure of the sciences; for all of these thought they aim at some good and seek to supply the deficiency of it, live on one side the knowledge of the good.

Yet that all the exponents of the arts should be ignorant of, and should not even seek, so great an aid is not probable. It is hard, too, to see how a weaver or a carpenter will be benefited in regard to his own craft by knowing this "good itself", or how the man who has viewed the idea itself will be a better doctor or generate thereby.

For a doctor seems not even to study health in this way, but the health of man, or perhaps rather the health of a particular man; it is individuals that he is healing. But enough of these of topics." 15)

以上, 살펴본 바와 같이 Aristoteles는 여러가지의 見解를 吟味한 다음, 自己의 견해를 표명했다.

그렇다면, 그는 人生의 궁극목적인 幸福을 무엇이라고 했는가?

그는 幸福을 영혼의 상태로 보지않고 영혼의 활동으로보았다. 16)

단일 행복을 영혼의 상태라면 일생동안 발휘되지 않는 잠복상태로 그대로 잠재해있을 수도 있고, 또한 큰 悲運을 당하고 있는 사람에게도 속해 있을 수 있다는 것이다.

"We said, then, that happiness is not a disposition; for if happiness were it might belong to some one who was asleep throughout his life, living the life of a plant, or, again, to some one who was suffering the greatest misfortunes." 17)

Aristoteles는 행복을 영혼의 활동으로 보지만 그것은 단순한 활동을 뜻하는 것이 아니라 영혼의 기능을 탁월하게 발휘하는 영혼의 활동을 말한다.

그러므로, 행복은 덕과 불가분의 관계를 가진다.

그는 어떠한 기능의 탁월성, 다시말해서 어떤 기능을 잘 발휘하게 하는 性品 또는 경향성을 德이라고 보기 때문에, 영혼의 기능을 잘 발휘케하기 위해서는 영혼은 덕을 필요로 하는 것이다.

영혼의 기능이 아무리 우수하다 해도 그 기능이 발휘되지않고 잠자는 상태는 행복이라고 할 수 없다.

그러므로 그는 德 그 自體가 곧 행복은 아니지만 德은 행복을 위한 필수적 조건이라고 보는 점에서 德과 행복을 거의 일치하는 것으로 생각했다.

이러한 思考의 Pattern은 Socrates가 德과 福이 일치될 주장해온 이래 계속 唯理철학의 전통

15) Ibid., BK. I, chap. 6, P. 342

16) Ibid., BK. IX, chap. 6, PP. 430-431 참조

17) Ibid., BK. IX, chap. 6, P. 431

적 윤리관에 영향을 끼쳤다.

Aristoteles가 행복은 영혼의 유덕한 활동이라고 한 것은 인간의 영혼의 기능을 꾸준히 잘 발휘하는 것을 뜻한다.

예컨대, 피아노를 치는 사람과 그것을 잘 치는 사람과는 그 기능은 같다고 할 수 있으나 우월성에 있어서는 차이가 있는 것이다.

피아노를 잘 치는 사람이 德 있는 Pianist이요, 같은 목수라도 기술이 능한 者가 기능의 우월한 목수이며, 德 있는 목수이다.

Aristoteles는 행복을 단순히 인간의 영혼의 기능을 발휘하는 것을 뜻하는 것이 아니라, 영혼의 기능을 우수하게 발휘하는 것을 뜻한다.

그러므로 그는 행복을 有德한 영혼의 활동 즉 德에 따르는 영혼의 활동이라고 본 것이다.

그렇다면 人間의 영혼의 기능 가운데 어떠한 기능을 잘 발휘하는 것이 행복인가 하는 점이 문제가 된다.

이것을 밝히기 위해서 그는 인간의 영혼의 기능에는 어떠한 것들이 있는가를 우선적으로 살펴 보았다.

그 결과, 인간의 기능에는 세가지가 있다는 것을 밝혔다.

- (a) 영양섭취와 생식의 기능
- (b) 감각과 욕구의 기능
- (c) 理性과 思惟의 기능

그는 이상 세가지로 인간의 기능을 분류했다.

그는 영양을 섭취하고 生育하는 기능은 식물들도 갖고 있는 공통적 기능이며, 感性知覺의 기능은 소(牛)나 말(馬) 같은 그 밖의 동물에게도 공통적인 기능이며, 오직 인간을 인간답게 만드는 人間에 特有한 機能은 영혼의 理性的 機能 즉, “영혼의 理性的 部分의 能動的 生” 뿐 이라고 보았다.<sup>18)</sup>

Aristoteles는 思惟를 本質로 하는 理性的 기능을 잘 발휘하는 것을 행복이라고 했다.

그리고 또한 그는 理性的 기능은 두가지 要素로 되어있다는 것이다.

i) 理性的 지배를 받는 不合理한 部分, ii) 理性的 部分, 첫째, 理性的 支配를 받는 不合理한 部分은 理性的 原理에 잘 순종한다는 意味에서 理性的이요, 둘째, 理性的 部分은 理性的 原理를 所有하며, 理性的으로 思惟한다는 意味에서 理性的이다.

Aristoteles는 人間다운 활동은 순수한 理性的 部分 즉 理性的 原理를 따르는, 혹은 理性的 지배를 받는 즉 理性을 내포하는 영혼의 활동이라고 보았다.

Aristoteles는 모든 생물은 전부 영혼을 갖고 있다고 했다. 그리고 영혼의 종류를 따라서 그 단계를 달리한다.

18) Ibid., BK.I, chap. 7, P. 343참조

그가 말하는 영혼의 意味는 생물에 있어서 물질을 움직이며, 변화시키며, 형성하는 形相(form)을 뜻한다. 다시 말해서 그것은 일종이 없어서는 안될 물질조직이나 신체구조에 따르는 하나의 행동방식이요, 활동적이며 작용이요, 기능이다.

배추나 사과나무에서 볼 수 있는 바와 같은 식물적 영혼은 영혼의 첫 단계요, 가장 단순한 단계이다.

둘째, 단계는 동물적 영혼이다. 동물적 영혼의 기능은 식물적 생명의 기능에다 감각하고, 욕망하고, 운동하는 기능을 더한 것이다.

셋째, 단계는 가장 높은 단계로써, 이성적 영혼이다.

"Soul seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the Soul of nutrition and growth.

Next there would be a Soul of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active Soul of the element that has a rational principle; Of this, one part has such a principle in the sense of being obedient to one, the other in the sense of possessing one and exercising thought. And as 'Soul of the rational element' also has two meanings, we must state that life in the sense of activity what we mean;<sup>19)</sup>

Aristoteles가 사용한 회랍어의 原語는 Psyche이며 오늘날 적당한 英語의 번역이 없다. W. D. Ross는 life라고 영역하고 있는데, 생명이란 번역이 가장 적절한 意味라고 생각되나 널리 Soul이란 말로 번역되어 왔기 때문에 필자도 영혼이란 번역을 따랐다.

Aristoteles는 Platon이 영혼을 두 부분으로 나눈 것은 정당하다고 보았다.

한 부분은 理性的이요, 또 한 부분은 非理性的인 部分이다. 非理性的인 部分 그 自體도 영양생태의 능력의 부분(이것은 식물들도 갖고 있다)과 탐욕적 부분(이것은 동물에 있어서도 볼 수 있다)으로 된다. 탐욕적 부분은 어느 정도 理性이 지배할 수 있는 부분으로 理性的일 수 있다. 즉 그 영혼이 추구하는 善이 理性도 인정하는 때에는 그렇다.

이 점은 德을 설명하기 위해서 필수적이다. 왜냐하면 理性으로서만은 Aristoteles에게 있어서는 순수히 사색적이며, 이 탐욕의 도움 없이는 실천적 활동을 하지않을 것이기 때문이다.

위에서 살펴본 바와 같이 人間이 식물이나 동물과는 다른 特有的 기능을 理性이라고 단정하고, 理性의 기능을 탁월하게 발휘하는 것을 幸福 즉 善이라고 보았다.

善이란 결국 德에 임치하는 영혼의 이성적 기능의 활동이다.

그런데 「理性의 탁월성」 즉 「理性의 德」은 가능태(Potentiality)로서 잠재하여, 발휘되지 않을 수도 있다. 다시 말하면 德은 가능태로 머물러 있을 수가 있는 것이다.

그러나 幸福은 가능태가 아니다. 그러므로 탁월한 理性 그 自體, 즉 理性의 德 그 自體는 幸

19) Ibid., BK. I, chap. 7, P. 343

福이라 할 수 없다.

有德한 理性의 활동, 다시 말하면 德에 따른 理性의 활동이 幸福이다.

Aristoteles는 이처럼 幸福을 理性의 활동이라고 보기 때문에 아무리 탁월한 理性을 갖고 있는 사람일지라도 그것을 발휘하지 않는 사람은 幸福한 사람이라고 할 수 없다.

그는 그것을 올림픽 경기에서 승리의 월계관을 쓰게 되는 것은 가장 아름답고, 가장 힘이 센 사 람이 아니고 경기에 참가하는 사람인 것과 꼭 마찬가지로 비유를 들고 있다.

最高善을 所有하고 있는 것과, 그것을 사용하고 있는 것, 즉 그것이 영혼의 상태로 있는 것과 활동하고 있는 것 사이의 차이는 적은 것이 아니라는 점을 특히 강조했다.

그러므로 Aristoteles에게 있어서 幸福은 德있는 활동이며 生活인 것이다.

쉬운 말로 표현하면 행복한 사람이란 잘 살며 잘 행동하는 사람을 뜻한다.

그는 훌륭한 생활, 좋은 생활을 행복이라 생각한 것 같다.

“Another belief which harmonizes with our account is that the happy man lives well and does well; for we have practically defined happiness as a sort of good life and good action.”<sup>20)</sup>

거듭 언급한 바와 같이 행복을 德에 따른 理性的 영혼의 활동이라면 理性의 일시적인 기능의 발휘도 행복이라고 할 수 있는가?

여기대해서 Aristoteles는 일생을 통해서 끊임없이 理性의 기능을 발휘하는 것 만이 행복이라 는 것이다.

“은 생애를 통한 것이 아니어서는 안된다. 한마리 제비가 날아온다고 봄이 오는 것도 아니 요, 하루 아침에 여름이 되는 것도 아닌 것 처럼, 인간이 福을 받고, 행복하게 되는 것도 하루 나 짧은 시일에 되는 것은 아니기에 말이다.”<sup>21)</sup>

「But we must add ‘in a complete life’. For one swallow does not make a summer, nor does one day; and so too one day, or a short time, does not make a man blessed and happy.」<sup>22)</sup>

그는 全生涯를 통해서 한결같이 理性의 기능을 잘 발휘하는 것을 행복이라고 했다.

그렇다면 人間은 살고 있는 과정에서는 행복하다고 말할 수 없는가?

여기대해서 그는 어떠한 사람의 최후를 보고나서야 행복여하를 판단할 수 있다는 것이다.

물론 죽은 사람을 두고 지금 그 사람이 행복하지 못한지를 판단하는 것은 아니고, 지금까지 행복했었는지, 그렇지 못했는지 하는 意味에서 幸福을 판단할 수 있다는 것이다.<sup>23)</sup>

그러나 Aristoteles는 現存하는 사람에게도 어떤 때 잠깐 동안만이 아니라 그때까지의 삶의

20) Ibid., BK. I, chap. 8, P. 344

21) Ibid., BK. I, chap. 7, P. 343

22) Ibid., BK. I, chap. 10, PP. 345-346 참조

과정에서 온전한 德을 따라 활동하며 동시에 「外部的인 善」<sup>23)</sup>도 충분히 지니고 있는 사람은 행복하다고 해도 무방하다고 보았다.

그는 인간의 기능 가운데 유덕한 활동 만큼은 영속성을 지니고 있다고 했다.

여러가지 有德한 활동 가운데서도 가장 고귀한 것이 가장 지속적이며, 행복한 사람들은 가장 적극적으로, 이러한 활동속에서 생활을 하므로 인생의 여러가지 惡條件, 즉, 불운이 닥치더라도 아주 풀위있게 견디어 낼 것이며, 언제나 그가 당한 처지를 잘 이용하므로, 완전한 덕을 따라 활동하는 행복한 사람은 결코 비참해지는 일은 없을 것이라고 했다.

Aristoteles가 행복에 관해서 밝혀야 할 또 한가지의 과제는 어떻게 해야 행복을 달성할 수 있는가 하는 것이다.

다시 말하면 理性의 기능을 꾸준히 발휘토록 하려면 어떻게 할 것인가? 하는 것이 문제가 되는 것이다.

이것에 관해서 그는 두가지 문제를 제기했다.

첫째, 행복은 학습이나 습관이나 혹은 다른 어떤 훈련에 의하여 얻어지는 것인가?

둘째, 神의 어떤 섭리 때문에 생기는 것인가?

셋째, 우연히 생기는 것인가?

결론적으로 말하면 Aristoteles는 幸福은 或種의 學習 내지 훈련에 의하여 얻을 수 있다고 보았다.

幸福은 神들이 인간에게 주는 선물인지하는 문제는 다른 연구분야에 속한다는 것이다. 그러나 행복이 神의 선물이 아니라 하더라도 그것은 가장 神的인 것의 하나인듯 하다는 견해를 덧붙이고 있다.

또한 행복을 우연에 돌리는 것은 가장 고귀한 것을 우연히 所致로 보는 것이기 때문에 부당하다고 했다.

幸福은 德에 대한 능력이 아주 없어지지 않는 사람이라면 학습 내지 조심에 의하여 행복을 얻을 수 있다는 것이다.

그는 最高善으로서의 幸福이외에 부분적 善들 즉, 나머지 善들은 幸福의 조건으로서 반드시 행복에 선행해야 할 것들도 있으며, 또한 어떤 것들은 수단으로서 자연스럽게 협동하는 유용한 것이라고 생각했다.

Aristoteles는 행복은 사람이 좌울할 수 있는 것으로 보면서도 또한 행복의 복합적인 전체속에 부차적인 요소로서 포함되는 조건 내지 수단들을 인정하고 있는 것이다

그는 理想主義的이기 보다는 오히려 現實主義的이었다.

23) Ibid., BK. I, chap. 8, P. 344 참조

Aristoteles는 善의 종류를 1) 외부적 선 2) 신체적 선, 3) 정신적 선으로 나눴다. 외부적 선은 인간의 영혼가운데 이성의 지배에 속하지 않은 비합리적 부분에 대응하는 자연적 우월성을 뜻한다. 이것은 행운이나 요행의 결과로 주어지는 운명적인 것이라고도 할 수 있다.



우리가 살고있는 世界는 이해가 전적으로 미칠 수 있는 세계가 아니며, 그 일부는 도저히 우리의 힘으로 타개할 수 없는 것임을 겸허하게 인정했다.

그는 행복에는 外部的 善의 요소가 포함된다는 것을 부인하지 않았다. 外部的 善自體가 곧 행복은 아니지만 적당한 수단이 없으면 고귀한 행위를 하는 일이 불가능 하거나, 쉬운 일이 아니기 때문이다.

사람은 훌륭한 집안에 태어났든지, 좋은 자식을 가졌든지, 미모의 용모를 가졌든지, 또는 부유하다든지 하는 外的 조건이 그 반대의 조건은 갖고 태어난 사람 보다는 더욱 더 훌륭하게 생활하며, 고귀하게 행위할 수 있는 가능성을 가지고 있다는 점은 부인할 수 없는 것이다.

그러므로 Aristoteles는 행복은 여러가지 좋은 조건을 겸비해야만 될 것 이라는 것을 인정하고 있으며, 그러한 점에서 그는 너무나 인간적인, 인간중심적 입장에 선, 윤리학자라고 할 수 있겠다.

그는 어떠한 지혜있는 사람들이 행복을 德과 동일시하며, 또한 어떠한 사람들은 행운과 동일하는 理由가 바로 그러한 것들 때문이라는 것을 지적하고 있다.

"Yet evidently, as we said, it needs the external goods as well; for it is impossible, or not easy, to do noble acts without the proper equipment. In many actions we use friends and riches and political power as instruments; and there are something the lack of which takes the lustre from happiness, as good birth, goodly children, beauty; for the man who is very ugly in appearance or ill-borm or solitary and childless is nof very likely to be happy, and perhaps a man would be still less likely if he had thoroughly bad children or friends or had lost good children or friends by death. As we said, then, happiness seems to need this sort of prosperity in addition; for which reason some identify happiness with good fortune, though others identify it with virtue." <sup>24)</sup>

## 2. 德 論

幸福은 完全한 德을 따른 영혼의 活動이다.

그러므로 幸福의 本性을 더욱 더 잘 이해하기 위해서는 德의 本性을 살펴보지 않을 수 없다.

Aristoteles는 영혼은 合理的인 部分과 非合理的인 部分으로 大別했다는 것은 앞서 말한 바 있다.

영혼의 非合理的 部分은 영양섭취나 生育的인 要素로 그러한 기능은 식물들에게도 공통적인 要素이다. 이러한 종류의 영혼의 능력은 영양을 섭취하는 모든 생물에게도 있다. 그러므로 이러한

24) Ibid., BK, I, chap. 8, PP. 344—345

기능의 德은 모든 생물에 공통되는 德이요, 특별히 인간에게만 적용되는 德은 아니다.

영혼의 기능 가운데 또 다른 非理性的 요소는 感覺과 欲求의 기능이다. 이 要素는 다소간 理性的 原理를 어느 정도 가지고 있다. 그러나 감각과 욕구의 요소는 本性上, 理性的 原理에 대립하는 충동적이며, 탐욕적인 要素가 있어서 理性的 原理에 항거한다.

그러나 이 요소도 어느 정도 理性的 原理를 갖고 있다. 즉 理性에 의하여 조절할 수 있는 것이다.

아무리 탐욕적인 요소라도 절제력이 강한 사람과 용감한 사람에게는 理性的 原理에 잘 순종한다. 感性的 要素 즉 欲求的 要素는 理性的 原理에 잘 순종하는한, 理性的 原理를 분유하고 있다고 보아야한다.

Aristoteles는 理性的 기능 가운데서도 그 自體속에 理性的 原理를 가지고 있는 순 理論的 기능과 理性的 原理의 지배를 받는 非理性的 기능으로 나뉘었다.

그러므로 Aristoteles는 德도 이러한 理性的 기능의 구별을 따라 두 종류로 나뉘었다.

그는 理論的 理性的 기능에 따라는 知的인 德과 理性的 原理의 지배에 따르는 倫理的 德으로 兩分했다.

知的인 德이라 함은 철학적 지혜나 이해력이나, 實際的 지혜를 뜻하고, 倫理的 德은 寬厚라든가, 節制와 같은 德을 말한다. 다시 말하면 知的인 德은 사물의 이치를 인식하고 항상 올바른 행동을 계획하는 知的 能力을 말하며, 倫理的 德은 理性的 지시에 따라서 올바른 행동을 택하는 행동의 능력을 意味한다.

## 가) 倫理的 德 (moral virtue)

Aristoteles가 倫理的인 德에서 첫째 풀고저하는 과제는 倫理的 德은 어떻게 생기는가 하는 것이다.

여기대해서 그는 習慣의 결과로서 생긴다고 보았다.

道德이라든지, 倫理라는 명칭이 Ethos(習慣)이란 語源을 가지는 까닭도 道德이나 倫理가 習慣의 결과로 생긴 때문이란 것이다.

倫理的인 德은 人間의 本性上 선천적으로 具有하고 있는 것이 아니고 實踐을 통해서 習得되어 진다는 것이다.

Aristoteles는 本性的인 것은 그 本性에 반대되는 습관을 형성할 수가 없다고 보았다. 왜냐하면 本性的인 것은 그 本性의 必然性을 따라 움직여나가기 때문이다.

예를 들면, 물은 아래로 흐르도록 本性的으로 되어있기 때문에 아무리 위로 흐르게끔 하려해도 불가능한 것이다.

그는 어떠한 것이든지 本性에 反해서 움직이도록 훈련시킬 수 없다는 것이다.

倫理의 德은 우리가 태어날때 부터 本有하고 있는 것은 아니며, 오히려 우리의 本性이 그러한 德을 받아드리도록 되어 있으며, 그것은 習慣에 의해서 형성되진다는 것이다.

"Wile moral virtue comes about as a result of habit, whence also its name is one that is formed by a slight viriation from the word Ethos. From this it is also plain that none of the moral viture arises in us by nature; for nothing that exists by naure can from a habit contrary to its nature. For instance the stone which by nature moves downwards cannot be habituated to move upwards, not even if one tries to train it by throwing it up ten thousand times; no can fire be habituated to move downwards, nor can anything also that by nature behaves in one way be trained to behave in another.

neither by nature, then, nor contrary to nature do the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit."<sup>25)</sup>

德이 先天的인 要素인가 後天的인 要素인가 하는 것은 異論의 여지를 포함하는 문제이다.

Aristoteles는 德을 實踐이나 習慣에 의하여 형성되는 후천적인 성질로 보고 있다. 그러나 德은 어떠한 意味에서는 선천적 要素도 어느 정도 내포하고 있다고도 할 수 있다.

왜냐하면 동일한 기능과 능력을 갖고 있는 사람이라 해도 천부적인 소질에 따라 그 기능이나 능력의 발휘는 차이가 있기 때문이다.

예를 들면 거문고를 탈줄 아는 사람들은 그 기능적 측면에서 본다면 다같은 기능을 갖고 있다. 그러나 거문고를 잘 타는 사람과 서투르게 타는 사람의 구분은 틀림없이 생기게 마련이다.

사람은 동일한 조건 즉 같은 시간과 노력을 기울인다해도 능력의 차이는 분명히 있다. 그러므로 德을 오직 후천적인 것으로서만 인정하는 것은 異論의 여지가 있는 것이다.

Aristoteles가 의도하는 참뜻은 아무리 선천적인 자연적 소질을 부여받고, 기능적 측면에서 우월한 耑라 하더라도 그것은 실행을 통해서 훈련을 쌓아야만 효과가 있다는 뜻인것 같다.

아무리 소질이 있는 사람이라 하더라도 그 소질을 발휘하지 않으면 아무런 쓸모가 없는 것이요, 비록 소질이 없는 사람이라 해도 꾸준히 연습하고, 훈련을 쌓으면 기능이 나아지는 것은 틀림없다. 비록 선천적으로는 그 소질이 약간 못하더라도 같은 일을 자주 반복함에 의하여 그 품성이 습관화되어 버리면 그 기능자체도 우월성을 갖게되는 것은 사실이다.

서투른 목수라도 자주 집을 지어보면 그 기술이 늘것은 당연하며, 아무리 유능한 목수라도 전혀 그 기능을 발휘하지 않으면 기술이 둔해질 것은 분명한 이치이다.

아무리 겁쟁이라도 위험한 상황에 자주 부딪치면 그 품성은 조금씩 변해서 용감한 사람이 될 수도 있다.

사람은 옳은 행위를 거듭함에 의하여 옳게 되고, 절제있는 행위를 자주 하므로써 절제있게 되

25) Ibid., BK. II, chap. 1, P. 348

며, 용감한 행위를 자주함에 의하여 용감해지는 것 이다.

비록 일하기를 싫어하며, 근면성이 없는 사람이라해도 강압적으로 누가 자주 일을 시키면은 처음에는 마지못해서 한다해도 그러한 경우가 자주 반복됨에 의하여 근면의 덕이 생겨난다.

그러므로 인간은 실천과 습관을 통해서 그 품성이 형성되기 때문에 아주 어렸을 적 부터 어떠한 습관을 가지고 자라왔는가 하는 문제는 倫理的 德의 형성에 중대한 영향을 미치는 것이다.

Aristoteles는 원래 덕을 가지고 있지 않는 者가 어떻게 유덕한 행위를 할 수 있는가? 하는 의문에 대해서 德을 소유하고 있지 않는 者라도 습관이나 他意에 의하여, 행위의 결과적 측면에서 본다면 유덕한 행위는 얼마든지 할수 있다는 것 이다.

그러나 그것은 행위의 결과가 비록 덕에 부응하는 일정한 성격을 가지고 있지만 유덕한 행위는 아니라고 보았다.

유덕한 행위는 첫째, 자기가 무엇을 행하고 있는가에 대한 지식을 가지고 행하는 행위이며, 둘째, 심사숙고해서 그 행위자체를 위해서 행위를 선택해야하며 셋째, 자기의 행위가 확고하고 불변하는 성격에서 우러나온 행위만이 유덕한 행위라고 보았다.

단순히 外見上으로 볼때 행위의 결과가 덕에 부합하더라도 그 행위는 有德한 행위가 아닌 것이다. 그러나 확고한 신념이 없더라도 有德한 행위를 자주 거듭함에 의하여 일정한 성격을 띄우는 品性이 형성되는 것 이다.

† Aristoteles는 德은 情意도 아니요, 능력도 아니고, 品性 즉 性格의 상태라고 보았다. \*\*

그렇다면 어떠한 종류의 상태가 덕인가?

Aristoteles는 무릇 德이란 德을 소유하고 있는 것을 좋은 상태에 이르게 하고 또한 어떠한 것의 기능을 잘 전개시켜주는 것이라고 말했다.

한마디로 표현하면 어떠한 기능을 끊임없이 발휘하게끔 하는 습성 또는 경향성을 뜻한다.

예컨대, 눈의 德은 눈의 기능을 잘 발휘케하는 것 이요, 귀의 德은 귀의 기능을 잘 발휘케하는 것 이다.

운전수는 차를 잘 운전하면 덕 있는 운전수이요, 정치가는 정치를 잘하면 덕 있는 정치가이다. 이처럼 덕은 기능을 잘 발휘시키는 성품인 것 이다.

그러나 인간은 목수요, 운전수이기 전에 인간이다. 그러므로 인간의 덕은 인간으로서의 기능을 잘 발휘하는 것 이다. 』

“We must, however, not only describe virtue as a state of character, but also say what sort of state it is. We may remark, then, that every virtue or excellence both brings into good condition the thing of which it is the excellence and makes the work of what thing be done well; I go the excellence of the eye that we see well. Similarly the excellence of the horse makes a horse both good in itself and good at running and

26) Ibid., BK. II, chap. 5, 여기서 德에 대한 定義를 자세히 논하고 있다.

at carrying its rider and at awaiting the attack of the enemy.

Therefore, if this is true in every case, the virtue of man also will be the state of character which makes a man good and which makes him do his own work well.”<sup>27)</sup>

따라서 Aristoteles는 자연히 德은 실천과 행동을 통해서 습득되는 것이라고 주장하기 마련이다.

왜냐하면 行動이 性품을 결정하기 때문이다.

또한 그는 德을 性품이라 보기 때문에 德이 行動을 결정한다고 할 수 있다.

그에게 있어서는 德과 行動은 밀접한 불가분의 관계를 갖고 있으며 상호인과작용을 하는 것이다.

Aristoteles가 倫理的 德에서 중요시하는 다음 문제는 倫理的 德의 特性을 밝히는 일이다.

倫理的 德은 行動으로 잘 옮기게끔 하는 性품이라면 어떠한 행동으로 실천하게끔 하는 性품인가?

이 물음에 대한 해답으로 그는 中庸 (the golden means) 의 思想을 끌어들었다.

人間의 情意 (emotion) 즉 감정은 「지나침」과 「모자람」의 兩極端으로 가기 쉬운 경향성을 갖는다.

過度와 不足의 兩極端으로 가려는 경향은 情意가 가지는 性품이다.

이러한 情意의 本性을 理性의 직분에 의하여 억제하고 中道를 선택하도록 理性의 제어력이 항상 어김없이 발휘되는 性품이 곧 倫理的 德이다.

예를 들면 체력이나 건강 같은 경우에 있어서, 너무 過度한 운동을 한다든지, 지나치게 운동이 不足하면 나 같이 건강을 해치는 것이다. 마찬가지로 음식물을 너무 많은 量을 먹는다면, 어떠한 일정한 量이라도 不足하게 먹을 경우도 건강을 손상시킨다.

한편 적당한 운동, 적당한 量은 건강을 증진시키고, 또한 유지시켜준다.

倫理的 德의 경우도 이와 마찬가지로이다. 무슨 일이나 겁을 집어먹고 뒷걸음질치는 者는 비겁한 者이며, 반면에 지나치게 무슨 일이나 뛰어들고, 두려워하지 않으며, 어떠한 위험에라도 뛰어드는 사람은 無謀한 者이다.

또한 너무나 과도하게 쾌락에만 탐닉하는 者는 방탕자이며, 반대로 쾌락을 지나치게 금욕하는 者는 無感覺한 者이다. 그러므로 倫理的 德은 中庸을 선택하는데 있다.

勇氣의 德은 恐怖와 泰然의 中庸이며, 쾌락과 고통의 情意에 관해서 말한다면 — 그 전부에 대해서 말하는 것은 아니다. 특히 고통에 관해서는 더욱 그렇다. — 그 中庸은 節制의 德이다.

“그것의 過度는 방종이며, 不足은 적당한 명칭이 없고 無感情이라 불러서 좋을 것이다.”<sup>28)</sup>

즉 방종과 무감정의 中庸이 節制의 德이다. 그리고 비굴과 오만의 중용은 증지이다.

Aristoteles는 倫理的 德은 中間이 되는 것을 목표로 선택하는 中庸이라고 규정했지만, 그 中

27) Ibid., BK. II, chap. 6, P. 351

28) Ibid., BK. II, chap. 7, P. 353 참조

庸은 산술적 中間點을 意味하는 것은 아니다.

中庸은 상황과 처지에 따라서 달라진다. 同量의 음식물이라도 어떠한 사람에게는 많고, 또 다른 사람에게는 너무 적은 경우는 흔한 일이다. 例를 들면 10g의 음식물이 어떤 사람에게는 너무 많고, 2g은 너무 적다고 할 경우에 체육교사는 6g의 음식물을 中庸이라고 생각하는 것은 잘못이다. 왜냐하면 6g도 어떠한 사람에게 너무 많고 또한 다른 어떠한 者에게 너무 적을 수 있는 경우가 있기 때문이다.

事物自體에 있어서는 산술적 중간점이 있을 수 있다. 대상자체에 있어서의 중간이란 것은 양쪽 끝에서 꼭 같은 거리에 있는 것으로 萬人에 대해서 오직 하나 있는 동일한 것이다.

가령 10이면 많고 2면 적다고 할 경우, 대상자체에 있어서는 6이 중간이다. 이것은 산술적 비례에 따른 중간이다.

그러나 人間の 行위에 관계되는 중간은 이와같이 산술적 방법에 의한 일률적 계산법은 없는 것이다.

同額의 金額을 사용할 경우를 보더라도 어떠한 경우는 인색하다는 느낌을 줄때도 있으며, 또한 어떠한 경우는 낭비라는 인상을 줄 경우도 있는 것이다. 싸움터에서 죽음을 무릅쓰고 전진하는 것이 용기의 덕이 될 경우도 있으며, 반면에 주저없이 물러섬이 용기가 될 수도 있다.

요컨대, 中庸은 狀況에 따라 다른 것으로 그것을 산출하는 일반적 원리는 없다.

그렇다면 中庸을 발견하는 방도는 무엇인가?

이 점에 대해서 Aristoteles도 중용점을 발견하는 것은 힘든 일이라는 것을 솔직히 인정한다. 그것이 힘든 일이기 때문에 善한 사람이 된다는 것은 용이한 일이 아니라고 보았다.

“원의 중심을 발견하는 일은 누구나 할 수 있는 일이 아니요, 다만 그것을 아는 사람만이 할 수 있는 것이다.”<sup>29)</sup>

그래서 Aristoteles는 次善策으로서 중용점 발견의 보조적 수단을 열거하고 있지만 그것은 어디까지나 중용점 발견의 논리적 원리는 아니다.

中庸點 발견의 마지막 依存處는 識見의 높은 人士의 某種의 直觀에 호소할 수 밖에 없다.

여기서 우리는 Aristoteles가 倫理的 德 보다 知的 德의 優越성을 인정하는 것을 알 수 있다.

理論理性的 直觀的 判斷에 의하여 중용을 선택할 수 밖에 없다.

여기서 우리는 회랍철학의 전반적 경향인 主知主義의 색채를 발견할 수 있는 것이다.

또한 Aristoteles는 모든 情意와 行위에 中庸이 있는 것은 아니라고 보았다.

그 이름자체가 이미 나쁜 뜻으로 사용되어지는 것은 過度나 不足이라는 양극단을 선택하기 때문에 나쁜 것이 아니라 이미 그 자체가 무조건 나쁜 것이라고 단정했다.

예컨대, 惡意, 破廉恥, 질투, 간음, 살인같은 것들이다. 이러한 것들은 지나침이나 모자람이 없고 무조건 惡이라고 보았다.

29 Ibid. BK. II, chap. 9, P. 355 참조

Aristoteles의 倫理的 德의 特性에 관하여 묶어서 말한다면 “德이란 中庸에서 성립하는 행위 선택의 性品이다. 이때의 中庸은 우리와의 관계에 있어서의 中庸이요, 이 中庸은 理性的 原理에 의하여, 그리고 또 實際的인 지혜를 가지고 있는 사람이 그것을 결정할 때 표준으로 삼을 원리에 의하여 결정되지 않으면 안되는 것이다.”<sup>30)</sup>

[Virtue, then is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e. the mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it.

Now it is a mean between two vices, that which depends on excess and that which depends on defect; and again it is a mean because the vices respectively fall short of or exceed what is right in both passions and actions, while virtue both finds and chooses that which is interminate. Hence in respect of its substance and the definition which states its essence virtue is a man, with regard to what is best and right an extreme.]

倫理的 德에 관한 Aristoteles의 셋째 과제는 사람은 어떠한 경우에 자기의 행위에 책임을 지는가? 하는 것이다.

그에 의하면 有意的 行爲 (Voluntary acts) 나 有意的 情意 (Voluntary passion) 에 대해서는 책임을 물을 수 있고, 無意的 情意 (involuntary passion) 나 無意的 行爲 (involuntary acts) 에는 책임을 물을 수 없으므로 용서나 이해나 동정을 할 수도 있다고 보았다.

그는 우선 無意的 행동이 어떠한 것인가를 밝힘에 의하여 有意的 행동의 意味를 밝혔다.

無爲의 行爲 (involuntary acts) 란 (i) 강제당한 행위, (ii) 無知로 因하여 (owing to ignorance) 하게 된 행위를 말한다.

(i) 강제당한 행위는 그 행위의 원인이 外部의 狀況속에 있고 행위자가 그 원인에 조금도 관여한 바 없는 행위를 무조건 그러한 행위라 보았다.

예컨대, 갑자기 교통사고를 당하여 누구와의 약속을 어긴 경우는 행위의 원인이 외부에 있는 것이며, 또한 행위자가 선택에 의하여 행위를 결정한 바가 전혀 없는 것이다.

이러한 행위는 순수한 의미에서 무의적 행동이다.

그러나 같은 강제당한 행위 가운데서도 권력이나, 협박으로 인하여 本意아니게 한 행위는 추상적 의미에서는 無意志的인 요소와 意志的 요소가 혼합되어 있으며, 오히려 의지적인 행위에 가깝다는 것이다.

예를 들면, 어떠한 폭군이 어떠한 사람의 부모를 잡아가두고, 그 아들에게 어떠한 추악한 행위를 命했을 때, 만일 그 아들이 그 행위를 하면 부모를 살리고 그렇지 않으면 죽인다고 할 경우, 이러한 狀況下에서 그 아들의 행위가 엄격한 意味에서 有意的인가 無意的인가 하는 것은 論難이

30) Ibid., BK. II, chap. 6, P. 352

될수 있는 것이다.

이러한 경우는 그 행위의 원인은 自己以外的 外部에 있는 것이나, 폭군이 命하는 바를 좇아야 할 것인가, 그렇지 않아야 할 것 인가는 행위가 행해지기 바로 그 순간에 선택되어지는 것이다.

다시 말하면, 행위를 하도록 강제하는 원인은 外的인 것이지만 행위를 선택하는 것은 自身에 달린 것 이다. 아무리 外的인 강제가 무섭다 하더라도 그렇게 행위를 하지않을 수도 있는 선택 의 여지는 있다.

그러므로 엄격한 意味에서 有意的이란 意味와 無意的이란 意味는 행위가 행해지는 각 순간과 의 관련하에서 결정되어야만 한다고 보았다.

그는 강제당한 행위라 하더라도 행위의 원인이 외부에 있는 것은 모두가 無意的 행위로는 볼 수 없다는 것이다.

“What sort of acts, then, should be called compulsory? We answer that without qualification actions are so when the cause is in the external circumstances and the agent contributes nothing.” 31)

(ii) 無知 때문에 행하는 모든 행위는 有意的인 것이 아니다.

Aristoteles는 無知로 인한 행위 가운데도 (a) 非有意的 行爲 (a not voluntary agent) 와 (b) 모르고한 行爲 (acting by reason of ignorance) 는 책임을 저야한다고 보았다.

(a) 非有意的 行爲는, 無知 때문에 어떤 일을 하기는 했으나 나중에 그가 行한 일에 대해서 조금도 후회를 하거나 고통을 느끼지않은 사람의 행동을 뜻한다.

비록 무지 때문에 행한 行動이라도 그것이 無意志의인 것이 되려면 후에 고통과 後悔가 따라야 한다는 것 이다.

왜냐하면 無知 때문에 어떤 일을 하고서 그 행위에 조금도 마음을 꺼려하지 않는 사람은 무엇을 자기가 했는지를 모르고 있기 때문에 有意的으로 그 행동을 한 것은 아니지만, 고통을 느끼고 있지 않은 까닭에 無意的으로 했다고도 할 수 없다는 것 이다.

이러한 사람은 자기가 하는 일이 무엇인지도 모르고 있었기 때문에 옹당 인간으로서 알아야할 바를 모른 것이니 책임을 저야한다는 것 이다.

Aristoteles는 無知 때문에 행위를 했어도 그 행위를 후회하는 사람만이 무의적 행위라고 할 수 있으며, 그 책임을 물을 수 없으나, 후회하지 않는 사람은 非有意的 行爲이며, 그 책임을 물어야 한다고 했다.

“Everything that is done by reason of ignorance is not Voluntary; it is only what produces pain and repentance that is involuntary. For the man who has done something owing to ignorance, and feels not the least vexation at his action, has not acted voluntarily, since he did not know what he was doing, nor yet involuntarily, since

31) Ibid., BK. II, chap. I, P. 356



he is not pained.

Of people, then, who act by reason of ignorance he who repents is thought an involuntary agent, and the man who does not repent may, since he is different, be called a not voluntary agent; for, since he differs from the other, it is better that he should have a name of his own.”<sup>32)</sup>

(b), 「모르고한 행위」란 어떤 행위자가 행위를 할 때 개별적인 여러 조건에 대한 無知, 즉 주위의 여러가지 사정이라든가, 행위의 대상에 대한 無知라고 보았다.

사람이라는 것은 정신병자가 아닌 以上, 自己가 하는 일이 무엇 이며, 무엇 때문에 하고 있는 지를 하나도 모른다고는 할 수 없다.

그러나 경우에 따라서 行爲者가 행위를 저지른 순간의 狀況을 제대로 파악하지 못하는 경우는 종종 있는 것이다.

예를 들면, 술에 만취했을 경우, 또는 극도로 흥분했을 경우는 本意아니게 실수를 저지르는 경우는 흔하다.

Aristoteles는 절제없이 과음했다는 사실은 비난의 대상이 되나, 그때 저질은 실수는 용서나 동정을 받을 수 있다는 것이다.

그가 든 예를 보면 “목숨을 건지게 하려고 마시게한 약이 도리어 목숨을 끊게하는 수도 있다. 또 말다툼하면서 해칠 생각은 없이 조금만 건드린다는 것이 크게 상하는 수도있다.”<sup>33)</sup>

그러므로 「모르고 한 행위」는 반드시 나중에 후회와 고통이 따른다,

후회와 고통이 따르지 않는 행위는 모르고 한 행위라고 할 수 없는 것이다. 따라서 그는 모르고 한 행위 가운데서도 후회와 고통이 따르는 행위만이 이해와, 용서나 동정을 받을 수 있고, 그렇지 않은 행위는 책임을 지워야한다고 보았다.

그런데 또한 우리가 특히 有意해야할 것은 Aristoteles는 無知로 인한 행위라도 어떠한 특수한 狀況에 대한 無知가 아니라, 인간으로서 응당 알아야할 善惡에 대한 分別心이 없는 無知, 즉 일반적인 無知에 대해서는 책임을 물어야 한다는 것이다.

다시 말하면 이 행위는 자기에게 유익한 것인가? 또는 이 행위는 옳은 행위인가 그른 행위인가? 하는 일반적인 善의 價値에 대한 無知, 즉 선택에 있어서의 無知는 無意的 행위의 原因이 아니며, 오히려 惡의 原因이라고 보기 때문이다.

以上, 살펴본 바에 의하면 행위의 책임을 물을 수 있는 有意的 행위가 어떠한 것인가? 하는 것은 분명해졌다.

有意的 行爲는 행위의 원인이 행위자 自身에 속해 있는 것, 그리고 행위자가 행위의 특수한 狀況을 잘 알고 행하는 경우라 하겠다.

Aristoteles는 행위의 책임에 관해서 有意的 행위만이 책임을 지야한다고 했으나 倫理的 德은

32) Ibid., BK. III, chap. I, P. 356

33) Ibid., BK. II, chap. I, P. 357

情意와 行動에 관계되는 것으로서 情意在 理性的 原理의 지배에 의하여 行動을 잘 선택하도록 하는 性品인 까닭에, 노여움이나 愆情 때문에 행한 행위——非理性的 情意——도 理性 못지않게 인간적인 것이며, 그런 까닭에 노여움이나 욕정에서 나오는 행위도 인간의 행위로서 책임을 물어야 한다고 했다.

그에게 있어서, 倫理的 德이라 함은 情意와 行動에 관련된 것이며, 거기에는 行動이 선택에 의하여 행해졌다는 뜻이 이미 들어 있고, 그 선택의 대상은 선택에 앞서는 探思熟考의 결과이기 때문에 우리는 좋은 행동에 대해서도, 나쁜 행동에 대해서도 책임을 저야한다는 것이다.

그는 강제당한 행위, 無知로 인한 행위는 책임을 물을 수 없다고 보았지만 전혀 책임을 지을 수 없다는 뜻이 아니라 그러한 종류의 행위에 대해서는 용서를 해준다는가, 가볍게 생각해서 벌책을 輕하게 해줄 수 있다는 것이다.

## 나) 知的 德 (intellectual virtue)

Aristoteles는 倫理的 德보다 知的 德의 優位를 인정했다.

倫理的 德에 있어서는 中庸에 따르는 행위가 善이요, 中庸이 곧 倫理的 德이다.

中庸은 理性的 合理的 原理를 따르는 것이요, 合理的 理性이 지시하는데로 움직여나가는 것이다.

理性的 合理的 原理가 中庸에 발전의 마지막 依存處이다.

Aristoteles는 倫理的 德에 있어서는 兩極端 즉 지나침과 모자람의 中間을 선택하는 것이 德이며, 中庸이 있지만 理論的 理性的 기능에 따르는 知的 德인 경우에는 中庸이란 없다고 했다.

예컨대, 學的 認識의 경우에는 中間點은 있을 수 없는 것이다.

모든 學問의 研究分野에 있어서는 努力을 지나치게 해도 안되고, 너무 적게 해서도 안되는 中間이란 사실상 있을 수 없는 것이다.

學問의 研究에 있어서 理論적 理性的 기능이 발휘는 過度할수록 좋은 것이요, 不足할수록 나쁜 것이라 할 수 있기 때문이다.

Aristoteles는 理論적 理性的 기능을 크게 두 종류로 나누고 거기에 대응하는 德도 자연히 두 종류로 나눴다.

理論적 理性은 觀照的 部分과 計量的 部分으로 되었고 前者의 대상은 眞理이며, 後者의 대상은 올바른 욕망에 대응하는 眞理라고 했다.

그의 말을 빌린다면 “始初가 달리 있을 수 없는 모든 存在者를 성찰하는 것”은 觀照的 理性의 대상이며, “시초가 달리 있을 수도 있는 것들”에 관한 성찰은 計量的 理性의 대상이라는 것이다.

“And let it be assumed that there two parts which grasp a rational principle—One by which we contemplate the kind of things whose originative causes are invariable

things; for where objects differ in kind the part of the soul answering to each of the two is different in kind, since it is in virtue of a certain likeness and kinship with their objects that they have the knowledge they have. Let one of these parts be called the scientific and the other the calculative;..."<sup>34)</sup>

↑ Aristoteles에 있어서, 知的 德은 理論理性的의 두 부분이 各個의 最善의 상태를 말한다.

觀照的 理性的 德은 必然的인 것에 관한 學的 認識의 기능을 잘 발휘케 하는 것이요, 計量的 理性的 德은 올바른 合理的 原理과 일치하는 眞理이다.

人間의 올바른 행위는 觀照的 理性和 計量的 理性이 交互作用을 통해서 이루어진다.

왜냐하면 思惟에 있어서 肯定과 否定에 대응하는 것은, 欲求에 있어서는 追求와 回避이다. 따라서 倫理的 德은 선택에 관계된 性品の 상태요, 선택이란 熟考한 欲求이므로 좋은 선택을 하려면 合理的 原理도 옳아야하고, 欲求도 바른 것이 아니어서는 안되기 때문이다.

人間의 행위의 시초는 선택이요, 선택의 원인은 欲求와 目的的 理致이다.

이런 까닭에 理性이나 思惟가 없어도, 또 倫理的 性品이 없어도 선택은 있을 수 없는 것이다. 좋은 행위는 思惟와 性品の 결함없이는 存在할 수 없다. 思惟 그 自體는 오직 目的이고 아무것도 움직이지 않는 것이다. 實踐的인 思惟만이 무엇을 움직인다.

그러므로 理性的인 두 부분의 기능은 다 같이 眞理의 認識이다. 고로, 이 두분의 各自로 하여금 가장 잘 진리에 도달하게 하는 모든 상태가 이 두분의 德인 것이다.

"The work of both the intellectual parts, then, is truth. Therefore the states that are most strictly those in respect of which each of these parts will reach truth are the virtues of the two parts."<sup>35)</sup>

Aristoteles는 知的 德을 크게 두 종류로 나누고 Nicomachean Ethics의 第六卷 第三章 부터 第八章에 이르기 까지 知的 德의 자세한 것들을 일일이 論하고 있다. 그러나 倫理學에 있어서 가장 기본적인 原理들의 吟味를 目的으로 삼는 우리로서 이 문제에 장황하게 參與할 필요는 없고 概略적인 설명으로 그치고저한다.<sup>36)</sup>

a) 學的 知識 (scientific knowledge) ; 필연적이고, 영원한 것에 대한 確證있는 知識

b) 技術 (art) ; 물건을 만들어 낼 줄 아는 제작적 지식

c) 實踐的 知慧 (practical wisdom) ; 전체적으로 좋은 생활에 유익한 것이 무엇인가에 관해서 훌륭하게 살피고 생각할 수 있는 지혜

d) 直觀的 理性 (intuitive reason) ; 學問을 우러나게 하는 原理의 知識

e) 哲學的 知慧 (philosophic wisdom) ; 直觀的 理性和 學問의 合一

人間이 올바른 행위를 영위하고 善한 사람이 되려면 倫理的 德 이외에 知的 德이 필요하다.

34) Ibid., BK. VI, chap. I, P. 387

35) Ibid., BK. VI, chap. II, P. 388

36) 世界思想大系 I卷, PP. 356 참조 新太陽社, 서울, 1965

그 理由는 倫理的 德은 욕구를 선택하는 性品이며, 선택의 목적은 合理的 理性에 합치하는 것이다.

그러므로 善한 선택은 正當한 욕구와 올바른 理性을 前提한다. 正義와 眞理는 公정한 法則에 대하여 評價된다.

그러나 순수한 觀想的 知性은 진리 그 自體가 目的이다.

그러므로 그 知性은 實際的 또는 생산적 知性으로서 公정한 욕구와 일치하는 진리에 목적을 두고 있다.

實際的 知慧 (practical wisdom) 는 도덕과 가장 밀접하게 관련되어 있는 知的 德이다. 다시 말하면 실제적 지혜는 “인간을 위해서 좋은 것과 나쁜 것에 관해서 참된 合理的 原理를 따라 행동할 수 있는 상태이다.”<sup>37)</sup>

(The remaining alternative, then, is that it is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that a good or bad for man.)

實際的 知慧는 必然的인 것에 관한 숙고가 아니라 偶然性에 관한 熟考이다. 왜냐하면 그것은 善한 생활을 위한 最善의 方法을 선택하는 것과 관계가 있기 때문이다. 따라서 그것은 非理性的 영혼, 즉 감정과 욕구를 좌우하고 때로는 관리할 수 있는 生産的 知性的의 기능이다. 實際的 知慧는, 따라서 영혼의 두개의 理性的 부분중의 下等의 것인 計量的 수준 (calculative level) 의 德이다.

實際的 知慧는 第一原理와 일반개념과 그리고 實際的 知慧와 활동의 재료인 궁극적 細目 (Ultimate particulars) 또는 특정한 사실등을 알아내는 直觀的 理性을 전제로 한다.

直觀的 理性은 또한 第一原理를 구비하며, 이것은 第四의 知的 德 즉 學的 認識을 작용하도록 한다. 이러한 德은 無限한 것 즉 論理的으로 필연적인 것에만 관계한다. 그러나 知慧의 最高形相 (form) 은 第一原理의 論理的 含意에 지식을 포함할뿐더러 그 原理 自體의 理解도 포함하고 있다.

따라서 Aristoteles는 哲學的 知慧를 學的 지식과 直觀的 理性의 결합이라고 함으로써, 그것은 반드시 最高의 目的을 向하도록 해야만 하며 적당히 완성되도록 해야만 한다고 했다.

이러한 사실에서 最高善은 人間이 접근할 理想이요, 완전한 실현은 즉 소수의 사람에게 국한된 것이다.

왜냐하면 인간은 天體나 神 같이 “우주의 最善의 事物이 아니기 때문이다.”<sup>38)</sup>

(Since man is not the best thing in the world.)

철학적 지혜가 단순한 觀想的인 것임으로 무익한 것이라고 知者는 비방할런지도 모르지만, Aristoteles는 그것이 수단으로서가 아니라 실현될 目的으로서, 다시 말하면 인간의 최고의 활동으로서 幸福을 산출하는 것이라고 주장했다.

37) Nicomachean Ethics, BK. VI, chap. 5 Great Books Vol. 9, P. 389

38) Ibid., BK. VI, chap. 7, 참조 P. 390

實際의 知慧가 육체를 지배하는 것은 觀照에 대한 우월성의 표시가 아니라 의학이 건강의 수단인 것 처럼, 철학적 지혜는 인생의 궁극적으로서 最高善이며 幸福인 것이다.

### Ⅲ. 總 論

Aristoteles의 倫理學的 根源的 課題는 인생의 궁극적 目的인 幸福은 과연 무엇이며, 그것이 實現을 위한 方法은 어떠한 것인가? 하는 것이었다.

그는 人間의 행복은 理性的 기능을 잘 발휘하는 것이라고 보았으며, 理性的 기능 가운데서도 가장 고귀한 것은 理論의 認識 즉 哲學的 眞理를 파악하는 것이라고 보았다.

眞理에 대한 조용한 명상이 바로 幸福의 극치이다. 그러나 이러한 경지는 모든 사람들에게 가능한 것은 아니며, 幸福의 극치에 도달하기 위해서는 우선 天賦의 재능이 있어야 할 뿐 아니라 시간의 여유와 마음의 평화를 가져야 한다. 그리고 어느 정도 재산이 있어야 하며 특별히 좋은 친구를 갖는 일도 매우 중요하다. 그리고 幸福에는 반드시 즐거움이 따른다.

그러나 쾌락은 행복에 따르는 성질이지요, 결코 幸福 자체는 아니다. <sup>39)</sup>

쾌락을 곧 幸福이라 보는 모든 속된 견해는 善 자체와 善에 따르는 것을 혼동한 所致이다. 한 마디로 말해서 Aristoteles는 행복은 영혼의 상태가 아니라 最高의 德에 따른 合理的 理性的 활동이라고 보았다.

그러므로 우리는 Aristoteles가 말하는 幸福의 意味와 소위 幸福感 (euphoria) 을 혼동치 않도록 주의해야 한다. <sup>40)</sup>

幸福은 存在의 상태나, 느낌중의 하나가 아니다. 幸福은 활동이며, 德이 있는 活動이다. 有德한 활동은 그 自體를 위하여 所望되는 것이다.

幸福은 最高의 善으로서 最高의 德을 意味하며 그것은 觀照的이다.

"If happiness is activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be in accordance with the highest virtue; and this will be that of the best thing in us, whether it be reason or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper virtue will be perfect happiness. That this activity is contemplative we have already said." <sup>41)</sup>

觀照는 다른 행동 보다 더 영속성을 띄울 수 있으며, 그것은 物質的 필연성을 거의 바라지 않

39) Aristoteles는 Nicomachean Ethics BK. VII, 과 BK. 그리고 BK. I. 卷 Chapter 5. 에서 쾌락이

일반적으로 善이라고 생각하는 理由를 자세히 論했다.

40) 以下 世界思想大系 二卷 PP. 356—357 참조

41) Nicomachean Ethics, BK. chap. 7 P. 431

으므로 觀照의 쾌락은 순수하고 영속적이다. 觀照 自體는 아무런 직접적인 결과도 생기게할 수 없다. 觀照는 곧 自己目的의이요, 그러므로 그 자체를 즐기는 것이며, 그 自體만을 위해 사랑을 받게된다.

觀照의 生活은 人間의 最高의 活動으로서 神의 선물인것 같이 보인다고 했다. 이와같은 Aristoteles의 思惟는 현대의 우리들에게 지식의 目的價値를 지나치게 강조한 合理的의이요, 學究的인 結論이라는 인상을 질게 풍길지 모른다.

그러나 Aristoteles는 그와같은 육체적 필요성의 만족을 포함하는 완전한 생활을 필요로 한다는 사실을 첨가함으로써 그것을 완화시키고 있다.

그는 觀照의 생활을 영위하는 능력과 기회를 가지고 있는 사람은 극히 소수라는 事實을 시인한다. 觀照의 生活은 모든 사람이 목표로 삼을 수 없는 것이기는 하나, 인간이 지향할 최고의 理想으로써 幸福의 극치이다.

그는 대부분의 사람들은 次善의 행복을 목표로 삼고 그것의 성취를 위해서 진력해야한다고 보았다.

次善의 幸福이란 도덕적으로 德이 있는 생활을 말한다.

왜냐하면 倫理的 德은 우리의 本性을 直接的으로 관계시키는 것이기 때문이며, 理性과 不合理的 욕망과의 혼합이기 때문이다.

以上, 아직까지 우리는 Aristoteles의 倫理學에 관한 핵심적인 분야를 그의 論理的 展開를 따라 살펴보았다.

이제, 끝으로 한가지 덧붙여둘 것은 그는 그의 倫理說이 그의 時代의 지도적 과학자들에게는 너무나 空論的인 것으로 느껴진다면, 그가 말한 것은 사실에 따라 비평되고 검토되어야 한다는 점을 인정했다. 그리고 그의 倫理的方法이 그들과 일치하지 않는다면 그것은 하나의 理論으로서 생각되어도 무방하다고 말했다.

## IV. 批 判

Aristoteles의 倫理說은 우주전체가 目的論的 體系이며, 各個物은 보다 높은 形相(form)을 지향하는 質料(matter)라는 그의 形而上學의 一部이다.

그러므로 Aristoteles의 倫理에 있어서, 生의 窮極目的 내지 最高善에 關한 그의 견해가 옳으나 그러나 하는 是非는 그의 견해가 기초한 形而上學의 是非에 달려있다.<sup>42)</sup>

그런데 一般的으로 形而上學은 그 學說의 眞僞를 異論의 여지없이 立證할 수 없는 制約을 갖는다.

그러나 모든 自然物 전체가 어떠한 동일한 窮極的 目的을 지향하고 있으며, 그것의 달성을 위

42) 以下 김태길; 윤리학 P. 48 참조 박영사, 서울, 1964

한 手段이라고 보는 견해는 現代의 科學的 思考의 發想法과는 거리가 멀다.

F. Bacon이 「동굴의 우상」에서 이미 지적했듯이 意志라는 目的意識을 갖고 있는 人間이 意志를 전연 갖고 있지 않는 自然物을 意志를 所有하고 있는 것 처럼 잘못 생각한데서 自然自體도 어떤 目的을 所有하고 있는 것 같이 잘못 인식한 것 이라고 할 수 있겠다. 특히 地上的 萬物이 人間을 目的으로 삼는다는 見解는 그의 形而上學的 神념에 불과한 것이다.

世界를 설명하는 原理를 크게 大別하면 目的論과 기계론으로 二分할수 있다. <sup>43)</sup>

어떤 事件에 關하여 「왜」라고 물을 때, 그것은 두가지 意味를 내포한다.

하나, 그 事件이 어떤 目的을 위한 것인가? 하는 것을 意味 할 수도 있고,

또 하나는, 그 事件이 어떤 환경에서 일어났는가? 하는 것을 意味할 수도 있다.

前者의 물음에 대한 대답이 目的論的 說明(teleological explanation)이요, 目的因(final cause)에 의한 說明이다. 그 事件이 일어난 것은 미래에 일어난 目的이 될 事件을 위하여 일어난 것이라고 보는 것이다.

後者の 물음에 대한 대답이 機械論的 說明(mechanistic explanation)이다. 萬物은 必然的인 因果法則에 의하여 움직여 나간다고 보는 것이다.

이 두가지 說明가운데 어느 것이 科學的이나 하는 것은 정확히 단정하기가 힘들다.

왜냐하면 어느 편의 說明이나 다 같이 어떠한 한계가 있기 때문이다.

目的論的 說明에 關해서 생각해본다면 이 說明은 얼마 진행되기 전에 곧 創造者 또는 적어도 그의 目的이 이 自然의 발전과정속에 나타나게 되는 神에게 도달하게 된다. 그러나 사람들이 철저히 目的論的이 되어서, 그러면 그 창조자는 무슨 目的으로 存在하는가를 계속 추구한다면, 이 창조자 까지라도 창조한 또 다른 창조자를 가정하지 않으면 안되기 때문이다.

機械論的 說明에 대해서도 마찬가지로 論議가 적용된다.

한 事件은 다른 사건의 原因이 되며, 동시에 결과가 된다. 그리고 그 事件은 다른 사건에 의하여 발생한다. 이와같이 계속 진행해나갈 수 있다. 그러나 만일 우리가 그 全體의 原因이 무엇인가 문제삼을 때 우리는 또 다시 창조자에게 이르게 된다. 그리고 또한 창조자의 原因을 문제삼게 되면 끝없이 거슬러 올라가게 되는 것이다.

그러므로 이 두지 說明 가운데 어느 것이 科學的인 것이냐는 정확하게 말할수는 없으나 기계론적 說明이 科學에 가까운 것으로 인정되고 있다.

Aristoteles는 形而上學的 原理 이외에 그의 心理學에 근거를 두고 人間의 善을 규정코저한 점에 있어서, 그의 倫理說은 自然主義的이라고도 볼 수 있다.

人間의 모든 행위가 어떠한 目的을 갖는다는 것은 엄연한 사실이다.

가령 빵을 만드는 사람은 무엇 때문에 빵을 굽는가? 그것은 배움을 것이기 때문이다.

人間의 活動 가운데서 無意識的인 것을 제외하고는, 다시 말하면 하품이나, 제체기 또는 夢中

43) B. Russell; A history of western philosophy, American Book-Stratforp, Inc, Now York, 1959, PP. 67-68 참조

步行같은 Automatische Bewegungen (자동적 운동) 을 제외한 有意的 행동은 全部 어떠한 목표의 달성을 위한 것이다.

그러므로 Aristoteles가 自然自體를 어떠한 目的因에 의하여 설명하려는 것은 모순일런지 모르나 人間의 행위를 目的論的 體系로 본것은 論理的 모순은 없다고 본다.

다만 행위의 窮極目的인 幸福의 내용을 어떻게 보았는가 하는 것이 문제가 되는 것이다. 왜냐하면 그는 目的의 實現을 곧 善이라고 보았기 때문이다.

Aristoteles는 행위의 궁극목적인 最高善을 다룸에 있어서 그것이 토대가 되고 있는 人間性을 形而上學的 方法에 의하여 파악하고 있다.

그는 人間의 영혼의 本性을 세가지로 나누고 理性이 人間에게 特有한 기능이라는 것을 前提한 다음, 理性의 기능이 발휘가 곧 人間의 善이며, 幸福이라 보았다. 그런데 그가 주장한 세가지 기능 가운데서 理性을 발휘함이 人間의 幸福이라는 견해는 理性이 人間에게만 特有하다는 사실에 근거를 두었다기 보다는 感性的인 것과 理性的인 것 사이에 質料 (matter) 와 形相 (form) 의 관계가 있다는 그의 形而上學的 發想法이 토대가 되고 있는 것이다. 45)

이것을 이해하기 위해서 우리는 반듯이 platon의 質料 (matter) 와 形相 (form) 에서 생기는 하였으나 상당히 변경된 質料와 形相에 대한 Aristoteles의 개념을 간단히 고찰하지 않으면 안된다.

순수한 質料와 순수한 形相 즉 체제 보다도 오히려 實在의 경험된 차이에 의하여 가정된 명사의 제한을 제외하고는 어떠한 사물에 주어진 質料와 形相은 분석에서만 분리될 수 있는 잠재력과 現存으로서 그 사물의 두가지 觀點인 것이다.

質料는 재료이고 形相은 構造이다. 따라서 質料는 事件이 事物다음 (thatness) 이고 形相은 한 사물이 다른 사물과의 구별됨 (Whatness) 이다. 形相없는 質料는 거의 상상할수 없는 것이고, 質料없는 形相은 공허한 추상적 개념이다.

그러나 形相은 단순한 構造가 아니다. 왜냐하면 사물의 잠재력 (potentiality) 이 現實化할 때의 사물인 것과 또는 사물이 그렇게 되는 것은 단지 形相이나 구성에 뿐만 아니라 기능에도 달려 있기 때문이다.

여기의 전통적인 例證은 잠재적인 도토리나무인 도토리의 例證이다. 그 도토리나무에 관련이 있는 그 도토리는 質料이며, — 現存하는 도토리의 관점에서 보면 形相이다. — 즉 도토리나무가 될, 實現되지않은 하나의 가능성이다.

그러나 그 나무를 順次的으로 가령, 그것이 하나의 가수로 만들어질 경우, 보다 높은 形相을 위한 質料인 것이다. 따라서 그 도토리자체는 그것이 미래의 나무가 되기위한 物質로서의 기능을 다 할수 있기 전에 形相, 즉 도토리나무의 씨로 반드시 성숙해야만 한다. 따라서 그 도토리의 목적은 그 도토리의 本質에 불가결의 것이며, 그 도토리의 善은 그 도토리의 形相的 기능을

45) 김태길: 윤리학, P. 47. 참조  
世界思想大系 - 卷 P. 349 참조



잘 성취하는 것이다.

人間的 目的도 역시 形相 즉 그에게 있어서는 영혼의 形相에서 찾아볼 수 있다. 영혼은 實體가 아니라 오히려 생명의 기능과 같은 것이다. 식물까지도 영양분을 섭취하는 기능 또는 生長하는 영혼을 가지고 있다. 그리고 下等動物은 여기에다 感覺의 영혼과 식욕의 영혼, 또는 欲望하는 영혼을 가지고 있다.

그러나 인간의 영혼은 그이외에 理性을 가지고 있다. 그러므로 Aristoteles는 人間에 있어서 理性의 기능은 最下等의 식물적 영혼과 그 다음의 동물적 영혼과의 質料와 形相이라는 관계를 가지고 있으며 理性에 있어서도 情意的 要素와 合理的 要素 사이에 matter와 form의 관계를 갖고 있으며, 또한 理性도 計量的 理性과 觀照的 理性 사이에 質料와 形相의 관계를 맺고 있는 것이다.

그러므로 Aristoteles에 있어서는 理性的 生活의 극치는 진리의 명상으로써 觀照的 생활이라는 結論에 필연적으로 귀착하게 마련이다.

人生的 窮極의 目的으로서의 幸福인 最高善은 觀照的 生活이다.

Aristoteles에 있어서, 善惡의 價値尺度인 道德의 原理는 人生的 궁극목적인 幸福이며, 人間の 행위의 옳고 그름은 幸福과의 因果律的 關係에 依하여 決定되는 것이다.

그러나 Aristoteles의 倫理說에 있어서, 핵심적인 論理的 모순은 善惡의 價値尺度를「人生的 궁극목적인 幸福」에다 두면서 第三의 價値原理를 설정했다는 점을 지적할 수 있다.

그 理由는 人間の 기능 가운데 높고, 낮음의 差異를 이미 前提하고 있다는 점이다.

영양과 생식의 기능 보다는 感覺과 欲求의 기능이 더 높고, 감각과 욕구의 기능 보다는 理性의 기능이 더 높다는 것은 이미 높고, 낮음 즉 좋고 나쁨을 판별하는 第三의 價値尺度를 설정하는 것이 되고만다.

위에서, 論究한 것으로서 Aristoteles의 倫理說 가운데 價値의 기준인 人生的 窮極目的에 대한 一般的인 비관은 되었을 줄 믿는다.

그 다음에 우리가 살펴볼 문제는 과연 價値의 尺度인 倫理學的 原理가 事實(fact)내지 실제(reality)에 관한 知識을 토대로 해서 간접적으로 推理할 수 있는가 하는 것이다.

Aristoteles는 人間の 행위는 어떠한 目的을 가지고 있다는 사실을 근거로 하여 目的은 곧 善이라는 結論을 지었다. 이러한 생각은 우리가 願하고 있다는 事實(fact)이 곧 우리가 마땅히 願해야 할 當爲라는 주장이다.

과연 우리가 바라고 있다는 사실과 우리가 마땅히 바라야할 것이라는 것파를 동일시 할 수 있을까?

이러한 문제는 힘든 것으로서, 現代의 Meta-Ethics에서 많은 논쟁이 되고 있다.

G. E. moore도 이미 지적한 바와같이 善惡에 關한 價値原理는 事實을 토대로 해서 간접적으로 推論해낼 수 없는 것이다.<sup>46)</sup>

46) G. E. moore, Ethics, oxford university press, 1955, p. 102

김태길; 윤리학, PP. 169-171. 참조

G. E. moore는 善에 대한 定義는 不可能하다고 보았다. 그는 종래의 윤리학자들이 善의 定義에 대한 시도가 오류를 범한 것을 論理的으로 밝혔다.

예컨대, 어떤 自然主義 倫理學者는 좋음(good)은 「欲求됨」이라고 定義하고, 쾌락주의자들은 「善은 쾌락이다」라는 定義를 내렸고, 어떤 倫理學者는 善은 德이라고 보았다.

그러나 G. E. moore는 이러한 定義가 하나도 옳지않다는 것이다.

그 理由로써, moore는 어떤 事物이 즐거움(快樂)을 주며 또 欲求되고 있음은 엄연한 事實로서 인정하면서도 그러나 그것이 「좋은 것」은 못된다고 믿을 수도 있다는 점을 지적하고 있다.

만일 A는 즐거움을 주는 것이기는 하나 좋은것은 못된다는 발언은 자기모순이기 때문이다.

또한 「善은 快樂이다」 또는 「善은 德이다」라는 의미가 善의 定義를 뜻한다면 그것은 논리적 모순을 가지는 것이다. 만일 그 意味가 善의 價値를 所有하는 것 가운데 하나라는 뜻으로 사용될 경우는 즉 善한 것(good things)중의 「하나」라는 뜻으로 사용될 경우는 어느 정도 타당성을 가진다.

그러나 善의 定義로서는 그 자격을 상실하는 것이다.

예를 들면 「善은 快樂이다」 「善은 目的되어진것 이다.」 라는 것이 善의 定義라면 그것은 같은 말을 되풀이하는 同語反復(tautology)에 불과하다.

위에, 例로 열거한 것들이 善의 定義라면 快樂, 또는 善과 目的은 같은 뜻이 되고만다.

그러면 「德있는 행위는 善한 행위이다」 또는 「쾌락을 주는 행위는 善한 행위이다」라는 말은 다음과 같이 바꾸어 말할 수가 있다.

德있는 행위와 善한 행위는 같은 뜻이므로 德있는 행위 대신에 善한 행위를 대입시키면, 「善한 행위는 善한 행위이다」 또는 그 반대로 「德있는 행위는 德있는 행위이다」 이처럼 同語反復이 되고만다.

그러므로 G. E. moore는 善에 대한 定義는 불가능하다는 것이다.

價値語(Value-terms)를 非價値語(Non-Value-terms)로 定義하려는 試圖 또는 事實判斷(fact-judgment)을 價値判斷(Value-judgment)으로 번역하려는 시도안에 깃든 論理的 난점을 G. E. moore는 自然主義的 誤謬(naturalistic fallacy)라고 불렀다.

이것은 비단 自然主義的 倫理說에 대한 비판일 뿐 아니라 形而上學的 倫理說에도 같이 적용되는 논리적 난점인 것이다.

Aristoteles가 시도한 善은 目標로 삼는 것이라는 즉 善과 目的을 동일시 한 것도 위에서 밝힌바와 같은 논리적 난점을 가지는 것이다.

우리는 여기서 人間의 행위의 是非善惡을 判別하는 普遍的 道德의 原理가 과연 實在하는가? 또는 客觀的 實在性을 가질 수 없는 것인가? 하는 문제를 잠깐 고찰해볼 필요가 있다.

왜냐하면 보편적 道德의 原理의 實在性이 부인된다면 人間행위에 關한 모든 道德判斷(moral-judgment)은 그 意味를 상실할 것이기 때문이다.

Aristoteles가 주장하듯이 人間들에게 그들이 지향해나갈 보편적 목적 내지 理想이 주어진 것이 사실로 인정된다면 보편적 도덕원리는 객관적 실재성을 갖게되는 것이다.

그러나 문제는 人間の 보편적 목적내지 理想이 哲學者에 따라서 또 사람들의 個性의 差異에 의하여 동일하지 않고 十人十色인데 문제가 있다.

그러므로 잠시 人生의 目的 내지 理想(ideal)이란 무엇인가 생각해보기로 하자. <sup>47)</sup>

人生의 目的이란 그것을 믿는 사람들이 바라는 것일 것이다. 그러나 먹을 것이나 입을 것과 같은 개인적인 안락을 바라는 것과는 그 意味가 다를 것이다. 그러면 人生의 目的과 보통의 욕망의 대상과는 어떤 점에서 다른가?

그것은 人生의 目的인 경우는 적어도 표면적으로는 非個人的이라는 점이다.

즉 인생의 목적은 그 目的을 所有하는 사람의 自我와는 아무런 특수적 관련도 없을 것이다. 그러므로 理論적으로는 人生의 目的은 누구에게나 다 所望될수 있는 그런 것일 것이다. 즉 인생의 목적은 욕망되는 것이로되 自我中心的(egocentric)이 아니고 그것을 바라는 사람은 다른 모든 사람도 다 그것을 바라기를 원하는 그러한 것이라고 定義할 수 있을 것이다.

나는 모든 사람이 다 먹을 것을 충분히 가지게 되며, 모든 사람이 다같이 화목하게 될것을 나의 所望으로 할수있다. 그러나 동시에 나는 다른 모든 사람도 그와같은 것을 所望할 것을 바랄 수가 있는 것이다.

이와같이 나는 전혀 非個人的인 것 처럼 보이는 倫理를 만들 수가 있다. 그러나 사실에 있어서는 이 倫理는 나 자신의 所望이라는 개인적인 기초위에 서있는 것이다.

人生의 目的속에 개인적인 주관적 요소가 개입되어 있다는 것은, 토론이 전개될 때 더욱 분명하게 된다.

어떤 사람이 나에게 다음과 같이 말했다고 가정해보자「너는 모든 사람이 다 같이 행복하게 되기를 생각하는 것은 잘못이다. 너는 한국사람의 행복을 바라야한다.」고 말하였다고 하자. 여기서 「해야한다」는 것은 나에게 말하는 사람이 나로 하여금 그것을 所望하도록 바라는 것이라고 할 수 있다. 다른 外國人의 경우에 있어서는 그 요구에 대해서 반대할 것이다.

이 兩者 사이의 差異를 우리는 우리자신의 욕망을 떠나서 결정할 방법이 없다.

事實에 관한 문제는 우리는 그것의 참과 거짓을 과학에 호소할 수 있고 경험적 관찰에 의하여 판별할 수 있다.

그러나 倫理學에 관한 궁극적 문제는 과학적 방법에 의하여 판별할 수가 없는 것이다.

그래서 現代의 論理實證主義者 logical positivists들은 道德의 보편적 원리를 부인하는 윤리학적 상대론을 주장한다.

Emotivism<sup>48)</sup>에 의하면 「A가 옳다」 또는 「B가 나쁘다」라는 評價的 發言은 보통, 判斷과 다

47) B. Russell; A History of western philosophy, PP. 115—117. 참조

48) logical positivism의 윤리설을 말함

를 없는 文法的인 形式을 가추고 있으나 그 意味로 본다면 判斷의 범주에 속한다고 볼 수 없다는 것이다. <sup>49)</sup>

判斷이란 本來 어떤 事實(facts)를 전달(information) 해주는 것을 目的으로 삼는 것인데, 소위 價値判斷은 아무런 사실도 알려주는 바가 없다는 것이다.

그것은 오직 發言者의 감정(emotion)을 표시하거나 듣는 사람의 감정을 유발시키는 구실을 할 뿐이다. 그것은 부르짖음이나 또는 명령과 같은 主觀的인 것이라고 보았다.

Emotivism의 倫理學者는 價値判斷은 發言者의 主觀的인 감정의 표현인 까닭에 그 判斷의 眞僞는 객관적 타당성을 가질 수 없다는 것이다.

사실판단은 과학적 방법 즉 경험적 관찰에 의하여 그 진위를 밝힐 수 있다. 예를 들면 이 책상이 갈색인지 아닌지는 직접 관찰해 보면 그 眞僞가 뚜렷해진다.

그러나 價値判斷은 사실판단과 같이 그 眞僞를 과학적 방법에 의하여 검증될 수가 없는 것이다. <sup>50)</sup>

그러므로 善惡에 관한 倫理學的 原理는 個人的 心념의 토대위에 세워진 주관적인 것이라고 할 수 있다.

그것은 바로 倫理學이 本質的으로 가지는 根本的 制約인 것이다. 倫理學的 原理는 어디까지나 그것을 설정하는 사람이 人生을 보는 눈, 즉 人生觀을 토대로 해서 세워지는 것이다.

그러한 意味에서 Aristoteles의 倫理說은 그의 人生觀의 所産이며, 그가 人生을 생각하는 견해에 대한 표명일 따름이다.

Aristoteles의 倫理學의 다음 과제는 德에 관한 그의 論究이다.

그는 德은 幸福의 조건이라고 보았다. 德 그自體가 곧 幸福은 아니지만 德이란 理性의 기능을 꾸준히 잘 발휘케하는 性品인 까닭에 幸福을 위한 필수적 조건이다.

그러나 Aristoteles의 倫理說의 전체적 분위기로 볼 때 비록 그는 德이 곧 幸福은 아니라고 보았지만 德과 幸福을 거의 일치하는 것 처럼 생각했다.

幸福은 완전한 德을 따른 영혼의 활동(Happiness is an activity of soul in accordance with perfect virtue.)<sup>51)</sup> 이라는 주장을 보더라도 관념적으로는 幸福과 德을 구분할 수 있지만 實際적으로는 하나로 보았다고 할 수 있다.

“幸福을 德 혹은 어떤 한가지 德과 동일한 것으로 보는 사람들의 생각과 더불어 우리의 定義는 一致한다.”<sup>52)</sup> 라고 한 그의 주장을 본다면 더욱 그러하다.

[With those who identify happiness with virtue or some one virtue our account is in harmony.]

49) 김태길; 윤리학, P. 208. 참조

50) John Dewey는 가치판단도 사실판단과같이 그 眞僞를 과학적 방법에 의하여 밝힐 수 있다고 보았다. The Logic of judgment of practice, The journal philosophy, 1915. 참조

51) Nicomachean Ethics. BK. I. chap. 13. P. 347

52) Ibid., BK. I, chap. 8, P. 344

德과 福의 一致를 주장한 socrates 以後의 西랍철학의 一般적 傾向은 Stoa學派에 이르러 그 절정에 달했다.

Platon도 가장 훌륭한 인간의 생활이란 德에 따른 生活이라고 보았으며, 그러한 思想的 傾向을 Aristoteles도 답습하고 있다고 볼 수 있다.

Aristoteles의 德論에 關한 論議에서 특히 문제 삼고저하는 바는 어떠한 행위에 책임을 지을 수 있는가? 하는 그의 見解에 關해서다.

그는 행위의 책임에 關해서, 有意的 행위는 그 책임을 물을 수 있고, 無意的 행위는 이해나 동정이나 용서를 할 수 있다고 보았다.

Aristoteles는 행위의 원인이 自己 한테 있는 것 만이 즉 自己의 自由意志에 의하여 선택된 行위에 대해서만 원칙적으로 책임을 물을 수 있다는 것이다. 그는 행위의 원인이 밖에 있는 강제당한 행위라 하더라도 행위자가 행위를 하기 바로 전에 그 행위를 선택하느냐 않하느냐 하는 선택의 여지는 있기 때문에 엄격한 意味에서 無意的 행위는 거의 없다고 보았다. 그러나 外的인 억압 때문에 本意아니게 한 행위는 無意的 행위로 간주해야하며 그러한 행위에 대해서는 책임을 물을 수 없다는 것이다.

이러한 그의 견해는 별로 異論의 여지가 없는 것이다.

그렇지만 그가 無知 때문에 행한 행위를 無意的 행위로 보고 그 책임을 물을 수 없다는 것은 異論이 있을 수 있다.

그가 말하는 無知 때문에 행한 행위는 一般적인 善惡에 대한 分別心이나 판단력의 무지를 뜻하는 것이 아니라 어떠한 구체적 상황하에서 일시적 상황판단의 잘못을 뜻한다.

그러나 그는 無知 때문에 행한 행위 중에서도 「모르고한 행위」(by reason of ignorance)에 대해서만은 책임을 물어야 한다고 했다. 그가 말하는 모르고한 행위는 人間으로서 應당 알아야 할 善惡에 關한 分別心에 대한 無知를 뜻한다.

여기 대해서는 오늘날 우리들의 倫理的 견해와는 거리감이 있는 것 같다.

우리는 행위에 대한 도덕적 책임을 물을 수 있는 것은 Aristoteles와는 정반대로 善惡에 대한 分別心(discernible)이 있는 者이 행위이어야 한다고 생각한다. 만일 그렇지 않다면 정신병 자라든지, 善惡에 대한 판별력이 없는 어린이의 행위도 그 책임을 물어야할 것이다.

Aristoteles는 善惡의 分別력이 없는 사람의 행위는 應당 人間으로써 알아야 할 것을 모르는 것이기 때문에 그 책임을 물어야 하며, 오히려 어떠한 구체적 상황의 無知는 책임을 물을 수 없다고 했다. 그것은 오히려 앞뒤가 뒤바뀐 느낌이 든다.

端的으로 表現하면 Aristoteles는 행위의 책임은 自由意志에 의한 人格으로 부터 우러난 행위만을 책임지을 수 있다는 신념이 기본적 전제가 되고 있는 것이다.

이러한 생각은 상식의 범주에 속하는 무리없는 思考일런지도 모른다.

그러나 한편 생각하면 人間이라는 구체적 존재는 人格만이 아니요, 知性과 意志 그리고 愛情을

포함하는 존재인 것이다. 그렇다면 유독 人格에 의한 행위만이 책임을 지야한다는 것은 인간을 부분적으로 파악한 모순을 내포하는 것이다.

그러나 Aristoteles는 感情으로 부터 유래된 행위라 하더라도 책임을 지워야 한다는 점은 인정했다.

노여움이나 혹은 欲情 때문에 한 일도 결국 人間의 행위이며, 그러한 행위를 無意的 행위로 다름은 잘못이고, 옹당 책임을 지워야 한다고 했다.

"Presumably acts done by reason of anger or appetite are not rightly called is voluntary. For in the first place, on that showing none of the other animals will not act voluntarily, nor will children; and secondly, is it meant that we do not do voluntarily any of the acts that are due to appetite or anger, or that we do the noble acts voluntarily and the base acts involuntarily? Is not this absurd, when one and the same thing is the cause? But it would surely be odd to describe as involuntary the things one ought to desire; and we ought both to be angry at certain things and to have an appetite for certain things, e.g. for health and for learning. Also what is involuntary is thought to be painful, but what is in accordance with appetite is thought to be pleasant.

Again, what is the difference in respect of involuntariness between errors committed upon calculation and those committed in anger? Both are to be avoided, but the irrational passions are thought not less human than reason is, and therefore also the actions which proceed from anger or appetite are the man's actions. It would be odd, then, to treat them as involuntary."<sup>53)</sup>

이것은 그의 전후의 논리가 일관되지 않는 주장이기는 하나 그의 기본적 생각은 人格에서 유래된 행위만을 책임지울 수 있다는 신념에 입각한 것은 틀림없는 것이다.

Aristoteles가 人格에서 우러나온 행위만이 책임을 물을 수 있다는 견해는 意志는 自由라는 신념이 또한 전제된 것이다. 다시 말하면 그의 견해는 전통적 倫理說의 입장이며, 도덕적 행위는 自由意志에서 우러나온 행위라야 한다는 신념에 입각하고 있는 것이다.

人間의 意志가 필연적 因果律의 지배를 받는다면 책임을 물을 근거가 없다는 생각이다. 그것은 마치 필연적 인과률의 지배를 받는 자연현상에 대해서 책임을 물을수 없는 것과 같다는 생각이다. 이러한 立論에 관해서는 과연 意志가 自由인지 또는 必然인지 하는 것이 선결적으로 해결되어야 한다.

그러나 비록 意志가 필연적 法則의 지배를 받는다 해도 책임을 물을 수 없는 이유는 없다고 본다.<sup>54)</sup>

53) Ibid., BK. III, chap. I, P. 357

54) 김태길; 윤리학 PP. 50-53 참조

우리는 날씨가 「좋다」든지 「나쁘다」든지 평가적 발언을 필연적 인과법칙의 지배를 받는 자연 현상에도 사용하나 하등 이상한 바 없다. 마찬가지로 인간의 행위가 비록 필연의 법칙을 따른다 해도 「좋다」 또는 「나쁘다」라는 評價를 할 수 있을 것 같다.

현대 社會心理學이 발달함에 의하여 인간의 행위는 心理的 因果法則의 지배를 받는 것으로 나타났다.

어떠한 범죄행위도 냉정한 입장에서 이해한다면 그렇게 하지 않으면 안될 원인이 충분히 있는 것이다. 모든 인간의 행위는 넓은 意味에서 본다면, 인간도 자연물의 일부자이기 때문에 자연의 법칙의 지배에 따르는 것으로서 意志의 自由를 허용할 수 있을까? 하는 의문이 생긴다.

오히려 意志가 因果律의 지배를 받기 때문에 罪人을 벌하고 착한 사람을 칭찬하는 意味가 있는 것이다. 만일 意志가 순수한 自由라면 罪人을 벌하고 착한 사람을 보상하는 것은 無意味하다.

人間의 意志가 심리적인 因果律의 지배를 받기 때문에 즉 나쁜일을 해서는 벌을 받고, 좋은 일을 하면 칭찬을 받는다는 심리학적 영향력을 믿는 까닭에 국가에서는 공이 있는 사람은 표창을 하고, 법은 잘못된 행동에 제재를 가하는 것이다.

만일 意志가 순수히 자유라면 옳은 일을 권장하고 악한 일을 징계하는 역할을 하지 못할 것이며, 그것은 시간낭비요, 헛 수고에 그치고 말 것이다.

이제, 우리는 Aristoteles의 윤리학의 전반에 걸쳐서 그것의 장점과 단점을 論할때가 되었다.

Aristoteles의 윤리학은 다른 희랍철학자들 보다 체계적인 저술이란 意味에서도 분명히 진보 발전했다고 할 수 있다.

倫理學은 그것이 가지는 性質上 어떠한 것도 科學的인 意味에서 「알려진 것」이 있을 수 없다.

그러므로 倫理的 과제에 관한 한고대 사람들의 論考가 현대 사람들의 論考보다 뒤떨어질 것이라고 말할 이유가 전혀 없는 것이다.

Aristoteles의 천문학에 관해서 말할 때에는 우리는 그가 틀렸다는 것을 확실히 말할 수 있다.

그러나 그가 윤리적 문제에 관하여 말할 때 우리는 위와같은 의미에서 그가 틀렸든가 바르든가를 판단할 수 없는 것이다.

일반적으로 생각해보면 Aristoteles나 기타 모든 철학자들의 윤리학에 관하여 문제삼아야 할 점이 세가지가 있다. <sup>61)</sup>

- a) 그 윤리학은 그 속에 이론적 모순이 포함되어 있는가?
- b) 그리고 그것은 그 사람의 다른 저서속에 나타나 있는 견해와 모순되지 않는가?
- c) 그것은 또한 우리들의 윤리학적 문제의 해결에 대하여 우리자신의 윤리적 감정과 부합하는가? 하는 것이다.

첫째 문제와 둘째 문제에 관한 답변이 부정적인 경우는 그 철학자는 어떠한 知的인 과오를 범하고 있는 것이다.

55) B. Russell; A history of western philosophy, PP.181—184 참조

그러나 세계 문제에 대한 해답이 부정적일 경우에는 우리는 그를 틀렸다고 할 수는 없고 다만 우리는 그를 좋아하지 않는다고 말할 수 있을 뿐이다.

이제, 우리는 Nicomachean Ethics에 있어서 以上과 같은 세가지 문제를 차례로 검토해봄으로써 本論考를 끝맺고자 한다.

i) 대체로 보아서 그 책은 논리적 전개에 별로 모순은 없다.

善은 幸福이요, 또 幸福은 성공적인 활동에서 얻어질 수 있다는 학설은 훌륭하게 체계화 되었다.

그런데 모든 德이 전부 두 극단의 중용이란 학설은 대단히 교묘하게 전개시키고 있으나 그렇게 성공적이라고는 할 수 없다. 왜냐하면 Aristoteles가 모든 활동가운데 最善의 것이라고 말하는 예지적 사색에는 그 원리가 적용되지 않기 때문이다.

中庸의 학설은 오직 實踐의 덕에만 적용될 뿐이며 知的 德에는 적용시키려는 것이 아니었다고 할 수 있다.

(ii) Aristoteles의 윤리학은 모든 점에 있어서, 그의 形而上學과 모순이 없고 잘 조화되고 있다.

그의 形而上學說은 그 자체가 윤리적 낙관주의의 표현이라고 할 수 있다. 그는 目的因(final cause)의 학문적 중요성을 믿고 있다. 그리고 그의 形而上學은 우주에 있어서의 발전의 경로를 목적이 지배하고 있다는 신념을 의미한다. 변화는 주로 조직 즉 형상(form)의 증가를 보이는 것이요, 德行(virtuous action)은 그 근본에 있어서 이러한 경향을 촉진시키는 힘이라고 보았다.

그의 實踐的 倫理學說의 대부분이 특별히 철학적인 것이 아니요, 다만 人間事의 관찰에 불과하다는 사실이다. 그러나 그의 學說 가운데 人間事에 관한 부분은 그의 形而上學과 관련이 없는 것일지 모르나 그의 形而上學과 모순되는 것은 아니다.

(iii) 현대문명은 물질문명이요 소비주의 문명이다.

현대의 풍성다채한 감각적 소비문명의 혜택을 받고 사는 우리는 人間性的 상실이라는 비극에 직면하고 있다.

오직 돈이나, 명예나, 권력에만 혈안이 되어 수단과 방법을 가리지 않고 마치 삶의 목적이 그것인양 떠벌이는 현대인들에게, 인간의 삶에는 보다 고차적인 목적이 있음을 보여주는 그의 倫理學은 어떠한 意味에서 現代에 더욱 바람직한 교훈이라고 할 수 있으며, 깊히 吟味해볼 가치가 있는 것이다.

관능적 쾌락의 추구가 인간의 목적이며 곧 善인가, 또는 돈이나, 권력, 그 自體의 획득만이 人間의 目的이며 幸福인가 하는 문제는 오늘을 사는 현대인에게는 절실히 반성해볼만한 과제이다.

人生에는 더 높은 高次的인 삶의 目的이 있음은 부인할 수 없을 것 같다.

그렇다면 참다운 生의 目的과 價値는 무엇인가?



여기에 대한 Aristoteles의 해답과 우리들의 윤리적 감정이 곧 일치하는 안되는 점이 있다하더라도 그의 倫理說은 우리의 윤리적 감정과 공감되는 요소가 너무나 많다.

Aristoteles는 人間에게 쾌락, 명예, 재산, 권력등의 추구가 전혀 무의미함을 주장하는 天上의 신기루에 사는 理想主義者이거나 非現實主義者는 결코 아니다.

그는 理想과 현실을 조화시키려는 너무나 人間中心의인 철학자라고 할 수 있다.

그는 人間에게 부속되어 있는 外的인 것을 전혀 무시하거나 배척한 것이 아니라 外的인 그것 자체만을 인생의 목적인양 과도하게 추구하는 사람들에게 그러한 外的인 것 말이 추구가 삶의 목적이 아니고 인생의 목적은 보다 더 심원한데 있다는 것을 보여주려고 했던 것이 그의 참뜻이라고 생각할 수 있다.

#### 〈참 고 문 헌〉

- 1) Aristotle; Nicomachean Ethics, Great Books, BK.9, Encyclopedia Britannica, inc, Chicago, 1952
- 2) B. Russell; A History of Western philosophy, American-stratford press, Inc, New york, 1959
- 3) S. P, Lamprecht; Our philosophical Traditions, New york, 1955
- 4) W. T. Jenes; A History of western philosophy, New york, 1952
- 5) W. Durant; The story of philosophy, the pocket Library press, New york, 1958
- 6) D. J. Allan; The phiosophy of Aristotle, oxford university press, London, 1952
- 7) G. E. moore; principia Ethica, Cambridge university press, 1956
- 8) 김태길; 윤리학, 박영사, 서울, 1964
- 9) 世界思想大系 I卷, 新太陽社, 서울, 1965